Fotografías de Pablo García

Susana Barbosa y Romina Conti

(Compiladoras)

Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social poshegeliana

Actas de las VII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica

29 y 30 de Septiembre de 2016,
Universidad Nacional de General Sarmiento

ISBN 978-987-544-727-1

Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social poshegeliana. Actas de las VII Jornadas Nacionales de la Antropología Filosófica / Patricia Dip ... [et. al.] Compilado por Susana Raquel Barbosa; Romina Conti. - 1a ed . - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online Fotografía de tapa: Pablo García
ISBN 978-987-544-727-1

1. Antropología Filosófica. 2. Educación Superior. I. Dip, Patricia II. Barbosa, Susana Raquel, comp. III. Conti, Romina, comp.
CDD 128.0711

Técnica y cultura a partir de la Teoría Filosófico-Social Poshegeliana.

Actas de las VII Jornadas Nacionales de la Antropología Filosófica

Índice

pág.

Introducción
José Jeremías Castro 5

Presentación
Patricia Dip 8

La Deconstrucción del Cristianismo en el siglo XXI
La corporalidad: símbolos, metáforas y perplejidades
Claudia Abalos - Marcelo Lobosco 10

Cuerpos colonizados y estética de los márgenes:
restos del pensamiento contemporáneo del Caribe en Glauber Rocha
Carlos Aguirre Aguirre 16

Los cambios laborales en la sociedad del conocimiento y la información
María Cristina Alonso 22

Praxis del vaciamiento del yo como condición para una ética transpersonal
Daniela Elisa Álvarez 31

Ecos materiales en el pensamiento de Hegel
Maximiliano Andiarena 37

Amor y capitalismo
Guido Arditi 43

La matriz moderna eurocentrada de la antropología filosófica
en perspectiva crítica latinoamericana.
Nuevos interrogantes y tramas político-reflexivas
Adriana Arpini - Paula Ripamonti 53

El ejercicio de la sospecha desde "Nuestra América".
Denuncia de la colonialidad del saber en clave antropológico/política
Adriana María Arpini 61

La cuestión de la técnica en el pensamiento de Jacques Derrida,
entre la pasión y la crítica
Agustina Arrarás 67

La crítica de la mediación y la rehabilitación de la inmediatez
en la filosofía posthegeliana.
Los casos de Feuerbach, Marx y Kierkegaard
Eduardo Assalone 73

Una interpretación de *La Visión Dionisiaca del Mundo* de Nietzsche
Nadia Avedissian 81
Del hombre al no-hombre: técnica, giro teológico y política
del compromiso negativo en los escritos de Oscar del Barco
Ignacio Barbeito 86
El cambio en la teoría y en la sociedad contra la metafísica moderna
Susana Raquel Barbosa 104
Un diálogo imaginario entre Marx y H. Arendt:
hombre y mundo en torno al concepto de trabajo
Catalina Barrio 112
Una lectura de la *República* de Platón a partir de la filosofía de
F. Schiller
María Soledad Barsotti 118
Sísifo y los wichí: una interpretación de su modo de estar en el mundo
Guadalupe Barúa 126
Una antropología de la emergencia
Ailén Bembich 133
Del vacío a la transformación.
Lo pasivo blanchotiano y el multinaturalismo amerindio
como alternativas al "vacío de naturaleza" humano
Noelia Billi 138
Cartografías callejeras: la ciudad en la poética del rock argentino
José Jeremías Castro 147
***Chresis* y *enkrateia* en el marco de la constitución de sí**
María Cecilia Colombani 153
Feenberg leyendo la teoría marcuseana:
la dimensión estética y el devenir de lo tecnológico
Romina Conti 163
La crítica reflexiva en la filosofía poshegeliana
Alberto Mario Damiani 173
Hannah Arendt y el concepto de *vita activa*:
el hombre y su carácter indescifrable
Julián Doctorovich 186
La crítica decolonial al sujeto moderno cartesiano
Nahir Fernández 192
Abolicionismo práctico pre-bélico en los Estados Unidos.
Algunas reflexiones sobre la prensa negra en el siglo XIX
María Cecilia Ferraro 198
Resignificaciones, disputas y transformaciones en torno a los sentidos
y las prácticas del consultorio de Diversidad del Hospital Alexander Fleming

María Silvina Flamingo 203
Política y desarrollo.
Geopolítica de la liberación en Herbert Marcuse y Franz Hinkelammert
Manuel Cuervo Sola y Natalia Fischetti 217
Nuevas técnicas de poder. La propuesta Byung-Chul Han
Alan Matías Florito Mutton 225
"Técnica" y "estética" como ejes para una crítica cultural de lo político.
Walter Benjamin y la politización de la división de lo sensible
Emiliano Gambarotta 231
Apuntes acerca de la lectura de Rodolfo Agoglia
sobre la filosofía hegeliana
Noelia Liz Gatica 237
Contra la idolatría del yo, un elogio de la debilidad
Alejandra Adela González 244
Antifrágil: las consecuencias del cambio como parámetro
de clasificación
Mariano González Leoni 249
Deporte y cambio. La aparición de Usain Bolt y el reciente
cambio de paradigma en la disciplina de cien metros llanos
Mariano González Leoni 257
Ensayo sobre la relación entre el individuo y el espacio
a través de los mecanismos de circulación
Facundo Sebastián Jorge 263
María Noel Lapoujade: pensamiento imaginativo y creatividad
Celina A. Lértora Mendoza 269
Los Wichí, una antropología diferente
Rosa María Longo Berdaguer 275
Lógicas de consumo. Estudios culturales a partir de Walter Benjamin
Clara María Marensi 280
La apropiación del cuerpo
Eduardo Minardi 286
Biología y ciencias sociales. Tres encuadres
Alejandro G Miroli 291
Dialéctica negativa: la filosofía obligada a criticarse a sí misma
sin contemplaciones
Carlos Federico Mitidieri 299
Técnica y praxis en el pensamiento de Carlos Astrada
Esteban Montenegro - Martín Prestía 305
***El ojo y el espíritu*:**
exploración con perspectiva dialéctica de un texto merleaupontyano

María Rita Moreno 311
Debates antropológicos en el estudio de la filosofía argentina contemporánea: traducción y transmisión de la `filosofía normalista´ y la `filosofía para la liberación´
Hernán Murano 317
"Temporalidad y Función Narrativa". Abordaje de Paul Ricoeur
Silvana Olivera 324
Sobre la crisis de la cultura y la sociedad de consumo en Hannah Arendt
Mariano Olivera
La conciencia desdichada: ¿permanencia o superación? Una lectura del problema de la fe en Hegel y Kierkegaard
Alejandro Peña Arroyave 329
La naturaleza humana como construcción social. El origen de la justicia como institución en la filosofía práctica de David Hume
Romina Pulley 349
No está muerto quien desespera. Kierkegaard y una antropología de la desesperación
Yésica Rodríguez 357
Teología protestante latinoamericana: historia y subjetividad frente a la crítica post-humanista
David Roldán 363
Wittgenstein o el retorno a la pregunta por lo obvio
Carlos Segovia 379
Espectralidad del hombre lobo del hombre
David Sibio 385
Encuentro/desencuentro entre culturas. Dos casos de prácticas ancestrales latinoamericanas
Corina Sosa - Patricia Pomatti 343
Aportes al estudio del concepto crítico de la técnica en la filosofía de Andrew Feenberg
Fernando Turri 394
Conocer al hombre: una vuelta a la ontología desde una hermenéutica y un realismo analógicos
Leandro Uhrig 402
***Destino* o *Redención*. Estudios de antropología filosófica en la "obra temprana" de E. Dussel**
Juan Matías Zielinski 409
Epílogo. Sobre Nexos entre estudios poshegelianos y la teoría crítica
Susana Raquel Barbosa 415
Resúmenes recibidos y contacto de los/as autores/as 420

Introducción

José Jeremías Castro
(Universidad del Salvador)

La VII edición de las Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica, que en esta ocasión se desarrolla en la Universidad Nacional de General Sarmiento, tiene su ya usual convocatoria desde la Cátedra de Antropología Filosófica de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. En esta ocasión particular, también en conjunto con el Programa de Investigación en Filosofía Poshegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

"Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social Poshegeliana. Cambios y continuidades", es el nombre, el título con el que se despliega una nueva consigna, pero que sin embargo, es concebida con la misma motivación y empuje de años anteriores. La posibilidad de propiciar un lugar como espacio de diálogo e intercambio entre diversas voces de la Antropología Filosófica, de la Antropología Social, la Antropología Cultural y la Etnografía -en sus diversas canteras- compone una polifonía que resuena con el eco de instituciones entre las que podemos mencionar a la Universidad Nacional de Cuyo, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Córdoba, la Universidad del Salvador, la Universidad de Morón, la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, el Instituto de Enseñanza Superior en Lenguas Vivas "Juan Ramón Fernández", la Escuela Normal Superior en Lenguas Vivas "Sofía Esther Broquen de Spangenberg, la Universidad Nacional de San Martín, la Universidad Nacional de Lanús, la Universidad Nacional del Sur, la Universidad Católica de Salta, el Instituto de Investigaciones Filosóficas-Sadaf y el Conicet.

Desde el establecimiento de este espacio, siempre temporal y constante en su emergencia, se dispone una voluntad de acción y apertura a difundir las investigaciones en Antropología. Con el objeto de favorecer el intercambio de experiencias, de posibilitar y fortalecer un tramado de redes entre la diversidad de expositores, invitados especiales, ponentes individuales y grupos de trabajo, se arroja y propone una consigna: la aproximación de un pensamiento crítico y filosófico de la Modernidad y la Contemporaneidad.

La tarea de introducirnos en la multiplicidad no es nada simple, sino más bien compleja, pero el objeto de esta introducción no es dar cuenta de cada uno de los elementos que componen el variopinto cuadro, que queda como obra y testimonio de lo acontecido en el encuentro al que nos referimos. Esto es una tarea que excede y con mucho a las posibilidades e intenciones de una introducción. Sin embargo, trataremos de brindar con el lector, al ofrecerle un comentario, siempre parcial, de los distintos trazos y pinceladas que hacen a esta composición.

Es de destacar que esta edición de las Jornadas de Antropología Filosófica está atravesada por una problemática que interroga tanto acerca de los desafíos contemporáneos de la Filosofía y la Antropología, como también sobre las preguntas fundamentales de las disciplinas. Aquí los nuevos problemas que irrumpen y emergen en nuestra contemporaneidad no dejan de estar en diálogo y problematizar la tradición.

Podemos evidenciar que hay un fuerte impulso que intenta descentralizar las matrices de la producción del conocimiento, en tanto se hace foco en Latinoamérica y Oriente. Encuentros y disrupciones con la tradición europea occidental dan cuenta de las tensiones epistemológicas y las posibilidades de subjetivación que no responden a las dualidades instauradas por la modernidad europeo-occidental. La emergencia de una relectura de la tradición indígena confluye en una vertiente ontológica que pone como alternativa al eurocentrismo lo amerindio.

El tratamiento de las posiciones descoloniales evidencia el posicionamiento crítico a la modernidad desde una clave latinoamericana para pensar nuevos interrogantes y tramas. La crítica estético-política a la nueva colonización se hace presente en trabajos que recorren los caminos de un arte situado y pensado desde los márgenes, la calle, y la opción por los restos.

La presencia de lecturas que traen a escena personajes fundamentales del pensamiento argentino, en perspectiva crítica, permiten subrayar la posición descentralizada a la historia y a la tradición hegemónica del pensamiento. Así grandes pensadores como Oscar del Barco y Carlos Astrada, entre otros, ofrecen una clave de exploración y alternativa para el pensamiento.

Es de destacar de igual manera, siguiendo con la opción descentralizada, que el pensamiento oriental se hace presente en el tratamiento de figuras de nuestra contemporaneidad más inmediata como la Byung-Chul Han. Y con el mismo impulso y

orientación, se ponen en juego problemáticas contemporáneas desde la mirada del budismo.

Sin embargo, no falta lectura y tratamiento de autores clásicos. Podemos encontrar que tanto desde la antigüedad hasta la contemporaneidad europea, se hacen lecturas que van desde el análisis de nociones fundamentales del pensamiento griego, relecturas de obras fundamentales como el *República* de Platón, hasta problemáticas fenomenológicas en Heidegger o Merleau-Ponty.

El eje conflictivo que se establece en las críticas de la contemporaneidad a la técnica y al capitalismo atraviesan la relectura de autores como Karl Marx, Hannah Arendt, Walter Benjamin o Jacques Derrida, para evidenciar las lógicas de consumo y los efectos ontológicos de mecanización de lo sensible. La preocupación por pensar el estatus de la técnica para las nuevas configuraciones ontológicas también pone en juego un repensar las posibilidades técnicas desde un pensamiento no pesimista respecto de ella. Así se realiza una crítica que abre posibilidades de aproximación a un pensamiento que da cuenta de los cambios de paradigmas tanto desde las lógicas no-binarias, hasta las nuevos tipos de apropiación del cuerpo

Repensando la crítica a la modernidad y las posibilidades de una liberación ontológico-política, se abren múltiples alternativas en el campo del pensamiento y la producción.

Ya para concluir y dar apertura, no queremos dejar de mencionar el aval Académico de la Universidad Nacional de Mar del Plata, la Universidad Nacional de Lanús, la Asociación de Estudios Americanos, la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, el Consejo Regional Buenos Aires (AadIE-BA); y el auspicio del Ministerio de Cultura – Presidencia de la Nación.

Presentación

Patricia Dip
Universidad Nacional de General Sarmiento - Conicet

Si la pregunta kantiana por la esencia del hombre abre el horizonte teórico de la antropología filosófica, la respuesta esgrimida en la *Esencia del cristianismo* lo extiende hasta el infinito, el hombre no es un animal, pues los animales no tienen religión. De esta manera Feuerbach inicia un camino que no solo recupera el joven Marx al comprender al hombre como "ser genérico", sino que también continuará Freud en sus escritos culturales al otorgarle al paradigma religioso las características que definen todo fenómeno cultural, su sentido "ilusorio". La ilusión de la religión aleja al hombre del reino animal y lo constituye en objeto de análisis de la sociología y la psicología. La esencia del hombre es resignificada por la historia de sus transformaciones y la antropología filosófica recoge en su ámbito de investigación cuestiones nuevas al entender que el problema de lo humano, la conciencia del género, se identifica con la historia.

En el marco de la edición de las VII Jornadas de Antropología Filosófica, estas cuestiones son tomadas como punto de partida para discutir el desarrollo de la antropología social como crítica de los conceptos de naturaleza, cultura y humanidad así como también la crítica a la visión eurocéntrica del surgimiento de la antropología filosófica como disciplina. La colonialidad del saber es denunciada en clave antropológica a partir del ejercicio de la sospecha iniciado por Marx, Nietzsche y Freud. Múltiples abordajes son presentados con el objeto de incorporar discusiones vinculadas a la ontología y la epistemología de las prácticas tecnológicas, las lógicas del consumo, el nacimiento de un nuevo concepto de trabajador en los contextos actuales de trabajo donde predomina la tecnología, el restablecimiento de la noción de comunidad en el marco del sistema capitalista, el análisis de la comunidad wichí del noroeste de Argentina, la problemática de la antropología de la emergencia, la noción de ciborg en tanto figura híbrida tecno-humana, entre otros.

Las distintas perspectivas de análisis asumidas con el objeto de discutir los orígenes, alcances y límites de la antropología filosófica se enmarcan en el tránsito de la modernidad filosófica al pensamiento contemporáneo a partir de la confrontación con la noción de subjetividad esgrimida por la filosofía de la conciencia. Esto explica la introducción de cuestiones tales como el análisis kiergegaardiano de la desesperación

en términos de alienación, la relación entre materialismo dialéctico y hegelianismo, el pasaje de la noción de hombre a la de no-hombre en los escritos de Oscar del Barco, las vinculaciones entre Marcuse y Hinkelammert, los análisis de la antropología filosófica en términos de reconstrucción de la simbólica latinoamericana en la obra temprana de Dussel y el cuestionamiento del concepto de persona enmarcado en la metafísica de la personalidad.

En suma, la discusión del discurso de la antropología filosófica se realiza teniendo en cuenta aspectos metafísicos, ontológicos, hermenéuticos, epistemológicos y técnicos tomando en consideración autores de diversas procedencias teóricas, desde Heidegger a Marx, pasando por Adorno, Foucault, Weil, Weber, Castoriadis, sin abandonar a los latinoamericanos como Dussel, Agoglia, Martí o Del Barco. Esta diversidad de temáticas y autores pone en evidencia la multiplicidad de cuestiones que constituyen en la actualidad el infinito discurso de la antropología filosófica.

La Deconstrucción del Cristianismo en el siglo XXI
La corporalidad: símbolos, metáforas y perplejidades

Claudia Ábalos - Marcelo Lobosco
Universidad de Buenos Aires

La problemática de este Congreso nos mueve apensar, reflexionar, desde dónde leemos la corporalidad, desde la tradición de la Torah Hebraica, desde el Acontecimiento Cristiano, o la tradición griega y nos hace repensar la relación entre la conciencia y el cuerpo la res cogitans y la res extensa en el sentido cartesiano y sus influencias en la modernidad y en la cultura actual.

Situándonos desde la exegesis y la hermenéutica en el pasaje bíblico queda expresado que el hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del nombre de cada uno, que significa la individualidad irreductible: "Yo te he conocido en tu nombre" (Éxodo 33, 12 y 17)

Coincidimos con el filósofo Enrique Dussel en que: "En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elaboró una dialéctica original entre la ′carne′ (basár) y el ′espíritu′(rúaj), que le permitió mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra: néfesh. Néfesh significa sustantivamente ′garganta′ (Jonás 2,6), y por una transmutación metonímica designa igualmente el ′suspiro′ o la ′respiración′. Es el ′deseo′ o el ′apetito′" (Proverbio 12,10; 13,2); pero, aún más, es la misma "vida", "el ser viviente" (I Reyes 3,11; 19,10; II Reyes 10,24), y por ello está en relación con la sangre (principio de vida) (II Samuel, 23,17). Llega a contener el sentido del "yo viviente": Mi néfesh bendice a Yahveh (Salmo 103)[1]. Mi néfesh suspira y languidece en la casa del Señor (Salmo 84, 3).
Entonces Yahveh-Dios modeló al hombre con barro del suelo , y sopló en su nari z un aliento viviente y el hombre llegó a ser una néfesh (= un ser viviente) (Génesis 2, 7)"[2].

---

1 E. Dussel, *El humanismo semita,* Eudeba, Buenos Aires, 1970.
2 Ibídem

Para la revolución cultural del siglo XIX, el cuerpo es flujo de pulsiones y no una mera anatomía (Castoriadis), en el imaginario instituido de esa realidad histórica social la construcción de cuerpo refería a una mirada orgánico-mecanicista.

A partir de los desarrollos sobre la pulsión y del deseo Freud deconstruye la lógica del cuerpo, como mirada exclusivamente anatómica, que era el cuerpo hasta entonces conocido. Es decir que a partir de la conceptualización de la "conversión del órgano" aparecen nuevos territorios: la pulsión y el deseo, que imprimen al cuerpo pluralidad de significados de textualidades.

A propósito del mismo proceso histórico destacamos la expresión de Le Bretón: "El cuerpo no es una cosa, una sustancia o un organismo, sino una red plástica contingente e inestable de fuerzas sensoriales, motrices y pulsionales, o mejor aún, una banda espectral de intensidades energéticas, condicionada y dirigida por un doble imaginario: El imaginario social y el imaginario individual"[3].

Decir que el "cuerpo se hizo verbo" implica una antropología que muestra en un mismo territorio la integración del soma y del deseo, del apetito y del soplo del espíritu es decir del ser viviente, de los procesos singulares e históricos sociales.

Cuerpo, entre símbolos y metáforas

Como afirmamos en el texto: Corporalidad, representación y producción de sentido[4]:

"Cuando hablamos del *cuerpo* no lo vamos a hacer desde la dicotomía cartesiana cuerpo-alma, desde el soma médico, como un conjunto de órganos, lo vamos pensar como anclaje de los procesos de subjetivación, como movimiento, pulsión y apoyatura del deseo, como soporte del vínculo en su expresión de relaciones individuales, lazo social, como creado-creador y como ligadura con lo trascendente. Es en este proceso que la carne se transforma en cuerpo".

Cuando hablamos de la *corporalidad* nos referimos a un entramado, a un conjunto de significaciones, donde carne, percepción, imagen, representación social y espiritual adquieren significado, diferentes volúmenes y texturas diversas.

---

[3] Le Bretón, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva visión, 1990.

[4] Abalos, Claudia y Lobosco, Marcelo, "Corporalidad, representación y creación de sentidos", en Rochetti, Cristina, *Filosofía, educación y subjetividad,* Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2015.

La corporalidad entonces, desde esta perspectiva, es un texto, un lenguaje donde se enlazan, despliegan producen y crean sentidos, el lenguaje del cuerpo va armando y deslizando diferentes contradicciones. Las palabras, los gestos nombran e intentan ocultar lo que el cuerpo muestra en forma de presencia sigilosa y a veces desbordando hacia el afuera emociones y significaciones que se ocultan en diferentes máscaras.

En cuanto a lo constitutivo el *cuerpo en movimiento* con su impulso vital, da cuenta de procesos primordiales perceptivos-reflexivos y nos remite a los orígenes, a las marcas originarias en cuanto a la constitución de la subjetividad. El psiquismo funda la carne en cuanto corporalidad y a su vez el cuerpo es apoyatura de los procesos fundantes del psiquismo, en tanto núcleos indentitarios individuales no sustancial y de los lazos vinculares. Desde el comienzo, el cuerpo está signado por el movimiento y esto adquiere una gran importancia en relación al ámbito de lo representacional y al vínculo con la alteridad. Este movimiento vital da cuenta de un programa de acción hacia donde se dirige la intencionalidad en su doble aspecto, el de la conciencia y el de la lógica del inconciente logrando establecer un núcleo subjetivo y una trama relacional.

El cuerpo en movimiento aparece, originalmente, como escenario del proceso perceptivo-reflexivo en sus diferentes aspectos, enlazando sensaciones cenestésicas, ver, oír, tocar, gustar, con impresiones afectivas conjuntamente con el rudimento del razonamiento presente desde los orígenes. El cuerpo con su impulso vital aparece entonces como un criterio ordenador del universo material en términos humanos al permitir, transformar y crear una nueva realidad tanto psíquica como social. Este movimiento vital propicia el encuentro como acontecimiento inagural que constituye el núcleo irreductible individual y arma el vínculo.

En este acontecimiento inaugural lo perceptivo tiene un papel primordial, - como actividad psíquica va dando lugar a las representaciones mentales, a las fantasías, que adquieren configuración de imágenes. El infantes va configurando la imagen de su cuerpo en especularidad con los otros y consigo mismo, en este juego identificatorio y reflejo se logra una representación del propio cuerpo. Este desarrollo es descripto por el psicoanálisis como el estadio del espejo, el niño en este proceso especular, reflexivo va configurando la imagen de su cuerpo como momento clave de la formación de su crecimiento. *La imagen corporal* es la posibilidad que tiene el ser humano de poder representar el propio cuerpo, y esta imagen está conformada por un itinerario, la historia personal en sus diferentes momentos constitutivos, por el contexto familiar y social. Es un

proceso en constante transformación, supone las huellas del pasado, el presente lo conciente e inconciente.

"La imagen corporal es el anclaje subjetivo de la corporalidad donde se haya impreso "lo propio"….por ejemplo mi dolor…. Estas imágenes van conformando un mapa del cuerpo que destaca sus marcas, sus huellas, como una guía de bolsillo que guarda las señales de la propia ruta vital"[5]. La representación de la imagen corporal, es síntesis y memoria inconsciente de nuestras vivencias; representa las emociones, lo orgánico-pulsional, las percepciones, los vínculos, el contexto y lo social; estas marcas o atravesamientos constituyen la corporalidad.

En este sentido podemos decir que "el cuerpo es el territorio donde se devela la imagen del sí mismo, el escenario del encuentro con el otro y con los otros, el espacio productor de acciones y sentidos en el conjunto social".

Entre cuerpos y perplejidades

Desde nuestra hermenéutica crítica que produce un nuevo sentido a la tradición heredada nosotros pensamos que la corporalidad provoca una nueva lectura, cuestión que nos produce preguntas y perplejidades en las manifestaciones histórico-sociales (y del cuerpo) descripta por el teólogo y filósofo Juan Carlos Scannone (SJ)[6] y del filósofo P. Ricoeur[7].

Perplejidades histórico-sociales, actuales que nos mueven a pensar en el exceso de violencia real y simbólica, la impunidad que nos muestran los cuerpos que no encuentran refugio, que caen de las balsas, los cuerpos abandonados a la desnudez, los cuerpos de los niños excluidos, muertos en el mar, cuerpos tirados al no-lugar, a un mundo que está lejos de ser una casa que propicia la hospitalidad, tal como mencionaba Derrida y expresa actualmente el Papa Francisco, "La casa de todos, una casa común"[8]. Este exceso de violencia no es producto de acciones aisladas e individuales surgen de un mecanismo de producción, de un capitalismo financiero que propone un doble discurso: una sociedad de transparencia que se metaforiza en un mundo histórico- social donde la

---

5 Matoso, Elina, *El cuerpo como territorio de la imagen,* Letra Viva, 2011.

6 Scannone , Juan Carlos (SJ), *El Papa Francisco y la Teología del Pueblo*, Razón y y Fe, Noviembre 2016.

7 Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, FCE, México, 1987.

8 Carta Encíclica Laudatio SI- *Sobre el cuidado de la casa común, d*el Santo Padre Francisco, 2015.

corrupción es una práctica cada vez más sedimentada, afectando el tejido social con una injusta redistribución de las riquezas, dejando cada vez más gente sin trabajo, es decir sin dignidad.

Conclusión

En esta línea proponemos una hermenéutica crítica de los cuerpos, recuperar el cuerpo que hace lazo para alojar, propiciando una ética de la convivencia humana posible de construir entre todos. Un mundo común como afirma la filósofa de Barcelona Marina Garces, que tenga en cuenta al otro en su dignidad independientemente de su credo, nacionalidad, etnia y situación económico-social. Como cristianos nuestra tarea será dar paso al kerigma, para que el Espíritu Santo, "que sopla cuando y donde quiere", sea el que propicie un lazo significativo con el otro dando lugar al encuentro con el Acontecimiento Cristiano ya que "el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" y en Él todo es amor y verdad. (Jn1, 14)

Bibliografía

C. Abalos y M. Lobosco, “Corporalidad, representación y creación de sentidos”, en C. Rochetti, *Filosofía, educación y subjetividad,*Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2015.

Carta Encíclica Laudatio SI- *Sobre el cuidado de la casa común,* del Santo Padre Francisco, 2015.

C. Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires, 1996.

E. Dussel, *El humanismo semita,* Eudeba, Buenos Aires, 1970.

El libro del Pueblo de Dios. *La Biblia*, San Pablo, Buenos Aires, *2013.*

D. Le Bretón, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva visión, 1990.

M. Lobosco, Adhesión E. Dussel, *El malestar de la Filosofía*, Biblos, Buenos Aires, 2014.

E. Matoso, *El cuerpo como territorio de la imagen,* Letra Viva, 2011.

F. Ortega, “Prólogo de”, en Avenatti de Palumbo, *La libertad del Espíritu*, Ágape, 2014.

P. Ricoeur, *Del texto a la acción*, FCE, México, 1987.

J. C. Scannone (SJ), *El Papa Francisco y la Teología del Pueblo*, Razón y y Fe, Noviembre 2016.

Cuerpos colonizados y estética de los márgenes: restos del pensamiento contemporáneo del Caribe en Glauber Rocha

Carlos Aguirre Aguirre
FCPyS-Universidad Nacional de Cuyo

Firmino, uno de los protagonistas del filme *Barravento* de Glauber Rocha, vuelve a la aldea de pescadores para subvertir el buen orden aparente. Para eso, corta la vieja red de pesca. Después le dice a Cota, su amante, que lo hizo para que las cosas mejoren. Le señala que tiene un buen corazón, pero que los pobladores tienen que sentir hambre para que el estómago duela mucho y que cuando la herida sea bien grande todos puedan gritar juntos. Cota le dice que la aldea se llenará de desgracia porque ya no podrán comer pescado. Firmino le expresa que su sufrimiento nadie lo ve. Los vínculos entre los personajes de la película se desdoblan y los cuerpos entran en escena como una dimensión de la imagen fílmica en la que se entreteje la vulnerabilidad existencial y material del colonizado. De hecho, desde los primeros planos de la película hasta el final el cuerpo constituye un elemento que nos muestra la tensión entre la atmosfera psíquica**-**conflictiva del mundo colonial y las manifestaciones de la cultura popular afrobrasileña.

Parafraseando a Carlos Ossa, la imagen fílmica de Rocha elabora un contrato social que carece de sentido pues sus personajes, como se aprecia en *Barravento* pero también en su filme *Deus o diabo na terra do sol*, son los restos los restos abyectos de una patria que ha convertido a los cuerpos colonizados hambrientos y pobres en patíbulo (Ossa, 2013: 180). Este examen creemos que puede hacerse extensivo a la crítica que Rocha desarrolla en su ensayo *Eztetyka da fome* (Eztetyka del hambre) (Rocha, 2011). Dicho de otra manera, no se trata de pensar al hambre como un dato técnico al estilo de los análisis cientificistas sobre la pobreza en América Latina sino como un elemento medular que se instala en la misma forma de decir. En la textura misma de la escritura crítica y visual. Como apunta el crítico de cine Ismael Xavier, el hambre "como un elemento (…) de la cual se extrae la fuerza de su expresión, en un extratagema capaz de evitar la simple comprobación pasiva (somos subdesarrollados) o el enmascaramiento provocado por la imitación del modelo impuesto (que a la inversa declara nuevamente, somos subdesarrollados)" (Xavier, 1983: 9, citado por Avellar, 2002: 113). El hambre, por lo mismo, es lo que permite la puesta en escena del cuerpo y lo hace a sabiendas de que en el cuerpo que ha sido

colonizado no se configura de manera particular -como si el hambre fuera un complejo universal que encuentra configuraciones particulares bajo el colonialismo-, sino que forma parte de su existencia por relaciones de dominación históricas que tienen como resultado el colonialismo. En *Eztetyka da fome* se lee “El hambre latino, por esto, no es solamente un síntoma alarmante: es el nervio de su propia sociedad” (Rocha, 2011: 31).

Ahora, ¿cómo podemos pensar al cuerpo colonial desde la idea de hambre que nos propone Rocha? Podemos entretejer algunos problemas desde los procesos coloniales de subjetivación del cuerpo, donde lo que se refiere a su interrelación simbólica con el entorno es modulada en una situación de sujeción y dominación completa. Nos referimos a los designios sobre el cuerpo que el colonialismo moderno articula.

El cuerpo negro o indio entró bajo la rúbrica colonial como objeto de apropiación, rapiña, violencia, silencio, y también de temor cuando se trata de la posibilidad siempre amenazante de su insurrección. Tales imaginarios son los que dieron sustento la idea del “continente caníbal”, que en la literatura colonial fue llamada el “continente negro”, la que vino a reafirmar y justificar el ejercicio de clasificación racial y fenotípico de los cuerpos sostenido el repertorio ideológico de la colonización. Esta “negrofobia ilustrada” se potencia con el miedo que dejó la rebelión contracolonial de esclavos negros en *Saint Dominque* entre los años 1791 y 1804, mejor conocida como la Revolución haitiana. Así, a nuestro modo de ver, el hambre meditada por Rocha es gestora de un encuentro entre la historia cultural y política del colonialismo, pero se vincula de manera más profunda con lo que puede ser una analítica de la alienación colonial. El cuerpo hambriento, es el cuerpo fatigado, pero también él cuerpo que, siguiendo a Rocha, instala la novedad histórica. Rocha apunta que, “solamente una cultura del hambre, minando sus propias estructuras, puede superarse cualitativamente: y la más noble manifestación del hambre es la violencia” (Rocha, 2011: 33). El llamado de Glauber no puede ser más claro: mientras que el cuerpo hambriento no tome las armas es un esclavo.

Ahora bien, si pensamos la puesta en marcha de una analítica de lo modos culturales e ideológicos que instituye el colonialismo moderno en Latinoamérica que se vincule con el tema el hambre, pero también con lo que llamamos una estética de los márgenes en el caso de Rocha, el pensamiento contemporáneo del Caribe aparece como un antecedente promisorio. No sólo porque el Caribe es la zona que ha sufrido con más agudeza las consecuencias de lo que las últimas décadas el pensamiento social y filosófico latinoamericano ha sistematizado bajo el término de “colonialidad”, sino también porque en las cavilaciones de los martiniqueses Frantz Fanon y Aimé

Césaire el problema del cuerpo colonizado aparece como una constante desde la que se desprenden algunas vetas teóricas para entender la complejidad del colonialismo. Veamos algunas intervenciones de Césaire y Fanon sobre el tema de la alienación y la desalienación de los cuerpos para de ahí entretejer relaciones de vecindad con Rocha.

En la lectura de Fanon de *Piel negra, máscaras blancas* sobre la alienación colonial, la intersección entre el tema de la piel negra y la problemática de la temporalidad reconoce en el cuerpo el sitial de una política emancipatoria que pueda destruir todo el sistema colonial En el régimen de representación irracional que el mundo blanco trama sobre el colonizado, el cuerpo negro evocado no sólo teje la imagen negativa dentro de la sociedad, sino que también encarna un espacio que antagoniza, curva y altera la cadena jerárquica de significados que impone el colonialismo y la colonialidad. Acá ultimo el tema de la temporalidad aparece por una necesidad desesencializar el pasado y tematizar fraternalmente las correspondencias históricas que se asumen en el presente. Como apunta Fanon: “Estarán desalienados aquellos *negros* y blancos que habrán rechazado dejarse encerrar en la Torre sustancializada del Pasado. Para muchos otros *negros*, la desalienación nacerá, por otra parte, del rechazo de tomar la actualidad como definitiva” (Fanon, 2009: 187). El énfasis de Fanon, justamente, está puesto en desarticular un anclaje histórico que puede resultar estéril para la práctica descolonizadora. Por lo que afirma Fanon: “No soy prisionero de la Historia. No debo buscar allí el sentido de mi destino. Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención de la existencia” (Fanon, 2009: 189).

El enfoque deleuziano sobre el cine de Latinoamérica nos permite pensar una posible articulación entre la temporalidad fanoniana y lo que podríamos llamar el estado *en trance* del cuerpo colonizado que propone la imagen fílmica de Rocha. Gilles Deleuze aclara que en el realizador brasileño el pueblo es resignificado en su estado larvario, autoafirmativo, diverso y desalienante. Por consiguiente, la imagen de Rocha se distancia de aquella visualidad prefigurada por Occidente en la que las identidades culturales son organizadas según el esquema unilineal de la modernidad. Esto funciona a tal punto, que para Deleuze Rocha es un cine del acto de habla que desarticula las fabulaciones colonizadoras. Ejemplo de esto son los filmes *Deus o diabo na terra do sol* y *Terra em transe* donde se le arranca a lo invivible un acto de habla que configura múltiples enunciados capaces de elevar a la miseria hacia una extraña positividad en la que el pueblo se encuentra en un estado de trance (Deleuze, 2012: 294). Nuevamente volvemos a *Eztetyka da fome*. Si el hambre efectúa una torsión en los cuerpos también lo hace su devenir en el presente colonial. Apelando nuevamente Fanon, los cuerpos no se pueden enfrascar en las determinaciones del

pasado, en la esclavitud de sus padres, en la deshumanización pretérita (Fanon, 2009: 189). En el presente colonial aparentemente un acontecimiento atropella a otro. Un cuerpo atropella a otro como en *Eztetyka da fome* donde una palabra atropella a otra de manera encendida. En la imagen esto se constata en *Terra em transe* y en *Der leone have sept cabecas* pues en ambas películas se diagrama una crítica cultural-antropológica donde la amalgama corporal afro-india-mestiza expresa la compleja trama temporal de la sociedad colonial. El presente en *Terra em transe* recrea lo popular transgrediendo los límites impuestos por la patria sagrada del populismo brasileño. En *Der leone have sept cabecas* se manifiesta la compleja trama lingüística de la sociedad colonial y se establecen similitudes entre las diversas naciones colonizadoras cuando se ve a un hablante con acento italiano hacer de norteamericano y a un francés haciendo de alemán (Shohat & Stam, 2002: 198). Acá, el lenguaje cristaliza los diversos ritmos temporales "no homogéneos" que le subyacen al régimen colonial, tal y como lo hemos visto en Fanon. En consecuencia, los cuerpos en Rocha se desplazan y se (re)definen cultural e históricamente. Se desalienan.

En la escritura de Césaire nos interesa mostrar la posibilidad pensar una política activa del cuerpo alterizado. Los versos de Césaire en *Cuaderno de un retorno al país natal* describen el escenario físico y material menoscabado de la Martinica en la que su autor nació. Entre los sitios que detalla Césaire está la calle de la Paja, donde la juventud del pueblo se deprava y el mar vierte sus inmundicias, sus gatos muertos y sus perros despanzurrados (Césaire: 1963, 43) y las casas junto a sus patios en los que reposa "la pesada imparcialidad del fastidio, distribuyendo las sombras sobre todas las cosas iguales" (Césaire: 1963, 41). El gusto del pensador por deslizarse en estos escenarios es matizado como un retorno hacia la conciencia trágica y el dolor miserable de la colonización. En esta atmósfera el cuerpo es afectivo e intenta politizarse como resistencia al colonialismo. Cuando se alude a la Navidad un conjunto de signos corporales viven en función de la textura comunitaria y liberadora que representa el micro-espacio del hogar. Césaire escribe que en la Navidad "no cantan únicamente las bocas, sino las manos, sino los pies, sino las nalgas, sino los sexos, y la criatura toda que se licúa en sonidos, voz y ritmo" (Césaire: 1963, 39). El hogar parece ser un lugar que no se integra a la vida agónica que puebla las calles y lo hace a sabiendas de que es un punto de fuga desde donde puede emerger la afectividad vibrante de las subversiones corporales. Un "cuerpo fulminado" como apunta Césaire (Césaire: 1963, 15).

Dicho esto, nos preguntamos, ¿de qué manera la agresividad enunciativa y fílmica de Rocha piensa las pulsiones del cuerpo colonial? Volvamos a *Barravento.* Firmino cree que el pueblo es tonto y cobarde. Vuelve, pero no de la misma manera

que Césaire en su retorno, sino que ansiando hacer explotar el misticismo que permanece intacto entre los habitantes. Los cuerpos vibran con el *candomblé* y entran en contacto enfrentándose, tocándose y besándose. Pero también sienten el hambre. Son cuerpos que profesan la carencia. Cuerpos que no saben cómo liberarse y por eso creen que la miseria cotidiana es mejor que el acto de rebeldía de Firmino. Romper la red desorganiza las pulsiones naturalizadas por la rutina endémica del pescador pobre. El poblador ya no tiene que comer, ya no tiene que pescar, ya no sabe cómo pescar. Pero tampoco sabe, o al menos no quiere saber, cómo alterar su destino. Cómo quebrantar las opresiones y torturas, las perversiones y dominaciones del dueño blanco, conquistador y colonialista de la red, y, ahora, cómo cerrar el hueco abierto en su estómago. En Rocha el hambre es la que ocasiona la violencia y las pulsiones mientras que en Césaire su vínculo feroz con la flora que convive y las maravillas de su tierra. Césaire apunta: “Sol-serpiente ojo fascinante de mi ojo y el mar piojoso de islas crujiendo entre los dedos de las rosas lanzallamas de mi cuerpo fulminado” (Césaire: 1963, 15). De esta forma que en ambos el cuerpo se convierte en un cuerpo social abriéndose hacia un vínculo feroz con la atmosfera colonial.

Nos atrevimos a partir de la idea de que en esta triada de autores las categorías de cuerpo, colonialismo y hambre forman parte de una misma problemática. Sus sensibilidades son comunes, tanto por una relación temporal, donde el tema del cuerpo se instala como una constante en estos autores anticoloniales, sino también porque los tres están meditando sobre la agresividad existencial a la que conlleva el mundo del hambre y el tema de la psiquis pulsional que emerge del violento tejido que es el colonialismo.

Bibliografía

AVELLAR, José Carlos. *Glauber Rocha*. Madrid: Cátedra, 2002.

CÉSAIRE, ÁIME. *Cuaderno de un retorno al país natal*. México: ERA, 1963.

DELEUZE, Guilles. La imagen-tiempo. Madrid: Paidós, 2012.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.

ROCHA, Glauber. *La revolución es una Eztétyka. Por un cine tropicalista*. Buenos Aires: Caja Negra, 2011.

SHOHAT, Ella, STAM, Robert. *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*. Barcelona: Paidós, 2002.

OSSA, Carlos. *El ojo mecánico: Cine político y comunidad en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Los cambios laborales en la sociedad del conocimiento y la información

María Cristina Alonso
Universidad de Buenos Aires-Facultad de Ciencias Sociales

En las últimas décadas del siglo XX, se plantean las nociones de sociedad del conocimiento y de la información, dado la presencia dominante de las tecnologías de la información y comunicación (TIC) y a una nueva forma de capitalismo denominada cognitivo. Entonces se debate en torno a estos conceptos observando sus diferencias con etapas anteriores del capitalismo.

El trabajo aborda los cambios laborales en los contextos actuales en donde predomina la tecnología dado que los procesos productivos descansan en la complejidad de la informática y el uso de la misma; se indaga sobre el nuevo trabajador, denominado informático, cognitivo. A su vez se señalan las características de la etapa anterior denominada sociedad industrial, *fordista*, y se marcan las singularidades pertinentes al trabajo.

Sociedad del conocimiento

El concepto sociedad del conocimiento plantea algunos interrogantes. Así, Castells se pregunta ¿Qué significa sociedad del conocimiento? , y responde que “en realidad todas las sociedades son del conocimiento, pues este es decisivo en todas las dimensiones de la organización social.” (2002) y sostiene que este concepto debe tomarse en forma más general.

Otra postura es la del autor Zukerfeld (2008) habla de las limitaciones sobre este tema, ya que en la época actual se presta atención al conocimiento en los procesos productivos, pero no quiere decir que no hubiera tenido presencia en otros momentos productivos. En la agricultura neolítica, el artesanado medieval o la fábrica fordista, el conocimiento tenía efectivamente una función tan importante como la que se le concede en la actualidad

Según estos pensadores el conocimiento siempre estuvo presente y también relacionado con los procesos productivos, pero ¿qué singularidad posee la etapa actual para definirla como sociedad del conocimiento?

Retomando a Castells, al referirse a la sociedad vigente dice que es una sociedad en donde la generación de conocimiento y procesamiento de información ha sido alterado por una revolución tecnológica basada en el proceso de información, la generación de conocimiento y tecnología de la información. Lo distintivo es que en estas últimas décadas se produjo un cambio similar a cuando se constituyó la sociedad industrial con la máquina a vapor y luego con la electricidad.

Castells sostiene que se constituye un nuevo paradigma en donde todos los procesos de la sociedad, de la política, de la guerra, del trabajo y la vida cotidiana pasan a verse afectadas por la capacidad de procesar y distribuir energía en forma ubicua en todas las actividades del ser humano. La tecnología en sí no determina, forma parte de un contexto social, institucional y cultural. Entonces cuando se hace referencia a la sociedad del conocimiento o la sociedad de la información se hace referencia a este paradigma.

A su vez tiene dos expresiones tecnológicas, por un lado internet que es el equivalente a la máquina a vapor y el motor eléctrico y por el otro, la ingeniería genética que permite recodificar los códigos de la materia viva y por consiguiente capaces de manipular la vida humana; es decir, se genera en la información doble revolución, genética y electrónica.

El autor asevera que estas transformaciones se dan en un contexto cultural, es decir aquel constituido por valores, costumbres y formas de organización social. Una vez insertado en la práctica social como energía infiere en la innovación y por lo tanto la creación de riqueza y por otro lado, en la creación de nuevas formas culturales.

Castells concluye que aunque Internet tiene su origen en el Ministerio de Defensa de Estados Unidos no tuvo una aplicación militar, y que los protocolos en que se basa Internet son en códigos libres, todos están en la red, se pueden bajar y utilizar por quien quiera.

Otra perspectiva sostiene “el conocimiento será cada vez más la base de los procesos sociales en diversos ámbitos funcionales de las sociedades. Crece la importancia del conocimiento como recurso económico, lo que conlleva la necesidad de aprender a lo largo de toda la vida” (Krüger, 2006).

Se observan otros rasgos diferentes a la sociedad industrial y estos hacen referencia a la sociedad del conocimiento.

¿Cuáles son esos rasgos?

> "En el ámbito económico se observa que los sectores de producción de bienes pierden importancia en la estructura económica a favor del sector servicios. Más concretamente, crece la importancia de los mercados globalizados de divisas, de finanzas y de capitales frente a los mercados de productos. Además, la estructura ocupacional cambia radicalmente a través del crecimiento de las categorías profesionales altamente cualificadas y la disminución de las categorías menos cualificadas. Y dentro de las empresas, crece la relevancia de tener sistemas adecuados de gestión del conocimiento" (Krüger, 2006).

Se da un desplazamiento de los conocimientos científico-tecnológicos hacia un lugar central como medios de producción, como insumos y los productos que se obtienen permiten resolver problemas, o beneficios para algún grupo humano.

De lo expuesto se percibe entonces que las personas muy calificadas por sus habilidades y conocimientos tienen un valor económico agregado y se observa que los procesos económicos tienden a la explotación de esas habilidades y conocimientos desplazando a la mano de obra que no posee estos recursos.

Se puede afirmar que estos procesos repercuten y transforman las relaciones sociales, económicas y culturales debido a las aplicaciones del conocimiento junto a las tecnologías.

Capitalismo cognitivo

En relación a este concepto, existe un consenso entre diversos autores como Negri, Lazzarato, entre otros, que definen la época actual como de capitalismo cognitivo. Así Fumagalli (2010, p. 21) plantea:

> "La modernidad comienza en la década de los 90 cuando se configura las características del capitalismo cognitivo y supone la salida de la crisis del paradigma fordista-taylorista "[1].

---

[1] Modelo del trabajo que se caracteriza por la rigidez organizacional, la estandarización de los comportamientos sociales y una visión del trabajo centrada en una división de tareas articuladas en funciones organizacionales controladas a través del sistema de normas; definición propia en base a diversos autores.

Taylorismo: método avanzado de control del capital sobre el trabajo, mediante un control riguroso de todas las tareas que el trabajador realiza (…), de la apropiación del know-how de los operarios y posterior sistematización mediante los métodos de organización científica del trabajo

A su vez para Vercellone (2011) la idea del nacimiento de un capitalismo cognitivo se le adjudica al economista Enzo Rullani cuando expresa “la necesidad de unir la producción de valor económico a la producción de conocimiento” en el sentido de que el trabajo genera conocimiento y a su vez este genera un valor. En tal sentido el conocimiento es un valor más.

Según este autor la economía actual está basada en el conocimiento, de ahí el concepto de capitalismo cognitivo, en donde capitalismo expresa lo fundamental del sistema capitalista, la extracción de plusvalía, y cognitivo a raíz de la nueva naturaleza del trabajo y de la estructura de la propiedad sobre la cual se basa el proceso de valorización (Vercellone, 2011, p.11).

El trabajo en la sociedad del conocimiento

El autor F. Piñero (2004) plantea una especialización flexible en torno al trabajo, que depende fuertemente de las nuevas tecnologías de la información. La utilización intensiva de máquinas herramientas controladas automáticamente permite la producción de bienes en pequeña escala y se adapta a los cambios en la demanda. Entonces el trabajo se desarrolla en donde los medios de producción son la tecnología digital y esta a su vez demanda a los trabajadores destrezas comunicativas vinculadas con las competencias adquiridas.

A su vez, el capital debe lograr que el trabajador se involucre y así capturar los conocimientos y los tiempos de vida a su vez que estos se interioricen de los objetivos de la empresa mediante una “prescripción subjetiva” para que le permita a este sujeto cumplir con las obligaciones y moverse entre todos los proyectos pertinentes (Alonso, 2015).

(…), consigue elevar la productividad del trabajo: F. Piñero Http://www.umed.net/co.visitado 31-7-13

“La cadena de montaje de Ford sigue después del taylorismo. El fordismo tiene los rasgos siguientes: a) al gesto obrero, reducido a movimientos elementales por la administración científica, se somete a cadencias reglamentadas; b) la normalización de las plazas de piezas de las herramientas y de productos da paso a la producción en grandes series; y c) el entorno salarial y de consumo son trastornados por la generalización de la producción masiva”. Coriat, (1994) citado por L. A. Bellon Álvarez, “Del fordismo a la acumulación flexible. Comparaciones y críticas a las diferentes formas de producción”, Mercados y Negocios, Vol. 14, Año 7 Julio-Diciembre 2006.

Aunque existen acuerdos en considerar al trabajo informacional como creativo, se producen procesos de descalificación y precarización (Vercellone, 2008) (Fumigally y Morin, 2008).

Es decir que mediante estos procesos de implicación y de ajuste a la subjetividad, se lleva al trabajador a aceptar remuneraciones más simbólicas que materiales en nombre del reconocimiento de sus capacidades personales.

El capitalismo del siglo XX

El siglo XX se caracteriza en lo económico por la importancia que adquiere la industria metalmecánica, entre ella la automotriz[2] siendo el símbolo de este proceso el Ford T de 1908. Dio origen a la necesidad de aumentar la producción, lo que condujo a la aplicación de un nuevo modelo productivo basado en la cadena de montaje en serie en donde los operarios ensamblaban piezas que eran transportadas en cintas de movimiento continuo (Piñero, 2004).

Castel (2004) denomina a este período como *fordismo* en donde se da una articulación entre la producción en masa y el consumo masivo, es decir que el énfasis estaba puesto en estos dos factores.

Con el aumento de la productividad dado, la incorporación de la cadena de producción produjo cambios en la vida en su conjunto, desde la organización de las viviendas y las fábricas.

Castel también observó una nueva relación entre salario, producción y consumo (p.338) y es a partir de Ford que el modelo de consumo estaba integrado a la producción. "Esto bastó para que grandes estratos de trabajadores pudieran dejar esa zona de extrema miseria inseguridad permanente que había sido su situación durante siglos" (p.339).

El fordismo fue hasta mediados de la década de los setenta el modelo de producción de las sociedades capitalistas. La lógica de este sistema se apoya en los altos salarios que permiten vivir la vida de consumo de masas y que al mismo tiempo generen

---

[2] A fines del siglo XIX, en Estados Unidos los talleres industriales mejoraron en eficiencia, elevando el rendimiento de los obreros y sus remuneraciones, a partir de la implementación de los principios de la organización científica del trabajo. Para *profundizar esto se recomienda la lectura de* "El Fordismo" en Julio C. Neffa, *Los paradigmas productivos taylorista y fordista y su crisis. Una contribución a su estudio desde la teoría de la regulación,* Lumen- Asociación Trabajo y Sociedad, Piette-Conicet, Buenos Aires.

demanda de los productos. Esto fue posible pues había un Estado que contribuía a sustentar esta situación, se lo denominó Estado de bienestar. *Estado de Bienestar es un concepto político que tiene que ver con una forma de gobierno en la cual el Estado, se hace cargo de los servicios y derechos de una gran parte de la población.* Armando J. Camejo R. (2005).

Se observa por lo expuesto que hubo un marco político que permitió la alianza entre el Estado y el modelo de producción imperante, hasta la década de los 80 aproximadamente.

Por último Hobsbawn, habla de la revolución de los estilos de vida occidentales, se refiere al asentamiento del fordismo. Cuál es su explicación? Dice que en los estilos de vida tradicionales del capitalismo de la primera transición (el capitalismo "manchesteriano" que vemos reflejado en la obra de Dickens) siguen vigentes los modos de socialización del Antiguo Régimen: escasa regulación, un estado que es más bien árbitro que interventor, instituciones "de pobres", utilización del trabajo infantil, infraconsumo de las clases populares y una situación panóptica de la fuerza de trabajo.

Esta situación de la demanda obliga a abrir mercados mediante el imperialismo exterior, como en el modelo inglés: colonias, consumo ostentoso de la burguesía, e identificación de pobreza y trabajo. Para Hobsbawn, la revolución social es el fordismo, porque separa ambos términos.

¿Qué significa?

Al analizar los fundamentos del fordismo observa nuevas modalidades equidistantes a los anteriores modelos como negociaciones colectivas, incremento del consumo, estabilidad laboral y centralidad del trabajo en la vida social, que conlleva a formar un estilo de vida.

A continuación se presentan algunas características del trabajo informacional y del trabajo fordista.

Cuadro N°1- Características del trabajo informacional y el trabajo fordista

Trabajo informacional	**Trabajo fordista**
Jerarquización de conocimiento.	Estas derivaban de la organización científica del trabajo.
Negociación individual en relación al ingreso.	Se controlaba el ritmo, y había una vigilancia permanente.
Involucramiento con los objetivos de la	Obsesión por el rendimiento.

empresa.	
Prescripciones subjetivas.	Arbitrariedad de los patrones. Desprecio de los jefes.
Precarización laboral.	Se destinaba al obrero a tareas de ejecución. Todo lo que fuere reflexión, imaginación, decisión quedaba fuera de su alcance.
Fuente: elaboración propia	

A modo de epílogo se agrega que el trabajador informacional tiene como principal resultado flujos de stocks de información digital mediante la utilización de diversas tecnologías (Zukerfeld, 2013).

Por otro lado el trabajador fordista mediante la introducción del cronómetro en el proceso de trabajo, debía trabajar según los ritmos impuestos por el cronómetro. A su vez hay una separación entre trabajo rutinario y trabajo intelectual, este último se ubicaba en la gerencia.

Conclusiones

En este trabajo se trató de establecer que cada modelo laboral concebía un determinado trabajador en correspondencia con lo propuesto.

Con el aporte de algunos marcos teóricos se establecieron las peculiaridades de cada uno de ellos observando que la sociedad del conocimiento se asocia a un cambio de paradigma y que en la sociedad capitalista del siglo XX se percibe la relación entre modelo y estado, lo que produjo un cambio en el estilo de vida según autor citado.

Por último se percibe que en la sociedad actual el rol del conocimiento ocupa un lugar preponderante en las unidades productivas, entonces habría que pensar cuál es la identidad de estos trabajadores, lo cual amerita nuevas líneas de investigación.

Bibliografía consultada

María Cristina Alonso (2015), "Trabajo informacional y subjetividad", ponencia presentada en Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociológica, Alas-Costa Rica-2015, publicado en *Memorias del XXX Congreso ALAS*, Universidad de Costa Rica – ALAS (ISBN: 978-9968-9502-4-4), San José, Costa Rica, 2016. http://congresoalas2015costarica.ac.cr

Armando J. Camejo R. (2005), Crisis del modelo fordista o Estado de Bienestar en Venezuela. Reforma de la Ley Orgánica del Trabajo. 1989-2004, Gaceta Laboral V11 a 2 recuperado el 18-8-2016)
[www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S131]

Robert Castel (2004), "La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado, Paidós, Buenos Aires.

Manuel Castells (2002), "Cultura y sociedad del conocimiento: presente y perspectivas de futuro", ponencia[www.uoc.edu/culturaxxi/esp/articles/muntadas0502/muntadas0502.htm]

----------(1999) "La era de la información", Volumen 1: *La sociedad red*, Alianza, Madrid.

Andrea Fumagalli (2010), "Bioeconomía y capitalismo cognitivo, hacia un nuevo paradigma de acumulación", Traficantes de Sueños, Madrid.

E. Hobsbawn (2010), "Movimientos sociales y estilos de vida en la era de la fragmentación", Apuntes de clase, Bloque 1 – Fordismo, mercado y sociedad de consumo *{ www.ub.edu/geocrit/b3w-683.htm}*

Krüger Karsten (2006), "El concepto de 'sociedad del conocimiento", Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales (Serie documental de Geo Crítica) Universidad de Barcelona, Vol. XI, nº 683 (ISSN 1138-9796) [*www.ub.edu/geocrit/b3w-683.htm]*

Fernando J. Piñero (2004) "El modo de desarrollo industrial fordista keynesiano: características, crisis y reestructuración del capitalismo. Contribuciones a la economía" [http://www.eumed.net/ce/]

Carlo Vercellone (2011), "Capitalismo cognitivo", Prometeo, Buenos Aires.

Mariano Zukerfeld (2008), "Capitalismo cognitivo. Trabajo informacional y un poco de música", Nómadas N°28, Colombia: Universidad Central.

----------(2013) "Obreros de los bits. Conocimiento, trabajo y tecnologías digitales", Universidad de Quilmes. Bernal.

Praxis del vaciamiento del yo como condición para una ética transpersonal

Daniela Elisa Álvarez
Universidad del Salvador

Introducción

La atención nos permite dar cuenta de la singularidad, inaprensible por las categorías de sujeto e individuo. En el presente trabajo, se buscará establecer relaciones entre la atención y la iluminación tal como la plantea Han, en *Filosofía del Budismo Zen,* y Nishitani, en *La religión y la nada*, es decir, como un despertar a lo ordinario, desde la perspectiva del vacío. El objetivo es demostrar el carácter experiencial de la atención, algunas de sus posibles vías, y la imposibilidad de su transmisión por vía del lenguaje.

El problema del lenguaje y el despertar a la vacuidad

Las contradicciones que emanan del uso del lenguaje vienen de antaño en la historia de la filosofía. El concepto de atención no va a ser la excepción a la regla. Su propia etimología refiere a la acción de tender hacia. Esta tensión va a implicar al menos dos polos, uno desde donde se tense el arco con la flecha de la atención y otro representando el blanco hacia donde se apunta.

Por su parte, el caracter japonés (*kanji*) que designa la iluminación (*satori*) está compuesto por el radical de mente o corazón, inseparables en la mentalidad japonesa y designados como *kokoro*, y también va constar de otra parte que representa al yo mismo. El verbo satoru va a significar percibir, sentir, discernir, entender, comprender, atender, iluminarse, en otras palabras, es la acción a través de la cual el yo percibe la realidad a partir de su propio kokoro.

Ambos hacen referencia a un tender hacia, a un apetecer, que parece no superar la distinción sujeto-objeto, y que va en contra del desapego anhelado en la tradición budista. Si nos quedamos en lo que Nishitani llama el campo de la razón es imposible salir de dicha contradicción. En cambio si nos sumergimos en la vacuidad (*sunyata*), la atención ya no es un tender hacia sino un desaferrarse que nos va a permitir darnos cuenta de lo transpersonal, ámbito del yo verdadero. La vacuidad no está vacía de ser, sino que es una con el ser (Nishitani, p, 179). Satoru, en tanto mirar en la verdadera propia naturaleza solo se puede atisbar hundiéndonos en el vacío y resurgiendo como un no-yo que es más si mismo que nunca.

El objetivo del satori es la adquisición de otro punto de vista. No se trata de la comprensión intelectual de una verdad absoluta, sino de la praxis de un percibir diferente y ampliado. Fundirse en el vacío no implica perder la forma, puesto que, como reza el Sutra del Corazón, el vacío es forma y la forma es vacío. Lo que resulta de este vaciamiento es la mismidad desaferrada de sí misma.

Según Han, la iluminación es un despertar a lo ordinario, es una profunda inmanencia (pp. 42 y 53). “La expresión budista *nada sagrado* niega todo lugar extraordinario, extraterrestre. Formula un impulso de retorno al aquí cotidiano.” (Han, p. 43). No hay ningún más allá, ningún centro de poder, ningún fundamento. No hay una separación tajante entre lo manifiesto y lo oculto. “No hay ningún nivel superior de ser que se anteponga a la aparición de lo fenoménico. Su nada habita el mismo plano de ser que las cosas inmersas en la aparición. El mundo está enteramente ahí en una flor de ciruelo.” (Han, p. 31).

Nishitani utiliza el concepto budista de *samadhi* asociado a un estado de concentración completa que permite ver la cosa en su mismidad, es decir, en su propio terruño (Heisig, p. 282). La vacuidad es el terruño del ser. Para explicar el ámbito del propio terruño Nishitani recurre a las expresiones del “fuego que no quema”, “el agua que no moja” y “el ojo que no ve” (p. 171). Así como la acción propia del fuego es no quemar, la no-conciencia se conoce mediante el no-conocimiento “De la misma manera que la función esencial del ojo, ver las cosas, es posible por la mismidad del ojo -según la cual el ojo no ve al ojo mismo- y de la misma manera que el hecho de que el fuego queme las cosas es posible en virtud de la mismidad del fuego -por la cual el fuego no se quema a sí mismo-, también el conocimiento del sujeto se hace posible por el yo que no se conoce.” (Nishitani, p. 214) Comprender el yo objetivado no presenta mayor dificultad, en cambio, comprenderlo en su mismidad es imposible, puesto que siempre se cae en una nueva objetivación (Carter p. 142).

Si bien en el campo predicativo en última instancia siempre se desembarca en las arenas de la contradicción, el lenguaje del budismo zen, retomado tanto por Nishitani como por Han, nos alejan de las categorías substancialistas que rigidizan el pensamiento. El problema del lenguaje en tanto contradictorio ya no es un problema en el campo de la vacuidad, en donde todas las cosas son una y a la vez se diferencian por su singular fulgor.

Percibir desde un fondo vacío hace que las cosas se vean con un brillo especial. “La ejercitación del budismo zen hace, por así decirlo, que el corazón ayune, hasta que se le haga accesible otro ser, un ser que *es* sin apetencia.” (Han, p. 85). Prescindiendo del apetito se rompe el ver perspectivista, es *nadie* el que ve y que al mismo tiempo es mirado. La falta de perspectiva no alude a una cosmovisión

totalizante y objetiva del mundo, sino a una perspectiva que no es ni subjetiva ni objetiva, libre de toda aspiración y de toda tendencia. Siguiendo el punto de vista de la vacuidad sostenido por Nishitani, Han nos propone un punto de vista de nadie, que ve antes de la separación sujeto-objeto. “El vacío vacía al que mira en lo mirado.” (Han, p. 62). En la visión cotidiana del vacío tiene lugar una compenetración reciproca de las cosas. La vista iluminada, que mira desde el no-yo, ve brillar cada ente en su singularidad. (Han, p. 68). Superada la ilusión (*maya*) que da lugar a la distinción, la conciencia no dual que parte del vacío me permite dar cuenta de que todo es transitorio e impermanente.

Como no es posible encerrar completamente las experiencias del ser de la praxis budista en el lenguaje conceptual (Han, p. 11), tendremos que adentrarnos en las prácticas atencionales mismas.

Técnicas de vaciamiento de sí

El budismo zen se sirve de la meditación y de los koan como vías complementarias para alcanzar la iluminación. Los koan son dilemas paradójicos que exceden el pensamiento racional. Están diseñados para alcanzar un estado de concentración plena. La meditación es el ambiente propicio para desarrollar la intuición directa y llegar al despertar gracias al puntapié inicial que provee el koan. Ambos conceptos no tienen sentido fuera de la práctica.

Para poder echar luz al camino del despertar veamos *Las diez imágenes del buey y el boyero* que nos presenta Suzuki en su *Manual de Budismo Zen*. Si bien hay más de una versión, utilizaremos la del maestro zen Kakuan Shien (siglo XII) por ser la más difundida por la composición de los poemas que acompañan a los dibujos. La primera imagen se titula *Buscando al buey*. El boyero oye el rumor de la impermanencia encarnado en el canto de las cigarras. A pesar de no tener ninguna evidencia, el boyero va en busca del buey. En un segundo momento, *Viendo las huellas del buey*, ya no se trata de un mero rumor, sino que se tiene un rastro susceptible de ser perseguido. El reconocimiento del camino lo lleva a *Vislumbrar el buey*. Una vez más el sonido, proveniente esta vez del canto del ruiseñor, es responsable del hallazgo. El muchacho da cuenta de la unidad de todas las cosas y de la indistinción entre los seres. El buey es la metáfora del verdadero yo que se escurre entre la percepción del yo ordinario. *Capturando al buey* es el siguiente paso que se alcanza mediante la adquisición de hábitos que permitan mantener la mirada puesta en el buey que continuamente se escapa. Aquí la meditación cobra un rol preponderante. *Domando al buey* uno se autodisciplina. “La doma del yo profundo requiere una atención focalizada y un entrenamiento diligente.” (Carter, p. 128).

Doblegado por el látigo del boyero, el buey se convierte en su compañero. En este estadio ya no hay lugar para la representación ni la conceptualización. *Volviendo a caza en el lomo del buey* al son de la melodía armónica de la flauta, el boyero vive ahora el mundo en su plenitud. *El buey es olvidado dejando solo al hombre*. En realidad siempre fueron uno, "el buey es simbólico." (Suzuki, 2001, p. 70). La octava imagen representa la comprensión de la vacuidad en donde se da la *Desaparición tanto del hombre como del buey.* Ambos son olvidados y solo queda el vacío. "Todas las cosas se han desbaratado, han desaparecido, y con ellas toda posibilidad de pensamiento substancialista." (Carter, p. 129). La novena imagen nos ilustra la vuelta al mundo cotidiano de las formas. *Retornando a al origen y a la fuente* vemos la multiplicidad de manera más vivida y con un brillo sin igual. "(…) como observadores atentos nos hemos librado de nuestras antiguas formas dualistas de comprensión, las cuales, necesariamente, situaban los objetos allí fuera, distantes de nosotros." (Carter, p. 130). *Entrando a la ciudad con manos que bendicen* el boyero tiene ahora la capacidad de guiar a otro en su camino.

Creemos que la utilización del gerundio por parte de Suzuki no es arbitraria, puesto que denota una acción impersonal. La nada budista se opone a la interioridad. Ya no hay un adentro excluyente de un afuera. "El campo del vacío está libre de la coacción de la identidad."(Han, p. 65).

Hay varias disciplinas meditativas que conducen al despertar. Carter menciona el arreglo floral (*ikebana*), la ceremonia del té (*chado*) y las artes marciales (*budo*) como ejemplos de caminos de meditación (p. 137). El carácter *do* puede ser traducido como camino, como vía, incluso como modo. La práctica zen no hace énfasis en el que, ni en el para qué, sino en el cómo. No importante tanto la vía que se escoge, puesto que hay varias, sino la manera de transitar por dicha vía. Se tiene que dar un proceso de transformación, un cambio de posición que nos permita mirar desde el grado cero. Un ver sin ángulos no deja lugar para la esquicia de la mirada. "(…) el punto de vista de la vacuidad reúne lo que esta escindido en la conciencia ordinaria" (Heisig, p. 280). Ver desde mi propio terruño consistiría según Nishitani en ver lo que las cosas realmente son. Allí todo se funde en uno y, al mismo tiempo, mantiene su distinción.

Amor indiferenciador y afabilidad arcaica

Alcanzar la iluminación es reconocer que vivo en un sueño que parece verdadero. El despertar implica adquirir nuevos hábitos, ya que nunca volvemos a ser los mismos. Hay que dejar que el yo actúe como no yo. "Compartir la experiencia, comunicarse mente a mente o corazón a corazón, requiere adoptar la postura de un no yo." (Heisig, p. 292). Según Nishitani, el amor en sentido religioso solo puede estar

presente en la medida en que el otro no sea concebido como una mera proyección de uno.

El amor no diferenciado exige un previo vaciamiento del yo de sus propios apegos. “Odiar a los enemigos y amar a los amigos son sentimientos típicos del amor humano, pertenecen al campo del yo. El amor indiferenciador pertenece al dominio del no-yo.” (p. 108). Nishitani propone una ética del no-yo en la que el yo y el tú no se diferencien como resultado de una genuina compasión (*karuna*).

Mientras que una ética basada en los derechos y deberes responde al campo de la conciencia (Carter, p. 146), una ética sin yo se enraizada en el propio terruño, es decir, en el campo de la vacuidad.

La afabilidad arcaica que presenta Han también se arraiga en el vacío entendido como un medio de amabilidad. Esta se da siempre hacia un tercero y excede todo ámbito personal.

Referencias bibliográficas

Carter, Robert, *La Escuela de Kioto, una introducción*, Barcelona: Bellaterra, 2015.

Han, Byung-Chul, *La filosofía del budismo zen*, Herder, Buenos Aires, 2015.

Heisig, James, *Filósofos de la Nada*, Barcelona: Herder, 2002.

Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, Madrid: Siruela, 1999.

Suzuki, Daisetz Teitaro, *Manual of Zen Buddhism*, 2001.

Ecos materiales en el pensamiento de Hegel

Maximiliano Andiarena
Universidad Nacional de Mar del Plata

El espíritu ha conquistado el puro elemento
de su ser allí, el concepto.
G. W. F. Hegel

Muchos son los intentos de abordar el pensamiento hegeliano. La síntesis histórica que produce con el pasado junto a la clara conciencia que lleva de su sistema lo vuelve un autor completo. Una de las líneas de lectura contemporáneas plantea la problemática de seguir pensando después de Hegel. Esto implica dar cuenta de la crisis que genera la culminación y el acabamiento de su sistema. En el presente texto están desarrolladas dos miradas acerca de la apropiación y transformación conceptual que se realiza a partir de la *Fenomenología del espíritu* desde el marxismo. El trabajo presenta la elaboración crítica que se hizo de la tradición histórica en torno de conceptos como el de enajenación, extrañamiento y objetividad dentro del campo de materialismo dialéctico. La primera mirada parte de Ernst Bloch y su interés por mediar la práctica en la superación de la enajenación. La segunda acota el campo conceptual de la "enajenación" y la aproxima a la "alienación" desde Georg Lukács.

Los motivos de la *Fenomenología* y la superación de la enajenación

En *Sujeto-Objeto* de Ernst Bloch encontramos consignados tres motivos a la *Fenomenología del espíritu*. El primer motivo tiene que ver con el yo revolucionario que busca la emancipación civil. Con una mirada crítica hacia los residuos feudales en la sociedad, el punto focal se encuentra en el sujeto con conciencia individual, histórica y del espíritu del mundo. Este sujeto se enajena y rectifica en el contacto con los objetos, demostrando un crecimiento progresivo en los momentos en que ya no se comporta ante lo objetivo como algo extraño.

Enlazando la idea de un sujeto conciente con la de *homo faber*, Bloch indica que el segundo motivo refiere al yo activo en tanto que es productivo. Los motivos se derivan del racionalismo capitalista de los siglos XVII y XVIII, un capitalismo tardío que contaba con la potencia de un entendimiento matemático autónomo que no presentaba ningún tipo de resistencia al abordar la naturaleza. El objetivo científico

parece traducirse en la búsqueda de llevar un cálculo matemático sobre la circulación de mercancías, una "producción meramente matemática del contenido del conocimiento" (Bloch 1983:61). Es importante señalar que Hegel no la entiende en términos matemáticos y esto es a razón de que el contenido mismo de los fenómenos de la naturaleza se deja ver tras la crisis del racionalismo matemático-abstracto. La pura *ratio* con sus limitaciones es la que revela la artificialidad en la economía capitalista.

La escuela *histórico-romántica* es la que brinda el tercero de los motivos. Las matemáticas pierden terreno para pasar a ocupar en su lugar la razón histórica, que en su especificidad le pone un límite al cálculo. El tiempo histórico posee un movimiento propio que es el devenir, con cambios abruptos y no continuos asequibles al cálculo. Las fuentes de este motivo combinan al movimiento de fines de siglo XVIII del *Sturm und Drang,* que vierte una especie de *natura naturans* en el sentido histórico, al crecimiento racional, que advierte la identidad entre el método y el objeto, junto a la génesis de la realidad que va a concebir el sujeto como una substancia que se enajena, interioriza y organiza su propio reino.

La crítica que Bloch realiza sobre la pretendida superación del hombre de la enajenación apunta a la cercanía que presenta en la *Fenomenología del espíritu* el objeto en general y las formas de objetividad de la sociedad capitalista, deslizando conceptos como extrañación y objetividad, enajenación y objeto como sinónimos. El mundo automatiza la enajenación de un sujeto que sólo tiene lugar en su ser para sí.

El gusto del espíritu por la enajenación pura y simple de la enajenación marca que la naturaleza en conjunto – esa objetividad predominante- quede marcada meramente como el escenario abandonado de la historia pasada (Bloch 1983:97).

La conclusión es el confronte de Bloch con Hegel, contra su desencanto en la superación de la enajenación y en la ausencia de una *praxis* superadora. El autor marca a Hegel que superar el fenómeno fundamental de la sociedad capitalista no puede radicar en el saber filosófico, un sublime éter que requiere la desaparición del ámbito de la naturaleza.

"Enajenación" y "alienación"

Otra mirada que propone líneas de continuidad con el pensamiento hegeliano la tenemos en Lukács. Él, diferente de Bloch que vierte críticas realizadas por Marx en *La sagrada Familia* y los *Manuscritos económicos-filosóficos* como una cuestión propia de su edificio argumental, propone la aproximación a la *Fenomenología del espíritu* en

torno al concepto de objetividad mediante una ampliación del de “enajenación”. En Lukács “alienación” y “enajenación” se emparentan.

El período de Francfort y maduración en Jena nos devuelven una larga experimentación terminológica en el pensamiento de Hegel que impone la idea de que la superación de la inmediatez originaria se logra por la práctica social de los hombres. Así lo natural se sustituye por un proceso de formación creativo causado por el trabajo. Este, el trabajo, produce objetos sociales pero también transforma al sujeto humano, logra superar la inmediatez suprimiéndola y alienando al sujeto a sí mismo (Lukács 1970: 519).

Luego de indagar en las expresiones “enajenación” y “alienación”, Lukács rastrea los términos y afirma que son traducciones de *alienation*, un concepto propio de la economía inglesa, una forma de enajenación originaria de la libertad de las teorías iusnaturalistas del contrato social (Lukács 1970: 518). Hacia la filosofía el concepto le llega de Fichte, entendido como una posición del objeto que implica la razón “alienada”. Pero el nivel de generalización filosófica con que es utilizado en la fenomenología podría implicar un sinónimo de lo que Schelling llama “condicionamiento”.

Las raíces conceptuales conducen a que Lukacs distinga en el concepto de “alienación” tres niveles. En un primer nivel está la relación con el sujeto y el objeto enlazados en el trabajo, y toda actividad social y económica del hombre. Se abre así el problema de la objetividad y la idea del hombre como quien hace la historia: un desarrollo dialéctico rico en interacciones y contradicciones.

El segundo nivel lo forma el concepto visto como la alienación específicamente capitalista. No obstante, sí hay en Hegel presentimientos e intentos barruntos del problema que Lukács denomina “la fetichización de los objetos sociales en el capitalismo”. La deficiencia y la falta de claridad hegelianas en este campo quedan compensadas con las enérgicas tendencias de ver la reducción del hombre en los hechos sociales, en las relaciones económico sociales. Fundada en la primera, esta segunda clase de “alineación” es una consecuencia de la organización social del trabajo.

La “alineación” como “coseidad” u objetividad va a ocupar el tercer nivel conceptual. Este queda explicado por el camino que se extrae de la historia de la objetividad, el que lleva del sujeto-objeto idéntico a sí mismo hacia sí mismo. Es decir, la objetividad lograda como un momento dialéctico a través de la “alineación”.

Si Bloch critica que la superación desvirtúa la *praxis,* Lukacs enfatiza dos tipos diferentes de “alienación” que hace que en Hegel la naturaleza no tenga una interacción con el desarrollo social. Los problemas de la naturaleza tratados en la

primera y la tercera sección desaparecen en el tratamiento de la historia real en la sección segunda.

Hegel entonces realiza una falsa unificación entre “alienación” y “coseidad” u objetividad y esto distingue falsas determinaciones de la esencia. Tanto la naturaleza como la sociedad son “alienaciones” del espíritu: una es la eterna alineación, el movimiento del sujeto. Otra es la historia real o devenir, “alineación” del espíritu al tiempo que surge de la práctica social de la especie humana en la historia (Lukács 1970:521). La observación puede polarizarse no tanto en el modo como se conquista la superación, cuanto en la violencia metodológica que diferencia a la historia de la naturaleza. Este tipo de distinciones resuenan a favor de un tipo de prioridad del espíritu humano por sobre la naturaleza.

Según la concepción hegeliana que ya conocemos, la historia general es una “alineación” al tiempo. La reasunción de la historia en el sujeto absoluto es, pues, una supresión del tiempo, consecuencia natural de la supresión de la objetividad (Lukács 1970:524)

El materialismo dialéctico

En una presentación de dos miradas que han elaborado críticamente la herencia histórica de Hegel desde el materialismo dialéctico, se vuelve necesaria una breve mención de Marx. En sus *Manuscritos económicos- filosóficos* de 1844 refiere a la naturaleza:

El carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él. La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido; *actividad social y goce social*. La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.

La crítica socialista descubre el objetivo real a superar que es la alineación como modo de existencia en la forma capitalista del trabajo. El idealismo no puede

tomarse como modelo por su falsa solución, desde determinaciones de la conciencia hacia sí misma, que lleva a una necesaria unilateralidad e incompletud capitalista. El puro sujeto de Hegel extraña al sujeto mismo, lo convierte en una última extrañación y fetiche. La cosificación se produce en la subjetivización sin objeto, en el desprecio por la masa, por el objeto, por un mundo real. En el conocimiento real de sí mismo, como producción de un hombre por su trabajo e historia, lo importante siempre es el sujeto pero en una relación histórico dialéctica con su objeto, ya que es la única forma que puede medirse la enajenación: en la objetividad, aquella que impulsa el factor de la voluntad humana y revela sus contradicciones.

BIBLIOGRAFIA

Bloch, Ernst (1983), *SUJETO-OBJETO.* México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (1966), *Fenomenología del espíritu.* México: Fondo de Cultura Económica.

Lukács, Georg (1970), *El joven Hegel*. Barcelona: Grijalbo.

Marx, Carlos (1844), *Manuscritos económico- filosóficos.*

Amor y Capitalismo

Guido Arditi
(Universidad Nacional de Buenos Aires)

En este trabajo nos inscribimos dentro de la tradición marxista; y respecto a la dicotomía existente entre *estructura* y *superestructura*, tomamos una vertiente más bien thompsoniana, en tanto creemos que cada época es más bien una totalidad, compuesta tanto de representaciones como de prácticas, que se amalgaman para formar un todo coherente. En ese sentido, creemos que un modo de producción no podría jamás subsistir sin agentes humanos que lo consideraran como portador de significación; todo lo cual se manifiesta de manera patente frente a

> la imposibilidad de describir la economía de las sociedades primitivas, sin tener en cuenta los sistemas de parentesco que están aprobadas e impuestas tanto por las normas como por las necesidades. No obstante, es igualmente cierto que en sociedades más avanzadas las mismas divisiones carecen de validez. No podemos siquiera empezar a describir la sociedad feudal o capitalista en términos 'económicos' independientemente de las relaciones de poder y dominación (Thompson, 1992: 14).

Creemos que la mera distinción entre *estructura* material y *superestructura* ideológica es al fin de cuentas meramente conceptual, pues toda *praxis* es teórica, ninguna estructura podría jamás resistir sin la existencia de modos de conciencia legitimantes; es decir, sin superestructura.

A partir de aquí sostenemos que el materialismo histórico toma al capitalismo como objeto de estudio allende a su dimensión económico-productiva; en tanto lo piensa como siendo también y al mismo tiempo una manera de concebir y organizar la cultura, enfatizándo *"la simultaneidad de expresión de las relaciones de producción características en todos los sistemas y áreas de la vida social*" (Thompson,

1992: 14). Es por esto que en este trabajo nos proponemos pensar la dominación capitalista como estructurante, totalizante, y no centrándonos en su dimensión clasista.

I. Primer Capitalismo

Con el surgimiento del capitalismo incipiente se generó un paulatino pero constante crecimiento de la actividad comercial, que conllevó un aumento en la producción para la venta. Esto, sumado a los nuevos inventos mecánicos, redundó en una mayor presión para intervenir en la organización de los tiempos productivos, afectando el propio modo de producción; en tanto tuvo lugar una creciente división del trabajo.

Este nuevo modo de producción generó el estado que Marx describe como *alienación*; que consiste de varios niveles; en primer lugar; el trabajo industrializado comienza a verse crecientemente reducido a funciones específicas y predeterminadas que han de repetirse de manera obediente y mecánica; procurando incluso de manera consciente mantener a raya todo impulso de iniciativa creativa. Así, tiene lugar, en primer término, una enajenación en la actividad misma del trabajo, en la que la persona del trabajador está ausente, tal como lo ve Marx, se puede definir "la realización del trabajo como desrealización del trabajador" (Marx, 1979: 106).

Como consecuencia de esta situación, se genera una segunda alienación respecto al producto final del trabajo, ya que el productor no se siente identificado, vinculado o representado por él; "el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor" (Marx, 1979: 106). A nivel subjetivo sucede que, como consecuencia de este proceso de hiper-simplificación y maquinización del trabajo, "se pierde algo que solía hacer feliz a mucha gente y que probablemente era vital para la felicidad de todos: el orgullo del 'trabajo bien hecho', de la destreza, la inteligencia o la habilidad en la realización de una tarea complicada" (Bauman, 2009: 17).

Más aún, la alienación en el trabajo presenta una dimensión ulterior, pues para Marx la historia de las primeras etapas del capitalismo es, en gran medida, la historia de la expropiación de los trabajadores de sus medios de producción. Así, la alienación se produce también respecto a los medios y el lugar con los que los trabajadores, -y cabe destacar, no sólo el obrero fabril-, desarrollan sus tareas. Pues esta atomización y división del trabajo conlleva a su vez la creación de una burocracia de su misma factura,

pues, tal como afirma Weber, requiere "*una administración más permanente, rigurosa, intensiva y calculable, tal como la creó –no solamente él, pero ciertamente y de modo innegable, él ante todo- el capitalismo*" (Weber, 1964: 233). Es así que la situación descripta, -pese a lo que suele suponerse a veces-, no es exclusiva del trabajo obrero fabril, sino que es extensiva a otros ámbitos, pues, como dice Schumpeter,

> *el trabajo racionalizado y especializado de oficina termina por borrar la personalidad, el resultado calculable sustituye la 'visión'. El caudillo no tiene ya oportunidad de lanzarse al combate. Está en vías de convertirse en otro empleado de oficina más, un empleado que no siempre es difícil de sustituir* (Schumpeter, 1961: 182).

Así, como vemos, la alienación en el trabajo se hace palpable tanto al obrero como al empresario, pues se trata de un fenómeno estructural endémico de un determinado sistema productivo. El trabajador moderno no es ya más que una ruedecita dentro de una máquina de la que no puede escapar; incluso su máxima aspiración solo consiste en progresar hasta convertirse en una rueda más grande.

Por otro lado, la cooperación capitalista en el trabajo es inconsciente; en tanto tiene lugar a espaldas de la conciencia, –e incluso de la vista-, de las personas individuales. Así, a los miembros de esta sociedad, su unidad se les aparece como algo externo. Pues ahora los demás trabajadores son ahora completos desconocidos o, incluso, pueden llegar a ser percibidos como competidores; al tiempo que el vínculo con los jefes es ahora, -al menos en principio-, temporal, basado en un contrato con fecha de vencimiento. Así, "el mercado no crea entre sus participantes una comunidad bien comprendida de destinos e intereses" (Cohen, 2007: 85), sino que, muy por el contrario, "los participantes en el intercambio sean mucho más rivales que solidarios" (Cohen, 2007: 85).

Sucede entonces que

> la descomposición mecánica del proceso de producción desgarra también los vínculos que en la producción 'orgánica' unían a los sujetos singulares del trabajo en una comunidad. La mecanización de la producción hace de ellos, también desde este punto de vista átomos aislados abstractos (Lukacs, 2013: 203).

La industria maquínica produce una disgregación de los trabajadores, por lo que finalmente "el trabajo alienado 'hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual'", (Giddens, 1977: 50), fomentando la formación, -tal vez por primera vez en la historia-, de la conciencia de uno mismo como una entidad exterior e independiente del grupo. El individuo empieza entonces a pensarse cada vez más como *fin* y valor supremo, dando cada vez mayor preeminencia a sus propios impulsos. Cada persona ahora se abre paso entre las demás dirigiéndose hacia sus propios objetivos, intereses y proyectos. A raíz de todo esto, poco a poco fue resultando cada vez más difícil entender al agente humano como un elemento de un orden significativo mayor.

Al mismo tiempo, el surgimiento de los Estados nacionales centralizó las antiguas potestades comunales, obturando la acción comunitaria directa. Bajo este nuevo régimen, las referencias, las actividades, la política misma, pasan a estar lejos, en otra parte. Esta resulta ser la estocada final de este proceso de atomización social, pues bajo estas condiciones, se termina de diluir en el horizonte poco a poco el placer de *marcar una diferencia*, *dejar una huella*, de generar un impacto o hacer algo que afecte a la comunidad toda, sintiéndose necesario o acaso irremplazable. Por todo esto, el nuevo hombre está totalmente despreocupado respecto a lo universal, a lo social; tal como lo describe magistralmente Rousseau; ahora "¿Hay que ir al combate? Pagan tropas y se quedan en sus casas. ¿Hay que ir al consejo? Nombran diputados y se quedan en sus casas" (Rousseau, 1983: 97)

Sin embargo, existe un reverso de todo este proceso, en tanto podemos señalar, que "la conversión de las relaciones humanas en mecanismos económicos objetivos daba al individuo, al menos en principio, cierta independencia" (Horkheimer, 1973: 164); el relajamiento y la pérdida de poder de las agrupaciones sociales propias del modo de vida tradicional, abría el campo hacia una transición desde un pensar basado en las autoridades externas hacia otro más autónomo e individual. Tal es así que la Modernidad puso, en un solo movimiento "la 'liberación' a la cabeza de su programa de reforma política y la 'libertad' a la cabeza de su sistema de valores" (Bauman, 2005b: 23); los usos y costumbres, tanto como los lazos comunales con sus consecuentes derechos y obligaciones; no eran ya más que grilletes que constreñían el libre desempeño de la propia iniciativa; principalmente la libertades individuales de elegir y actuar.

La Modernidad instauró un *ethos* individualista, un conjunto de valores vinculados con la noción que tenemos de nosotros mismos como seres autónomos y desvinculados. Los individuos devinieron tales, y al hacerlo, comenzaron a reclamar una opinión, un querer y una conciencia propios; por lo que las elecciones se independizaron de las consideraciones patrimoniales, los parientes, la familia y la sociedad toda. Así, como dice Beck, "la vida 'propia' es efectivamente una invención de la modernidad" (Beck y Beck-Gernsheim, 2008: 295).

Tal como lo indicamos en un principio, en este trabajo sostenemos que la más íntima de las decisiones, -e incluso la condición de posibilidad de la existencia de elecciones íntimas-, se encuentra atravesada por las normas condicionantes de la sociedad en general.

Tanto es así que el matrimonio, tras la caída de las comunidades *naturales*, heredadas, *dadas*, pasó a estar basado en dos de las piedras de toque del *ethos* moderno, el *contrato* y el *consentimiento* entre individuos iguales. El capitalismo y su correspondiente sistema de libre contrato en las relaciones laborales, adelantaron un sistema análogo en el ámbito de las relaciones de pareja, pues “se veía cada vez con mayor frecuencia a las relaciones humanas en términos económicos, gobernadas por las reglas del mercado libre” (Stone, 1989: 142). La libertad de elección amorosa entonces bien puede ser vista entonces como un reflejo ideológico del surgimiento del libre mercado.

A su vez, con el advenimiento del capitalismo, y su organización racional de los asuntos públicos que hemos descrito, ante el dominio individualista e instrumental del trabajo, la economía y la sociedad en general; surge y urge la necesidad de proteger cuanto menos alguna porción de la existencia contra este poder absorbente del ideal burocrático de vida; arraigarse en algo para hacerse de algún sentido de certidumbre y seguridad ontológica y así recuperar la coherencia y estabilidad con las que el nuevo sistema acabó. Es así que lentamente, la familia o el ámbito privado en general se encaminan a convertirse en un *refugio en medio de un mundo desalmado*. A decir de Taylor, a principios del siglo XIX, “hombres y mujeres procuran el pleno apoyo emocional de sus cónyuges e hijos; procuran construir un refugio en un mundo de otro modo inhóspito” (Taylor, 2006: 311), pues la familia se erige como una comunidad de individuos entre los cuales existe un altruismo que ya no se encuentra en otros grupos de la sociedad. Así, poco a poco es el espacio conyugal el que se convierte en el baluarte donde puede expresarse con mayor respetabilidad el sentimiento; se convierte

en un espacio reservado a la afirmación emocional, al desarrollo de la calidez, el dominio donde es posible recibir apoyo y desarrollar sentimientos de seguridad en un mundo, por lo demás, cada vez más frío.

Es en este punto que cabe aclarar, frente a posibles interpretaciones ligeras, que "la diferencia se halla no tanto en la presencia o ausencia de ciertos sentimientos como en el hecho de que se les adjudica mucha importancia" (Taylor, 2006: 310); lo que sucede es entonces que las cuestiones afectivas se ven dotadas de una significación sin precedentes en la historia premoderna. Así es que por primera vez, el experimentar ciertos sentimientos, -en particular el amor conyugal-, pasa a ser considerado como parte de esencial del vivir una vida buena.

II. Capitalismo Tardío

El capitalismo industrial, sobre la base de sus propias leyes de funcionamiento económico, fue ampliando cada vez más la escala y el ritmo productivos, expandiendo consecuentemente los mercados. Esta misma tendencia expansiva de la dominación y dirección del capital conllevó la homogeneización de los procesos productivos; y por lo tanto de sus productos resultantes, de los mercados en los cuales estos se comercian, los hábitos de consumo que se generan en derredor, y por último, los sistemas financieros. El dinamismo propio del sistema capitalista creó de este modo su propia inercia que lo propulsó y aceleró, por lo que la sociedad burguesa, a través de la libre circulación de capitales, fuerza de trabajo y mercancías fue conquistando nuevos territorios hasta lograr imponerse a nivel mundial. Es en este sentido que podría decirse que el límite real de la acumulación capitalista es el *fin del mundo*, pues su avance no se detiene hasta que *ya no hay más mundo*, no hay más mundo que volver capitalista.

La entrada en este sistema macroeconómico global de interacciones más abierto y complejo, con opciones tanto más numerosas como volátiles significa, la entrada a un mundo económico cada vez menos previsible: El mercado mundial termina por imponerse a raíz de un proceso ciego y omniabarcante; configurando una fuerza con las mismas características que el primer capitalismo (anónima, abstracta) pero exacerbadas. Los individuos comienzan atestiguar la fuerza avasallante de esta estructura mundial, y a sentirse crecientemente sojuzgados y sometidos por este poder extraño que adquiere un carácter cada vez más masivo y que termina

por reducir a todos sus participantes al rol de meros acompañantes forzosos, en tanto la capacidad de acción individual se ve mermada y arrollada. Así, la individualidad durante el capitalismo tardío pierde su anterior base económica, al punto que

> la era del tremendo poder industrial está a punto de liquidar al individuo. El empeoramiento de la posición del individuo tal vez pueda medirse del mejor modo según la pauta de la inseguridad total de éste respecto de su fortuna personal (Horkheimer, 1973: 175).

La capacidad de realizar predicciones, formular hipótesis, o realizar previsiones económicas declina, dando lugar a crecientes sentimientos de incertidumbre e inseguridad.

Ahora sucede que "la personalidad se degrada a ser espectador impotente de lo que ocurre con su propia existencia de partícula suelta, inserta en un sistema ajeno" (Lukacs, 2013: 196), como dice Horkheimer, "el sujeto otrora considerado autónomo se ve vaciado de todo contenido, hasta convertirse finalmente en mero nombre que no designa nada" (Horkheimer 1973: 103); en tanto que ya no nos queda más que contemplar con asombro los giros y desarrollos de un sistema económico del que no podemos escapar y a la vez tampoco podemos controlar.

A su vez, "el estilo de producción actual requiere mucha más flexibilidad que nunca en el pasado" (Horkheimer, 1973: 106); pues la interrupción, la alteración y la sorpresa se convierten en las normas habituales de nuestra vida actual, que requiere una mayor adaptabilidad a circunstancias cambiantes, al punto en que "para el hombre medio la autopreservación ha llegado a depender de la rapidez de sus reflejos" (Horkheimer 1973: 107). Así, "el mundo que nos rodea está rebanado en fragmentos de escasa coordinación" (Bauman, 2005a: 34); el lapso de una vida se fragmenta en una mera secuencia de episodios que son manejados de a uno por vez; pues "cuanto menos control tenemos del presente, menos abarcadora será la planificación del futuro. La franja de tiempo llamada 'futuro' se acorta" (Bauman, 2005b: 147). Y es por todo esto que las perspectivas concretas tienen una duración cada vez más breve y el futuro ocupa un lugar cada vez más chico dentro de las consideraciones personales.

Todo esto redunda en "una vida en la que 'se colapsa la idea misma de controlabilidad, certidumbre o seguridad'" (Levita, 2001: 44), nos encontramos

actualmente en un estado de vulnerabilidad, incertidumbre e inseguridad *universales*. Tal como especificamos al presentar el enfoque de nuestro trabajo, nos proponemos pensar la dominación capitalista en su dimensión más totalizante, yendo más allá de las dominaciones de clase; y en ese sentido queremos centrar la atención en el hecho de que incluso aquellos que ocupan las altas posiciones se encuentran subyugados por el mismo poder que ejercen; porque, este ya no depende de nadie; *ya nadie controla el mundo*, sino que está sujeto a fuerzas masivas y anónimas que se *nos van de las manos a todos;* pues "ni aun los que ejercen el dominio han escapado a las consecuencias mutiladoras con que la humanidad paga sus triunfos tecnocráticos. En otras palabras: la enorme mayoría de los hombres no tiene 'personalidad'" (Horkheimer 1973: 29).

Así, como dice Thompson, con el cambio en los modos y las relaciones de producción, lo que cambia es la experiencia social y cultural de los hombres y mujeres; y esto se plasma y asienta en sus conciencias, en sus valores; y por tanto sus asentimientos y elecciones; todo lo cual da lugar a "una organización cognitiva de la vida que se corresponde con el modo de producción" (Thompson, 1992: 16). Es por esto que este tipo subjetivo es rápidamente extendido desde del ámbito laboral, hacia otros ámbitos: A lo largo y ancho del mundo posmoderno, el "pensamiento a largo plazo (y más aún las obligaciones y compromisos a largo plazo) se perfila efectivamente como 'sin sentido'" (Bauman, 2005a: 145), lo cual se extiende hacia todas las relaciones posibles; puesto que "la probabilidad de que uno encuentre mañana el propio cuerpo inmerso en una familia, un grupo de trabajo, una clase y un vecindario muy diferentes o radicalmente cambiados resulta hoy mucho más creíble" (Bauman, 2005b: 194). Así, la precarización en principio llevada adelante por los operadores del mercado de trabajo, "se ve auxiliada e instigada (y en sus efectos reforzada) por las políticas de vida" (Bauman, 2005b: 173). Y el resultado es que las estrategias y los planes de vida se vuelven cortoplacistas, transitorios, versátiles y volubles, sin un alcance que exceda el de las próximas jugadas. La ingobernabilidad del mundo de hoy hace que no quede más que preocuparse por gobernarse a uno mismo, por lo que hemos dejado de aceptar toda obligación de vivir, –y mucho menos sacrificarnos-, por algo distinto a nosotros mismos

Así, hemos caído en la profecía autocumplida de *saber* que los nuevos *anclajes* identitarios no pueden ser más que estaciones transitorias en el juego de la individualidad, por lo que, por más paradójico que pueda parecer, se practica la

falta de compromiso como estrategia de autoafirmación, como dice Bauman, “lo que en realidad tenemos que recordar siempre es la necesidad de evitar jurar una lealtad para toda la vida a nada ni a nadie” (Bauman, 2009: 85).

Así, tal como venimos desarrollando a lo largo de este trabajo, los cambios en el ámbito económico-laboral, desenvuelven su correlato en otros ámbitos de la vida, por lo que esta nueva mentalidad cortoplacista y esta exacerbación del individualismo se ven reflejadas también en el ámbito de lo afectivo; así, en nuestros días, cada vez resulta más difícil procurar que las relaciones salgan adelante *en las buenas y en las malas*, *en la salud y en la enfermedad*; tal como dice Bauman, “los matrimonios del tipo ‘hasta que la muerte nos separe’ están absolutamente fuera de moda y son una rareza” (Bauman, 2005b: 157). Así las cosas, la fragilidad del ámbito laboral encuentra entonces su correlato en el campo de los vínculos interpersonales; en tanto que “mientras ‘la gente de generaciones anteriores se situaba tanto en el pasado como en el futuro’ para los nuevos jóvenes contemporáneos, sólo existe el presente” (Bauman, 2009: 67). Así, ahora las relaciones amorosas, esas mismas que durante la Modernidad llegaron a ser pensadas y anheladas como pasadizo a la eternidad de los seres humanos, se han vuelto *mortales*, incluso los individuos las forman temporariamente, sólo para volverlas a romper.

El amor posmoderno es el *amor confluente* del que nos habla Giddens; en el que “cuanto más retrocede el valor del hallazgo de una ‘persona especial’, más cuenta la ‘relación especial’” (Giddens, 1995: 63). Justamente porque las personas ya no se atestiguan ni a sí mismas ni a los otros como sujetos acabados, terminados, sino que siempre en tanto proyectos en curso, por lo que la *relación* comienza a tomar preponderancia frente a la *persona*.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt, (1999), *La Globalización*, Buenos Aires, FCE.

Beck, Ulrich. y Beck-Gernsheim, Elisabeth, (2008), *La Sociedad del Riesgo Mundial*, Madrid.

Bestard, Joan, (1998), *Parentesco y Modernidad*, Barcelona. Paidós.

Chevallier, Jean Jacques, (1989), *Los Grandes Textos Políticos*, Buenos Aires, Alfaguara.

Elias, Norbert, (2000), *La Sociedad de los Individuos*, Barcelona, Península.

Giddens, Anthony, (1999), *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza.

Gordon, Scott, (1991), *Historia y Filosofía de las Ciencias Sociales*, Barcelona, Ariel.

Marx, K., (1989), *Introducción a la Critica de la Economía Política*, México, Siglo XXI.

Rousseau, Jean Jacques, (1983), *El Contrato Social*, Madrid, Alianza.

Stone, Lawrence, (1989), *Familia, Sexo y Matrimonio en Inglaterra*, México, FCE.

Fuentes:

Bauman, Zygmunt, (2005a), *Identidad*, Buenos Aires, Losada.

Bauman, Zygmunt, (2005b), Modernidad Líquida, Buenos Aires, FCE.

Bauman, Zygmunt, (2009), *El Arte de la vida*, Buenos Aires, Paidós.

Cohen, Daniel, (2007), *Tres Lecciones sobre la Sociedad Postindustrial*, Buenos Aires, Katz.

Giddens, Anthony, (1977), *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social*, Barcelona, Labor.

Giddens, Anthony, (1995), *La Transformación de la Intimidad*, Madrid, Cátedra.

Horkheimer, Max, (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur.

Levita, Gabriel, (2001), "Globalización, Desinstitucionalización y Política", en Aronson, Perla (ed), *La Sociología Interrogada*, Buenos Aires, Biblos, pp. 33-50,

Lukacs, Georg, (2013), *Historia y Conciencia de Clase*, Buenos Aires, RyR.

Marx, Karl, (1979), *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza.

Schumpeter, Joseph, (1961), *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, México, Aguilar.

Taylor, Charles, (2006), *Fuentes del Yo*, Buenos Aires, Paidós.

Thompson, Edward, (1992), "*Folklore, antropología e historia social*", Entrepasados, Revista de Historia, Año II, N° 2, Buenos Aires, pp. 63-86.

Weber, Max, (1964), *Economía y Sociedad,* México, FCE.

Evans-Pritchard, Edward Evan [1962] 1990. Ensayos de Antropología Social. Madrid, Siglo XXI.

La matriz moderna eurocentrada de la antropología filosófica en perspectiva crítica latinoamericana. Nuevos interrogantes y tramas político-reflexivas

Adriana Arpini - Paula Ripamonti
Universidad Nacional de Cuyo

La matriz moderna de la antropología filosófica

La configuración de la antropología filosófica como disciplina de la filosofía responde a una matriz moderna tanto en la emergencia de sus interrogantes propios como en los modos en que estos fueron respondidos a lo largo de la tradición occidental. Diferentes filósofos coinciden en situar la problematización de la condición humana en los siglos XV y XVI, con el cambio de paradigma científico geocéntrico, vigente durante unos veinte siglos, en la representación del universo (Groythuesen, 1951; García Bacca, 1955; Cassirer, 1984; Morey, 1987; San Martín, 1988; Coreth, 1991; Buber, 1992; entre otros). Esta revolución científica que determinó un fuerte desarrollo de campos como el de la física, orientó interrogantes hacia el lugar que los seres humanos ocupan en el universo, las posibilidades y limitaciones del conocimiento no sólo teórico sino también práctico (ético- político) y metafísico e histórico. Es posible recorrer desde aquí concepciones que revisan la tradición greco-romana y su interpretación medieval reeditando interrogantes de carácter esencialista aunque con articulaciones que podemos denominar modernas y sólo en algunos casos, con líneas de fuga que ponen en cuestión esa tradición.

Así Pico della Mirandola desde una reinterpretación del relato bíblico de la creación que afirma la libertad como rasgo específico de la naturaleza humana, aboga por respuestas públicas en diálogo con diferentes culturas y hace un llamado a la concordia de los pueblos. Bartolomé de las Casas, por su parte, hace explícita la cuestión antropológica propiamente moderna a partir de la crítica a los métodos e instituciones económicas de la conquista y a su justificación en una supuesta inhumanidad del indio.Desarrolló una antropología de la denuncia que, desde la afirmación de la igualdad del género humano, discute e invierte oposiciones y analogías instituidas (indio=irracional,

bárbaro, culpable, etc.; español=racional, cristiano, inocente) y lo hace en el marco de un argumento político que cristaliza cómo los interrogantes se anclan en situaciones vitales que los dotan de sentido.

Pero Pico y Bartolomé no dejan de ser desde el canon filosófico miradas periféricas en la configuración académica europea de la antropología filosófica. El derrotero pone los ojos en la filosofía cartesiana como fundación de los problemas modernos y con ella en la reafirmación del carácter racional de la naturaleza humana y su escisión respecto de sus alteridades, como el cuerpo y las pasiones. En esta línea, pasando por las versiones políticas de Hobbes y Rousseau o las más fragmentarias como las de Pascal y Voltaire hasta llegar a Kant, el sujeto humano se define como racional, sin poner en discusión la pretensión universalista que invisibiliza el carácter cultural y racista de las posiciones. La razón se afirma en tensión jerárquica con el cuerpo (siempre masculino, blanco y europeo) y todo lo que este supone. Pero aún más, estas fundaciones antropológicas son ajenas a los acontecimientos, a la historia, a las diferencias tanto dadas como producidas. De aquí que por ejemplo, en Kant, nos encontremos con un nuevo ordenamiento de los saberes, ubicando los argumentos estrictamente filosóficos del lado del sujeto trascendental y los que estima pragmáticos, conjeturales y sin legitimidad universal, del lado del sujeto cultural. Por esto más allá del dualismo operante en sus textos críticos (donde explora la estructuración de una razón pura sin distinciones), las clasificaciones de orden axiológico de sus textos pre-críticos sobre estética y de sus clases de antropología, evidencian el sesgo cultural que atraviesa su obra y muestra los matices de la construcción filosófica moderna europea de la colonización.

Llamamos matriz moderna de la antropología filosófica como disciplina dentro del campo de la filosofía, a la estructuración de argumentos (eurocentrados), asentados en binarismos con implicaciones antropológicas (como los de pensamiento/ naturaleza, razón/ cuerpo, ser/ tener, cultura/ raza, civilizados/ salvajes, hombre/mujer, blanco/ negro) y posicionamientos epistemológicos en torno de la configuración de saberes acerca de lo humano (homogeneizado) con pretensión de validez universal. Estas implicaciones además se encuentran en tensión con articulaciones políticas concretas, más allá de algunas moderaciones de los discursos de filósofos como Kant o Herder (Lepe-Carrión, 2014).

Críticas eurocentradas a la matriz moderna y lecturas poscoloniales desde América Latina

Las promesas de la modernidad ilustrada aseguraban que el progreso racional del conocimiento científico permitiría resolver todas las dificultades de la reproducción de la vida, al mismo tiempo que el fortalecimiento de la buena voluntad, apoyada en instituciones que garantizaran un estado de paz duradera, favorecería la plena moralización de los sujetos y el perfeccionamiento de sus disposiciones naturales conforme al ideal de la Humanidad como fin de la historia universal. Aquellas promesas, sin embargo, chocaron con sus propias contradicciones a lo largo del siglo XIX. Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud cuestionan la capacidad de la razón –o de la conciencia– para superar mediaciones y colocarse en forma directa frente a la verdad. Realizan el diagnóstico de su propio tiempo señalando las contradicciones que lo atraviesan: capital / trabajo, moral de siervos / moral de señores, eros / thánatos. Cuestionaron la transparencia de la conciencia, minaron la referencia a la razón como condición del conocimiento, la acción y el juicio. Mostraron que más allá de la razón se encuentra el sujeto corporal de necesidades, de valoraciones y deseos. Pusieron en evidencia las mediaciones –trabajo, valores, inconsciente– a través de las cuales se afirma o se niega la vida, se realiza o se aliena, se sublima o se reprime. La dialéctica marxista, la genealogía nietzscheana y el psicoanálisis fueron los métodos a través de los cuales llevaron adelante la crítica, la que, sin embargo, permaneció como crítica inmanente a la modernidad.

Desde una perspectiva antropológica el ejercicio de la sospecha permitió afirmar otras formas de subjetividad constituidas a partir del conflicto y sostenidas en la contradicción: la clase social que no preexiste, sino que se constituye en la lucha de clases; el sujeto cuya voluntad le permite soportar la intemperie de una cultura decadente y hacerse como niño para crear, jugando, los valores nuevos; el sujeto deseante que lucha consigo mismo en medio del malestar de la civilización. Sin embargo, cabe una pregunta más radical ¿de qué manera estas formas de subjetividad asumen aquello que constituye su propia condición material de posibilidad: la colonialidad del poder?

El pensamiento político, social y filosófico del siglo XX en el período que sigue a la Primera Guerra Mundial busca hacerse cargo de lo acontecido en Europa y el mundo. La condición humana es puesta delante como objeto de preocupación, pero esta vez bajo el prisma de los aportes de Marx, Nietzsche y Freud en tensión con el fracaso del proyecto moderno ilustrado. En este contexto podemos recortar la identificación de modos de racionalidad, su configuración histórico-cultural, como la distinción de Max Horkheimer

entre razón instrumental y razón objetiva y su análisis de los procesos de formalización de los lenguajes como operaciones habilitantes del desarrollo tecno-científico para la guerra y los genocidios; y los análisis políticos de Hannah Arendt en torno de la pérdida de sentido de la acción y la destrucción de los espacios públicos (de la comunidad política) como ámbitos de configuración de la vida humana y de desarrollo y reconocimiento de la pluralidad. En ambos casos, las categorías teóricas emergen de la problematización del tiempo histórico y por esto encontramos filosofías en las que se juega una crítica a la tradición filosófica y en especial al proyecto ilustrado de progreso de la historia y de emancipación humana, un diagnóstico, en vistas de una comprensión crítico-transformadora del mundo y valoración de la vida humana en su cabal inscripción en la contingencia históricay ya no en sistemas omnicomprensivos.

Sin duda, es posible establecer otros recorridos, de orden ontológico, como los de Scheller y Heidegger y encontrar búsquedas del sentido de lo humano asentadas en una universalidad cultural que nos pone al habla con categorías como espíritu o lenguaje del ser, sin acuse de recibo respecto de la complejidad y consecuencias del proyecto moderno, económico, político y cultural de colonialidad.

Desde una perspectiva que explora posibilidades alternativas a partir de la afirmación de que “la existencia precede a la esencia”, Jean Paul Sartre pone en cuestión la pretensión de universalidad de la propia subjetividad frente a otras expresiones existenciales coloniales; las cuales, sin embargo, quedan finalmente subsumidas como desgarramientos trágicos de una historia capaz de resolver sus contradicciones inmanentes.

¿Por qué son necesarios los discursos acerca del hombre? La pregunta de Michel Foucault pone de relieve que el nacimiento de la antropología filosófica es contemporáneo de un fenómeno que se produce en el campo del saber consistente en que la vida, el trabajo y el lenguaje se presentan como campos empíricos del saber científico, positividades por medio de las cuales es posible determinar la verdad del funcionamiento de lo humano. De modo que saber acerca delhombre es también una manera de ejercer poder, de sujetarlo. Foucault nos obliga a reconocer que sujeto quiere también decir objeto de una sujeción y ofrece una línea de fuga insistiendo en pensar la diferencia, aquello que no puede quedar subsumido conforme a una lógica de la identidad, y señalando incluso la introducción de la raza como criterio para decidir entre lo que se hace vivir o se deja morir (Foucault, 2000). No obstante, no llega a explicar la precedencia de dicho concepto cuya constitución es consustancial a la configuración de la modernidad.

En efecto, Aníbal Quija nos ha señalado que la modernidad comenzó con la constitución de América y del capitalismo colonial/moderno eurocentrado como nuevo patrón de poder mundial, sustentado en dos ejes: uno es "la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo"; el otro es "la articulación de todas las formas histórica de control del trabajo, de sus recursos y productos en torno del capital y del mercado mundial" (Quijano, 2000, 246). La conjunción entre clasificación racial y control de la fuerza de trabajo conformaron el sustrato material posibilitante de la hegemonía centroeuropea sobre las formas de constitución de la subjetividad, de la cultura y de la producción del conocimiento; y por tanto también de la Antropología como "disciplina" filosófica.

En torno del sentido actual de la antropología filosófica. Desafíos para abrir otras políticas de traducción

Evocando a Gabriel García Márquez y Alejo Campertier, en 1968 decía Leopoldo Zea que "[a] través de la soledad, de viejos sufrimientos, el latinoamericano (…) se ha encontrado a sí mismo como hombre. El hombre occidental, por su lado, en función de la soledad y el sufrimiento a que sus propias acciones le condujeron, tropezará también con el hombre. (…) un doloroso tropiezo que le hace reconocer en otros rostros, en otras pieles, a hombres no menos hombres que él" (Zea, 1968, 81).Efectivamente, los acontecimientos del siglo XX hacen consientes a los intelectuales europeos de las limitaciones de su propia humanidad y de la humanidad de los que consideraban como no iguales. Se trata de un tropiezo que abre miradas no cosificadoras. Los verdaderamente hombres son las víctimas que con su presencia importunan la reflexión ensimismada del hombre occidental, enredada en sus propias creaciones. Zea piensa una integración posible en términos de mestizaje, pero alerta sobre los riesgos de ese desgarro que es el colonialismo interno. De aquí que la función de la filosofía será enfrentar la pregunta por sus propias condiciones en relación con los otros y con las posibilidades de acción.

También desde América latina Ignacio Ellacuría pregunta ¿a qué se ha debido que los hombres se hayan visto forzados a filosofar? El hombre es la pieza clave de la filosofía y del filosofar, atormentado siempre por la pregunta "qué es realmente la realidad y en ella qué soy realmente como hombre (…). Es aquí donde aparece la historia como lugar de

plenificación y de revelación de la realidad: el hombre socialmente considerado y haciendo historia es el lugar de la manifestación de la realidad" (Ellacuría, 2001, 123). Preguntar por el sentido de las cosas es, en última instancia, una pregunta por el sentido de la vida humana, que involucra tanto la vida personal como la vida social, política e histórica. La filosofía pretende desarrollar a fondo la autonomía, liberando al pensamiento de toda imposición para llevar adelante su tarea de racionalidad crítica, cuyos mecanismos son "la duda y la negación", pues "disminuyen la velocidad de la acción, rompen el carácter monolítico de la organización, dan paso a desahogos individualistas", al mismo tiempo "muestran la autonomía del pensamiento, su capacidad de convertir la determinación en indeterminación, la necesidad en libertad" (Id., 127).

Así pues, la filosofía sirve para saber y para desideologizar. Todos necesitamos de la filosofía, la sociedad la necesita, como saber crítico y creador, capaz de poner en tela de juicio las creencias que perpetúan un orden injusto y violento. Se impone, entonces la pregunta ¿cómo filosofar? Ellacuría señala que el auténtico pensar filosófico surge del examen de la propia situación histórica, para saber cómo es la realidad. De ahí la importancia de enseñar a pensar, de suscitar el espíritu crítico frente a la realidad y a cualquier sistema que intente explicarla, de fomentar la creatividad para el análisis, la comprensión y el hallazgo de respuestas, de formación técnica para entrar en contacto con los grandes pensadores y ser capaces de producir pensamiento propio.

Consecuentes con una tradición de pensamiento crítico latinoamericano, nos parece relevante abrir una discusión, históricamente situada, acerca del sentido o sin sentido, o nuevos sentidos posibles de una disciplina como la antropología filosófica, su objeto y modos de reflexión y sobre cuáles ejes debería articularse una política de traducción de las reflexiones antropológicas. Enfoques críticos que, desde la historia de las ideas latinoamericanas, incluyendo las críticas a la colonialidad del poder y del saber, nos ofrecen aperturas para nuevos "recomienzos", en el sentido de Arturo Roig (1981), de la práctica del filosofar acerca de la vida humana. Esto porque cualquier discurso, oral o escrito, y nuestras prácticas pueden constituirse en archivo, fuentes de un filosofar con vocación crítico-práctica. Los discursos configuran objetivaciones a partir de las cuales mapeamos lo real. De aquí que estos puedan constituirse en formas de opresión o liberación y emancipación. El locus de enunciación de los discursos y la articulación ideológica de los mismos está inscripto siempre una "sujetividad" concreta, empírica, plural y por esto, producida históricamente (Roig, 1981). Cuando pensamos en revisar críticamente los discursos antropológicos y sus operaciones ideológicas, nos implicamos

en procesos de desmontaje de su ontologización y universalización que disuelve las marcas históricas de la colonialidad (de clase, de género, deracialización, de cultura)

Por ello, las políticas de traducción no constituyen formas ajenas ni secundarias ni posteriores de las políticas de formación, de enseñanza y producción delos saberes filosóficos. Estamos pensando no sólo en términos de cuáles rupturas deberíamos operar en torno de las preguntas y respuestas para pensar la vida humana en su complejidad, sino también en los modos de expresión de nuestras reflexiones y sus implicaciones prácticas. Entonces la escritura asume una dimensión factual o el ámbito de la acción a través de la apertura, por ejemplo, del ensayo como gesto (Arpini, 2003).

Lo que caracteriza al ensayo como forma discursiva es su "no-cierre", su carácter indicativo de un camino a recorrerse en el ámbito de la praxis social, es así "la traducción discursiva del gesto" que "engloba en un mismo espacio, es decir en un mismo texto semiótico, al sujeto, al objeto y a la práctica" (*Id.*, 94). La gestualidad acompaña la palabra escrita en la medida que la pone en relación con las prácticas, con las condiciones de su producción, con el contexto histórico, atravesando el entramado textual y direccionando la interpretación. El "ensayo gestual", entonces puede constituirse en esa escritura activa, programática, interviniente, que puede poner en crisis los códigos, las jerarquías y los órdenes y forzar su reestructuración desde la interpelación de la facticidad social, que hoy nos reclama el campo de las reflexiones acerca de lo humano. "Una consideración de la gestualidad como producción permitiría un abordaje de todas las prácticas sociales, en particular, aquellas que impliquen un alejamiento y/o modificación de los códigos vigentes" (*Ib.*).Desde una antropología alternativa y descolonizada epistemológicamente, es posible ensayar esas modificaciones.

Bibliografía

Arpini, Adriana (2003), *Otros discursos*. Mendoza, Qellqaspa.

Buber Martín (1992), ¿*Qué es el hombre*?, México, FCE.

Cassirer, Ernst (1984), *Antropología filosófica*. México, FCE.

Coreth, Emerich (1991), *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona, Herder.

Ellacuría, Ignacio (2001), *Escritos filosóficos III*, San Salvador, UCA Editores, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

García Bacca, Juan David (1955) (1982). *Antropología filosófica contemporánea.* Barcelona, Anthropos.

Foucault, Michel (1968), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI.

Foucault, Michel (2000), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-76,* México, Fondo de Cultura Económica.

Lepe-Carrión, Patricio (2014), "Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant". En *Revista Filosofía Unisinos*, 15 (1), pp. 67-83. Jan/apr 2014.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf

Morey, Miguel (1987), *El hombre como argumento*. Barcelona, Anthropos.

Roig, Arturo (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* México. Fondo de Cultura Económica.

San Martín, Javier (1988), *Sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la Antropología Filosófica en la Filosofía y en la Ciencia*, Barcelona, Anthropos.

Zea, Leopoldo (1969), "La filosofía occidental tropieza con el hombre", en *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI.

El ejercicio de la sospecha desde "Nuestra América". Denuncia de la colonialidad del saber en clave antropológico/política

Adriana María Arpini
Universidad Nacional de Cuyo – Conicet

En el siglo XIX, a partir de Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud surgen en el horizonte de la filosofía occidental nuevas formas de aproximación interpretativa a la realidad, que se desarrollan en sentido diferente de aquella filosofía centrada en la actividad racional del sujeto o filosofía de la conciencia, cuya culminación se encuentra en el pensamiento hegeliano. El ejercicio de la sospecha consiste principalmente en cuestionar la capacidad de la conciencia para superar mediaciones y colocarse en forma directa frente a la *verdad*. En el contexto de América Latina y el Caribe, la condición de colonialidad y el despertar de las luchas por la emancipación exigían otro modo de ejercicio de la sospecha y de afirmación del sujeto. Para introducir esta compleja problemática nos valemos de un texto clásico del pensamiento latinoamericano: *Nuestra América* de José Martí, publicado por primera vez el 30 de enero de 1891, en *El Partido Liberal*, de México. Mediante el recurso a diversas figuras, el cubano ejerce la sospecha sobre la realidad tal como se presenta y sobre los modos de acceder al conocimiento de la misma. Pone al descubierto la colonialidad del poder/saber y presiona sobre los límites de lo dado, mostrando la contingencia del presente y la posibilidad de construcciones alternativas.

En efecto, los maestros de la sospecha cuestionan la transparencia de la conciencia. La realidad se nos aparece mediada por signos de naturaleza diversa, por la actividad productiva, el trabajo, por construcciones racionales, valoraciones e ideologías que opacan la actividad racional y consciente del sujeto, la tornan confusa y ambigua. El ejercicio de la sospecha impulsa a la crítica, que en el caso de Marx está dirigida a demostrar la existencia de contradicciones sociales reales, que no quedan canceladas con la mera reforma de la conciencia, pues resultan encubiertas las relaciones sociales de producción históricamente determinadas. Es necesario, entonces, desenmascarar esa concepción deshistorizada de la esencia humana que considera al individuo modelado conforme a la naturaleza y no como un sujeto histórico marcado por las tensiones y conflictos de su época. Frente a la idea abstracta de individuo, Marx afirma que "el hombre es, en el sentido más literal, un [animal político] no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad ... no es

menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí" (Marx, C., 1971, 4). Cuando el capital prevalece sobre el trabajo, los productos de la actividad humana se vuelven cada vez más complejos y diferenciados, al mismo tiempo que se debilitan las fuerzas y capacidades de los productores. La alienación no es, entonces, sólo un problema de conciencia, es parte de un proceso total, que comienza con la enajenación del producto y de la misma actividad productiva (trabajo), pero que abarca también el extrañamiento de sí mismo como ser genérico y la reducción de la naturaleza a mera materia prima; y culmina en la alienación de la propia esencia humana, en la medida que el ser mismo del trabajador, su actividad productiva, pertenece a otro hombre que no es trabajador. (Cfr. Marx, C., 1984).

Al igual que Marx, Nietzsche sospecha de la supuesta universalidad de los valores morales consagrados por la tradición filosófica occidental. Valores tales como lo verdadero, lo bueno, lo santo tienen un origen "demasiado humano" para que puedan declararse absolutos y universales; son expresión de intereses inconfesables. Nietzsche cuestiona el valor de la "verdad" tal como ha sido buscado por los filósofos en todas las épocas. Ellos se han preguntado ¿qué es la verdad? Nietzsche, en cambio, pregunta no sólo por el sujeto: ¿quién busca la verdad?, sino también por aquello que en el sujeto impulsa tal búsqueda: "¿Qué cosa existente en nosotros es la que aspira propiamente a la "verdad"? (Nietzsche, F., 1979, 21). El método crítico de Nietzsche, la genealogía, intenta desenmascarar indefinidamente cualquier identidad original; esto es ir quitando uno a uno los velos de cualquier cosa que se ponga como fundamento primero, sin pretender nunca llegar a correr el último velo, en una actitud contraria a toda sistematización, a toda codificación única y privilegiada de la realidad. Al preguntar no por la verdad del valor, sino por el valor de la verdad, Nietzsche saca de quicio tanto al conocimiento científico como al metafísico. Desde su perspectiva axiológica, la verdad es entendida como apertura de la vida que fluye, como voluntad de poder y como eterno retorno. Una moral se define por la manera como se ajusta a la vida, es decir a la voluntad de poder en el sentido positivo de afirmación de la vida y de principio de creación de valores. Nietzsche invierte el sentido clásico del nihilismo: no es nihilista quien niega la existencia de valores —sobre todo tratándose de los valores vigentes en la sociedad burguesa decimonónica—, pues estos son valores sin vida, vacíos, son nada. Nihilista es quien se aferra a esa "nada segura", negándose a vivir el riesgo de crear "nuevos valores". Sólo el hombre fuerte es capaz de aceptar la intemperie, la provisionalidad de la existencia, y afirmarse en el presente creando nuevos valores. (Cfr. Nietzsche, F., 1979, 29).

Aun cuando la agudeza de los maestros de la sospecha pone en tela de juicio nociones claves como las de sujeto, progreso, historia; sin embargo su crítica permanece inmanente a la modernidad eurocentrada. Aníbal Quijano ha puesto de relieve que la expansión del colonialismo europeo sobre América Latina y sobre el resto del mundo, llevó a la

“elaboración de una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación”. Las regiones que cayeron bajo el dominio colonial sufrieron un proceso de reidentificación histórica que implicó diversas formas y niveles de control sobre el desarrollo económico, político y cultural. Europa concentró bajo su hegemonía todas las formas de control de la subjetividad, de la producción de conocimiento, de la ubicación de los pueblos colonizados en la historia, de su comprensión del presente, el pasado y el futuro según el plan de una historia pretendidamente universal. (Cfr. Quijano, 2000). Pero la resistencia intelectual a tal perspectiva histórica emergió desde distintos ámbitos.

Nos centraremos en el siglo XIX, en el contexto de América Latina y el Caribe, donde las luchas independentistas exigían otro modo de ejercicio de la sospecha y de afirmación del sujeto. Para introducir esta compleja problemática nos valemos de un texto clásico del pensamiento latinoamericano: *Nuestra América* de José Martí, publicado el 30 de enero de 1891, en el periódico *El Partido Liberal*, de México. El lenguaje de Martí, como el de Nietzsche, es metafórico. Apela a diversas figuras para poner en evidencia las formas socio-antropológicas de penetración colonial. Así, tanto el “aldeano vanidoso”, satisfecho en la contemplación de su propia fortuna, como “los sietemesinos”, que han perdido la fe en sí mismos seducidos por la ilusión de experimentar una vida que no les pertenece, están desorientados y sin poder reconocerse en su propia realidad. Ambas figuras expresan una sospecha radical de colonización de la subjetividad. Frente a ello, dice Martí que “lo que quede de aldea en América Latina debe despertar (…). Trincheras de ideas pueden más que trincheras de piedra (…) Es la hora del recuento, de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de Los Andes” (Martí, 1980, 9). Dos aspectos surgen de las palabras de Martí que, a nuestro juicio, podrían sentar las bases de un nuevo paradigma de pensamiento y acción. Por una parte, significantes como “despertar”, “trincheras de ideas” hacen referencia a un proceso cognitivo, reflexivo y crítico, que posibilita la construcción de unas mediaciones más adecuadas para el conocimiento de nuestra propia realidad, con consecuencias políticas en la dimensión del saber y del poder. “A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien”. Por otra parte, las imágenes de “recuento”, “marcha unida” y “andar en cuadro apretado”, aluden a una determinada manera de encarar la acción, en comunidad, uno *junto* a otro –no uno delante de otro, ni sobre otro–. Podría interpretarse como una incitación a deponer intereses particulares ante la necesidad de unirse frente al enemigo común y poderoso, los EEUU. Pero, además de su carácter defensivo, estas imágenes tienen peso propio cuando se trata de afirmar el valor y los derechos de los hombres, como miembros de una comunidad, en orden a la emancipación. En efecto, Martí señala la urgencia de superar los hábitos enquistados durante la colonia que negaron el derecho del hombre al ejercicio de su propia

razón. “La razón de todos en las cosas de todos” (*Id.* 13). Martí no está pensando desde el marco estrecho de una razón meramente reguladora, ordenadora del caos de la diversidad. Se trata, por el contrario del recuento de lo diverso en cuanto tal, es decir, del reconocimiento de la existencia de experiencias vitales diferentes y de formas diferentes de organización racional de la vida. Unir no es sinónimo de uniformar. La frase alude a la participación directa, de todos y cada uno a partir de sus diferencias, en las decisiones que afectan a todos. Esto vale tanto para las decisiones locales como para aquellas que afectan a los individuos y los pueblos a nivel global. La ceguera epistemológica y axiológica frente a las diferencias es para el cubano una “incapacidad” aun cuando se oculte bajo gruesas capas de erudición. Incapacidad cuya consecuencia práctica es la prolongación de la mentalidad colonial: “La colonia continuó viviendo en la república” (*Id.* 14). No se trata de copiar, sino de crear. Frente a las figuras enajenadas, como las del “aldeano vanidoso”, de “los sietemesinos”, del “criollo exótico” –con la que alude a intelectuales como Domingo F. Sarmiento–, Martí propone la del “hombre natural”. No es el buen salvaje de Rousseau, ni el ciudadano ilustrado de Kant, ni del esclavo hundido en la inmediatez de la naturaleza de Hegel. Es el sujeto que sabe de sí a partir de su propia experiencia, que afirma su propia historicidad en el mismo gesto de ponerse como valioso para sí. Este acto de autoafirmación cognitiva y axiológica constituye el punto de partida para el diálogo intercultural auténtico, para la traducción de experiencias vitales y para la construcción de consensos no alienados ni impuestos (como los reclamados por Habermas desde una exigencia procedimental). Ahora bien, ello implica asumir dos tipos de dificultades: el silencio, como síntoma de una interrupción, de una potencialidad que no puede ser desarrollada; y la diferencia sin inteligibilidad, que instala la inconmensurabilidad de los lenguajes (problemática que Lyotard intenta superar mediante la apelación a la paralogía como criterio de legitimación, tanto en la pragmática científica como en la pragmática social), pero que, no obstante, presenta el riesgo de conducir a la indiferencia. La superación de ambas dificultades exige una teoría de la traducción –traducción de experiencias– y una hermenéutica diatópica que permita hacer inteligibles las culturas unas a otras. Además, el conocimiento expande su potencial emancipatorio cuando se toma consciencia de la condición contextualizada de los saberes, es decir que todo progreso en el saber conlleva un cambio en las condiciones que lo hacen posible. Un saber crítico, por tanto, promueve acciones transformadoras, antes que conformistas. (Cfr. De Sousa Santos, B., 2004). Promueve un aprendizaje intercultural (Cfr. Fornet-Betancourt, R. 2004). En este sentido afirma Martí que “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, 1980, 11). Y propone una política para el conocimiento y la investigación en las Universidades, que por ahora sólo podemos dejar plateada con sus propias palabras: “¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes –se pregunta–, si no hay universidad en América donde se

enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? (…)Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías" (*Id.* 12).

Bibliografía

De Sousa Santos, Boaventura. 2004. *La caída del Ángelus Novus. En sayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Colombia, ILSA – Universidad de Colombia.

Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.). 2004. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta.

Martí, José. 1980. *Nuestra América*. Introducción de Pedro Henríquez Ureña, Buenos Aires, Losada.

Marx, Karl. 1971. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-58*. México, siglo XXI

Marx. Karl. 1984. *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Buenos Aires, Cartago.

Nietzsche, Friedrich. 1979. "El prejuicio de los filósofos", en: *Más allá del bien y del mal* Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: Edgardo Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf

La cuestión de la técnica en el pensamiento de Jacques Derrida, entre la pasión y la crítica[1]

Agustina Arrarás
FFyL-Universidad Nacional de Buenos Aires

En el presente trabajo intentaremos esbozar dos momentos de reflexión derridiana sobre la cuestión de la técnica, momentos continuos y distinguidos por diversos enfoques: el primero, que toma a la escritura como paradigma de *techné* y otro, decididamente práctico y político.

Tal como Derrida (1967) señala, la pregunta por el sentido y el origen de la escritura ya es una pregunta por el sentido y el origen de la técnica. En este sentido, puede leerse una aproximación a la cuestión sobre la técnica en paralelo a la crítica al logocentrismo en "Le pharmacie de Platon" y la propuesta de una nueva escritura, de una "escritura en general" en *De la gramatologie*. En la crítica a la concepción de escritura platónica, la noción de escritura se vuelve un equivalente de la noción de *techné*. En *Fedro 274d-e*, en el marco del mito de Theuth, la escritura es presentada a Thamus como un arte (*techné*), la cual será rechazada por su condición de *phármakon*, es decir, es un remedio en tanto *hypómnesís*, mnemotécnica, recordatorio, pero un veneno pues produce olvido al descuidar la memoria (*mnemé*). Una característica fundamental de este arte es su procedencia externa, su inscripción material ajena al alma. En tanto técnica de la *mímesis* es comparada a la pintura, es un artificio, un artefacto. La noción de *phármakon* en sí explicita una técnica de uso medicinal, terapéutico. El remedio se vuelve un artificio más, contra-natura. El rechazo de la escritura como artificio en *Fedro* puede valer para entender que el movimiento de Platón es ir contra las técnicas pero concebimos este gesto muy grosero. Necesario es recordar así que en ese mismo diálogo, la dialéctica acaba apropiándose de la técnica retórica. En este sentido, la valorización de tal apropiación de la técnica es de índole

1. Este trabajo es posible gracias al otorgamiento de una beca de estímulo a las vocaciones científicas por parte del Consejo Interuniversitario Nacional en el marco del "Plan de Fortalecimiento de la Investigación Científica, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación en las Universidades Nacionales" (Septiembre 2015-Agosto 2016).

netamente moral. Lo que mueve a Platón a apropiarse de la técnica retórica es la directriz (es decir, los valores de justicia) que moviliza una búsqueda de la verdad. ¿Cabe decir que hay un momento previo a la apropiación de su uso, a su valorización a partir del cual concebir a la técnica como neutralidad, campo neutral para apropiar?

Por otra parte, hay quienes sostienen a partir de la noción de escritura como *phármakon* una técnica de la metáfora[2] y de la analogía[3]. En el primer caso, cabe decir que la metáfora tiene su génesis en la suplencia de una finitud, en su carácter secundario, mismo carácter que se le asigna a la exterioridad artificial en el diálogo platónico[4]. A esta maquinaria suplementaria se le añade una técnica de la analogía. Cabe revisar aquí si estas técnicas no se habilitan tanto por su carácter de suplencia como por su carácter de *phármakon* (en el cual se confunden, se enlazan una cierta escritura y un cierto discurso, *lógos*)[5].

El carácter de suplemento que se le adjudica a la técnica en relación con la naturaleza y una concepción filosófica que privilegia la pureza[6] es fundamental para distinguir la propuesta de *De la gramatología*. Allí, Derrida (1967) concibe a la escritura fonética como "técnica al servicio del lenguaje" y no desde una posición esencialista, gesto con el cual busca distancia de Heidegger, sino desde la pregunta por la escritura y en el proyecto de una "escritura en general". Discernida la escritura fonética de la "archiescritura", Derrida afirma que hay una historia que no ha dejado de asociar la cuestión de la técnica y la tecnología a la metafísica logocéntrica que se intenta deconstruir. Para ello, y para evitar confusiones, entonces sugiere que su propuesta de "escritura en general" sea pensada por el "programa cibernético". Derrida se resiste a

---

2. Véase Vidarte, F. (1999) "Técnica, *phármakon* y escritura. Consideraciones desde la deconstrucción" en *ENDOXA: Series Filosóficas,* n° 11, pp. 359-370, UNED, Madrid.

3. Véase Thein K, (1998) "La décision de l'analogie. Remarque sur Derrida, lecteur de Platon" en *Revue International de Philosophie,* Vol. 52, No. 205 (3), *Derrida with his replies: Contemporary philosophers / Philosophers contemporains* (Octubre, 1998), pp. 377-396.

4. Véase Derrida, J. (1967) "Freud et la scène de l'écriture " en *L'écriture et la différence*, Ediciones du Seuil, Paris, p. 337, seguimos la traducción de Peñalver P. (1989) *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, p. 313.

5. Si bien *phármakon* y suplemento son análogos como Derrida dijera en "Posiciones", cabe identificar que la noción de *lógos-phármakon* que desde hace años nos interesa recuperar no conlleva en sí el carácter de suplemento que sí se le adjudica a la escritura en *Fedro*. La noción de *lógos-phármakon* de cuño sofístico parece rechazarse cuando en el diálogo se tematiza la retórica sofística, sin embargo, la filosofía se ha encargado de hacer funcionar siempre un discurso que opera con las mismas estrategias. En el corazón de la naturaleza discursiva, la filosofía se ha encargado de no confesar su carácter farmacológico.

6. En este horizonte de discusión se insertan las críticas que Derrida le hace a Heidegger en lo concerniente a su concepción de la técnica.

derivar simplemente la teoría de la cibernética del sistema de oposiciones metafísicas que allí propone deconstruir. Esta teoría de la cibernética conservaría en sí por fuera de este esquema sistemático la noción de huella, de grama, de grafema. Ahora bien, la cibernética que puede ser el modelo de la catástrofe metafórica[7] tampoco sería aquella escritura que Derrida pretende reivindicar cuando en "Violencia y metafísica" (1967) contra Lévinas indica que "[l]iberar [la escritura] (…) de[l] (…) horizonte [del *lógos*], de esta secundariedad esencial, es negarla como escritura y dejar paso a la gramática o al léxico sin lenguaje, a la cibernética o a la electrónica".

En "Envíos" Derrida expone la cuestión de la *téchne* en términos postales. Allí el carácter técnico postal le sirve para pensar cómo se perturba la cuestión de la destinación o la identidad. La lectura de lo escrito se entrega al envío, a la pérdida siempre posible e inevitable de lo postal, de lo que se ha querido hacer llegar con una postal. Derrida (1980; 185) admite "[l]a *téchne* no llega a la lengua" con el gesto de un guiño a Heidegger. De esta manera, la destinación de la escritura se vuelve en tanto signo, ya alejamiento, ya pérdida y errancia, cuestión que se vuelve más evidente en nuestra actualidad. La actual tecnológica comunicacional nos elucida la cuestión del archivo, para la cual Derrida asume la necesidad de una técnica de la repetición. En *Mal de archivo* (1994) considera cómo el avance tecnológico de los envíos postales, hoy casi suplantados por la mensajería instantánea exponen la dislocación del espacio público y privado, así como de una temporalidad[8].

En términos de filia filosófica, la cuestión de la técnica para la deconstrucción tiene, en principio, dos frentes de discusión bien delimitados: la herencia de Marx y la crítica a Heidegger[9]. En *Espectros de Marx* (1993), Derrida reivindica la lucidez del *Manifiesto del Partido Comunista*, en tanto asume la irreductibilidad de lo técnico y lo mediático. Allí dirá que "Marx es uno de los escasos pensadores (…) la indisociabilidad originaria de la técnica y del lenguaje, por tanto de la tele-técnica (ya que todo lenguaje es una tele-técnica)" (1995, 66). En este sentido, es del interés derridiano pensar la

7. Véase Derrida J. (1998) "Como si fuese posible, «within such limits»" en *Revue International de Philosophie*, op. cit.

8. Véase Derrida J. (1995) *Mal d' archive. Une impression freudienne*, Galilée, Paris, seguimos la traducción de Vidarte P. (1997) *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Trotta, Madrid.

9. Las críticas a Heidegger pueden recogerse en "Envíos", *Fe y saber*, *De la gramatología*.

anticipación marxiana de la maquinaria teletecnológica[10]. Se lleva adelante una aproximación a la técnica en términos de los media, es decir, de la telecomunicación, de la tecno-tele-discursividad, de la tecno-tele-iconicidad, etc, principalmente para analizar cómo opera a través de ella cierto poder tecno-mediático espectral que hacen a la hegemonía político-económica. En este sentido, Derrida piensa la dislocación tempo-espacial desde las nuevas tecnologías. En *Ecografías de la televisión* (1996), dos términos hacen su aparición y se vuelven fundamentales para pensar los espacios y tiempos políticos de la actualidad: la artefactualidad y actuvirtualidad. A partir de ellas busca explicitar cómo la construcción del tiempo de la palabra pública se vuelve un artefacto más, especialmente en la construcción del "vivo y en directo" televisivo. Tal como dice Resta (2013, 244), "lo *tele*- está en el grado de proyectar el instante viviente a la máxima distancia (…) en el instante mismo en que la vida aparece ya capturada, ya es huella, vida teleregistrada y teletransportada". Es este mismo movimiento de cifrado que permite lo postal. Contra esta artefactualidad, Derrida propone "un trabajo de resistencia, de contrainterpretación vigilante" (1998; 15) puesto que las monopolizaciones privadas o estatales de apropiación de las media no hacen más que hacer funcionar una mentira política útil, un *phármakon*[11]. Contra la mistificación y a favor de la democratización de los nuevos recursos técnicos, Derrida propone entonces la vigilancia crítica. Deconstruyendo oposiciones metafísicas tales como soporte actual/virtual, potencia/acto, la noción de virtualidad emerge como elemento novedoso de las mutaciones técnicas de los últimos tiempos. Podría decirse la técnica se deconstruye a sí misma. En *La hospitalidad* se afirma: "[a] menudo es la mutación tecno-político-científica la que nos obliga a deconstruir, la que en verdad deconstruye de sí misma esas pretendidas evidencias naturales o esos axiomas intocables" (2000; 49). Sin embargo, líneas después la intromisión tecnológica de empresas privadas o del Estado a nuestras vidas privadas, así como el acceso a datos personales a partir del uso personalizado de Internet reclaman nuevamente una vigilancia crítica, un uso medido. Y es aquí donde radica la extraña paradoja de cómo la técnica apasionadamente deconstruye el sistema de las oposiciones metafísicas, pero a su vez, amenaza principios fundamentales para Derrida como la hospitalidad. Una característica

10. Véase Derrida J. y Guillaume M. [entrevista con Vincent J-P. (1997) "Marx, c'est quelqu'un" en *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris, seguimos la traducción de Masó J. y Bassas J. (2013) "Marx es alguien" en *Artes de lo visible (1979-2004)*, Ellago, Pontevedra.

11. Véase Derrida J (2015) *Historia de la mentira. Prolegómenos*, EUFyL, Buenos Aires.

de esta paradoja es una inevitable virtualidad, virtualidad que conlleva a la perversión, la misma virtualidad ya señalada de la destinación postal, de las tele-tecnologías. Fundamentalmente, se descoloca la ipseidad (*ipséité*) del sí mismo, de la posibilidad del lugar propio y la ubicación, se descolocan las fronteras de los Estados-nación pero por sobre todo, cuanto más codifican, cuanto más cifran los dispositivos técnicos destinados a guardar un secreto, "más se produce esta iterabilidad operatoria que vuelve accesible el secreto que se debe proteger" (2000; 67). Por ello mismo, y por la amenaza que la hegemonía política implica para principios como el de hospitalidad incondicional, Derrida llama a la resistencia crítica, a la vigilancia de nuestras creencias. En varios momentos[12] de su obra la relación entre la técnica y la fe se hace recurrente, haciendo énfasis en el crédito que se le da a estas construcciones ficticias, a estos artefactos virtuales. "Allí donde esta crítica tele-tecnocientífica se desarrolla, también pone en práctica y confirma el crédito fiduciario [económico-capitalista] de esa fe elemental que es por lo menos de esencia o de vocación religiosa (la condición elemental)" (2006; 96-97). Técnica y religión se dan la mano en el acto performativo de la promesa, de la construcción de la actualidad. Se trata entonces de un proceso de mundialatinización que "explota el capital y el saber de la telemediatización" (2006; 99) con su eficacia de "dislocación, deslocalización, expropiación y desarraigo" (2013; 244).

Luego, de este breve repaso sobre varios momentos de la obra derridiana concluimos que la cuestión de la técnica la atraviesa desde sus primeras reflexiones. Desde la crítica al logocentrismo, como a la marginalización de la escritura hasta sus observaciones sobre política internacional vemos que no es menor el lugar cedido a una reflexión sobre la cuestión técnica. Resta un trabajo pormenorizado de este enfoque general. Cabe distinguir dos actitudes entonces, la pasión desmedida de la deconstrucción por la emergencia del suplemento, del artefacto, del *phármakon* que pervierte los axiomas de la metafísica, pero por otro lado, nos vemos inevitablemente arrojados a la necesaria vigilancia crítica de nuestras creencias.

12. Puede rastrearse este lazo en "El cine y sus fantasmas", *Historia de la mentira. Prolegómenos*, *Fe y saber*.

Bibliografía

DERRIDA J. (1967) *De la gramatología*, Ed. de Minuit, París, [trad. al español de Del Barco, O. y Ceretti, C. (2012), Siglo XXI, México].

————— (1967) "Freud y la escena de escritura" en *La escritura y la diferencia,* Ed. du Seuil, París, [trad. al español de Vidarte F. (1989), Ed. Anthropos, Barcelona].

————— (1972) *"*La farmacia de Platón" en *La diseminación*, Ed. du Seuil, París, [trad. al español de Arancibia J. M. (1997), Ed. Fundamentos, Madrid].

————— (1993) *Espectros de Marx*, Ed. Galilée, París, [trad. al español de Alarcón J. M. y De Peretti C. (1995) Ed. Trotta, Madrid]

————— (1995) *Mal de archivo,* Ed. Galilée, París, [trad. al español de Vidarte F. (1997) Ed. Trotta, Madrid].

————— (1996) *Fe y saber,* Ed. du Seuil, París [trad. al español de De Peretti C. y Vidarte P. (2006) Ed. de la Flor, Buenos Aires]

———— y STIEGLER B. (1996) *Ecografías de la televisión,* Ed. Galilée, París [trad. al español de Pons M. H. (1998), Eudeba, Buenos Aires.

————— y DUFOURMANTELLE A. (1997) *La hospitalidad*, Ed. Calmann-Lévy, París [trad. al español de Segoviano M. (2000), Ed. de la Flor, Buenos Aires.

————, GUILLAUME M. y VINCENT J-P. (1997) "Marx es alguien" en *Marx en Jeu*, ed. Descartes & Cie, París [trad. al español de Masó J. y Bassas J. en DERRIDA J. (2013) *Artes de lo visible (1979-2004)*, Ellago, Pontevedra, pp. 365-381].

————— (2001) "El cine y sus fantasmas" entrevista editada por de Baecque A. y Jousse T. en *Cahiers du cinéma*, n° 556, abril 2001, pp. 74-85 [trad. al español de Masó J. y Bassas J. en DERRIDA J (2013) op. cit. pp. 327-349]

————— (2015) *Historia de la mentira. Prolegómenos*, EUFyL, Buenos Aires.

LLEDÓ E. (2008) *Platón. Fedro*, intr., trad., y notas, Gredos, Barcelona.

RESTA C. (2013) en PENCHASZADEH A. P. y BISET E. (comp) *Derrida político*, Colihue, Buenos Aires, pp. 237-260.

THEIN K, (1998) "La décision de l'analogie. Remarque sur Derrida, lecteur de Platon" en *Revue International de Philosophie,* Vol. 52, No. 205 (3), *Derrida with his replies: Contemporary philosophers / Philosophers contemporains* (Octubre, 1998), pp. 377-396.

VIDARTE F. (1999) "Técnica, *phármakon* y escritura. Consideraciones desde la deconstrucción" en *ENDOXA: Series Filosóficas,* n° 11, pp. 359-370, UNED, Madrid.

La crítica de la mediación y la rehabilitación de la inmediatez en la filosofía posthegeliana. Los casos de Feuerbach, Marx y Kierkegaard

Eduardo Assalone
Cconicet - AadIE-BA - UNMdP

Introducción

En la filosofía alemana inmediatamente posterior a la muerte de Hegel en 1831, especialmente en la década de 1840, se produjo una notable recuperación del concepto de "inmediatez" o "inmediación" (*Unmittelbarkeit*).[1] Decimos que esta recuperación es notable por dos razones. En primer lugar, por lo inesperado de esa recuperación, que bien puede ser evaluada como una "recaída" en la inmediatez. La filosofía hegeliana había insistido en la necesidad de las "mediaciones" (*Vermittlungen*) en todos los campos del saber. La mediación era el concepto clave de la dialéctica; representaba la posibilidad de superar las innumerables oposiciones que la filosofía, desde sus inicios, había puesto en evidencia y por las que también tuvo que abrirse paso cada vez que pretendió avanzar en el conocimiento. Desde la oposición metafísica entre el ser y el pensar hasta la oposición ética entre el ser y el deber ser, la mediación hegeliana explicaba cómo toda contradicción, por vía de la contradicción misma, haciéndola progresar únicamente a partir de sus propias premisas, llevaba de forma inmanente a la superación y eliminación de dichas contradicciones. Como explica Adorno en una de sus lecciones de 1958 sobre la dialéctica: "la mediación dialéctica no es un punto medio entre dos opuestos, sino que solo se efectúa cuando entramos a un extremo y cuando, en ese mismo extremo, empujándolo hacia su última extremidad, descubrimos su propio contrario […]".[2] De este modo puede interpretarse la oscura y escueta definición de "mediación" que ofrece Hegel en su *Enciclopedia*: "[…] mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que ese segundo sólo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa opuesta a él".[3] El avance de la mediación se

---

1 *Cf.* ARNDT, Andreas, „»Neue Unmittelbarkeit«. Zur Aktualisierung eines Konzepts in der Philosophie des Vormärz", en: JAESCHKE, Walter (Hrsg.), *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820-1854)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995, pp. 207-233.

2 ADORNO, Theodor W., *Introducción a la dialéctica (1958)*, trad. Mariana Dimópulos, Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2013, Lección 18 (24/7/1958), p. 330.

3 HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 8, Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, 2. Aufl., 1989, § 12, *Obs.*, p. 56: „Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist". Modificamos ligeramente la siguiente

produce en forma de oposición, pero de un tipo no externo a los términos opuestos, sino que se llega a B ("lo segundo") únicamente desde A ("lo primero"). En este sentido, el movimiento negativo de la mediación es un proceso por el cual A llega a oponerse a sí misma y de esa manera avanza hacia una nueva forma, B. Así, la mediación logra superar la inmediatez original y, por vía de la negación dialéctica, alcanza una forma más elevada.

Sin la mediación el pensamiento sería incapaz de trascender las contradicciones que inevitablemente surgen a su paso. La rehabilitación de la inmediatez por parte de la filosofía alemana posthegeliana resulta ser, por lo tanto, inesperada, en tanto cuestiona la doctrina hegeliana de la necesidad de las mediaciones, como si esa doctrina nunca antes hubiera sido defendida, y como si las distintas formas de inmediatez objetadas por Hegel pudieran ser nuevamente asumidas por la filosofía sin mayor trámite que el señalamiento de las inconsecuencias del concepto de mediación en sus distintas aplicaciones.

La segunda razón que explica lo notable de esta inesperada recuperación de la inmediatez es su curiosa sincronía: en 1843 Ludwig Feuerbach publicó los *Principios de la filosofía del futuro* (en adelante, *Principios*)[4] y Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*.[5] En ese mismo año el joven Marx escribía su manuscrito, inédito hasta 1927, sobre la filosofía del derecho de Hegel: *Crítica del derecho público hegeliano* (en adelante, *Crítica*).[6] En estas tres obras encontramos las primeras críticas contra el modo hegeliano de defender la necesidad de las mediaciones en general[7] y, concomitante con esta crítica, se encuentra también la apelación a una nueva inmediatez, una inmediatez pensada de una manera no-hegeliana. En este trabajo queremos reconstruir brevemente ciertos argumentos de las obras mencionadas a fin de presentarlos como distintas formas en las que la filosofía posthegeliana ha criticado la mediación hegeliana y ha rehabilitado con ello –directa o

---

traducción de Valls Plana utilizada: HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza, 2000, p. 114.

[4] FEUERBACH, Ludwig, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Stuttgart: Frommanns Verlag, 1922. En adelante: *Grundsätze*. En lo sucesivo se indica entre corchetes el número de página de la siguiente versión en español utilizada para las citas textuales: FEUERBACH, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Eduardo Subirats Rüggeberg, Buenos Aires: Orbis, 1984.

[5] KIERKEGAARD, Søren, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, udgivet af Victor Eremita, København, 1843. Edición original de referencia: *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bind 3, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København, 1997. En lo sucesivo se indica entre corchetes el número de página correspondiente a esta edición del original. Versión en español citada: KIERKEGAARD, Søren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, trad. Darío González, Madrid: Trotta, 2006. KIERKEGAARD, Søren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*, trad. Darío González, Madrid: Trotta, 2007. En adelante: *Enten-Eller I* y *Enten-Eller II*.

[6] MARX, Karl, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, en: *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, Berlin: Dietz Verlag, Band 1, 1981, pp. 203-333. En adelante: *Kritik*. En lo sucesivo se indica entre corchetes el número de página de la siguiente versión en español utilizada para las citas textuales: MARX, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, trad. José María Ripalda, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

[7] *Cf*. LÖWITH, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart: S. Fischer, 1969, p. 58. Las obras de 1843 mencionadas por Löwith son los *Principios de la filosofía del futuro*, de Feuerbach, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, de Proudhon, *El cristianismo descubierto*, de Bruno Bauer y *O lo uno o lo otro*, de Kierkegaard. En la página citada, sostiene Löwith que en esa época la mediación hegeliana fue sustituida por la decisión de separar todas aquellas cosas que dicha mediación intentaba conciliar: la antigüedad y el cristianismo, Dios y el mundo, lo interior y lo exterior, la esencia y la existencia.

indirectamente– el concepto de inmediatez. Dados los límites de extensión del trabajo, pondremos el acento más en las críticas a la mediación que en posible rehabilitación de la inmediatez resultante de aquellas.

Las críticas de Feuerbach, Marx y Kierkegaard

Como señalamos, Feuerbach, el joven Marx y Kierkegaard mostraron una novedosa actitud crítica hacia al concepto hegeliano de mediación.[8] Ellos observaron los aspectos negativos de dicho concepto, esto es, las consecuencias indeseables de la mediación en los campos gnoseológico (Feuerbach), sociopolítico (Marx), ético y religioso (Kierkegaard).

Para Feuerbach, lo inmediato expresa un logro, una satisfacción cognitiva: nos indica que estamos ante algo real, verdadero, algo que se comprende por sí mismo. Lo inmediatamente cierto, lo que no necesita mayores demostraciones, es para Feuerbach el saber sensible. La filosofía hegeliana, que defiende la superioridad de lo mediado y rebaja la certeza sensible como vacuidad indeterminada, debe por ello ser criticada. Para la filosofía del futuro la clave del éxito no está en la mediación sino, por el contrario, en lo inmediato. En los *Principios*, Feuerbach expresa:

> Sólo es *verdadero* y *divino* lo que *no necesita de ninguna prueba*, lo que *es cierto inmediatamente por sí mismo*, lo que *se manifiesta y se sostiene inmediatamente por sí mismo*, lo que suscita inmediatamente la afirmación de que es –lo *simplemente decidido, simplemente indudable, lo que es claro como la luz del sol* [*das Sonnenklare*]–. Pero sólo es claro como la luz del sol lo sensible; únicamente allí donde *comienza la sensibilidad acaba toda duda y todo litigio*. El misterio del saber *inmediato* es la *sensibilidad*.[9]

Lo verdadero no necesita demostración; su simple presencia es toda la prueba que necesita para ser declarado real. En este sentido es inmediato, porque no requiere la mediación de ninguna demostración racional. "Inmediato" aquí quiere decir entonces

---

[8] Esta "novedad" debe ser matizada, porque es posible incluir también a Adolf Trendelenburg y a Mikhail Bakunin entre los críticos de la filosofía hegeliana del período inmediatamente posterior a la muerte del filósofo que se ocuparon directa o indirectamente de abordar el concepto de mediación. La crítica de Trendelenburg al comienzo de la *Ciencia de la Lógica* como inmediato y por lo tanto sin condiciones previas, podría contener indirectamente una crítica de la concepción hegeliana de la contraposición entre la inmediatez y la mediación. Véase: TRENDELENBURG, Adolf, *Logische Untersuchungen*, Erster Band, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1862 [original: 1840], pp. 36 y ss. Por su parte, en el texto de Bakunin de 1842, "La reacción en Alemania", puede encontrarse esbozado un antecedente de la crítica a la mediación hegeliana. Bakunin distingue allí, en el "partido de la reacción" alemana, a los "reaccionarios consistentes" (*konsequenten Reaktionäre*) de los "reaccionarios mediadores" (*vermittelnden Reactionäre*), a quienes acusa de afirmar una posición insostenible, pues para él la mediación no permite alcanzar la unidad deseada. *Cf.* BAKUNIN, Michail, "Die Reaktion in Deutschland (1842)", en: BAKUNIN, Michail, *Philosophie der Tat. Auswahl aus seinem Werk*, Herausgegeben von Rainer Beer, Köln: Verlag Jakob Hegner, 1968, pp. 61-96. Este texto fue publicado por primera vez bajo el pseudónimo de Jules Elysard en el *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, en cinco entregas.

[9] *Grundsätze*, § 38, p. 73 [105].

"fundado sólo en sí mismo", es un saber que no se sostiene en nada más básico que él. Feuerbach señala que sólo la sensibilidad puede darnos ese tipo de saber no-mediado, pues en la sensación lo verdadero está inmediatamente presente. La claridad que exigía para el conocimiento la filosofía cartesiana (y con ella toda la filosofía moderna, incluida la hegeliana, que para Feuerbach es la "culminación" de aquella) no se encuentra en el pensamiento, que siempre requiere alguna forma de demostración o de mediación, sino en la sensibilidad, que nos da el ser en su inmediatez. La sensibilidad es ahora el criterio de verdad. El saber pretendidamente inmediato del pensamiento, la intuición intelectual, así como también el saber mediado de la filosofía especulativa, deben ceder su lugar de privilegio al saber verdaderamente inmediato de la intuición sensible. La consideración hegeliana de la inmediatez, incluida en ella la certeza sensible, como algo "abstracto" y carente de determinaciones, se halla en las antípodas de este tipo de filosofía: "Todo está mediado, sostiene la filosofía hegeliana. Pero sólo es *verdadero* algo cuando ya no es mediado, sino inmediato (*Aber* wahr *ist etwas nur, wenn es nicht mehr ein Vermitteltes, sondern Unmittelbares ist*)".[10]

Por su parte, el joven Marx realiza una crítica de la mediación hegeliana en la esfera sociopolítica. Lo hace a través de un cuestionamiento del papel mediador de los estamentos sociales (*Stände*) de acuerdo a la *Filosofía del Derecho* hegeliana. Según Hegel, una mediación clave de la eticidad moderna, racional, es la ejercida por los estamentos "substancial" (agrícola), "formal" (industrial y comercial) y "universal" (la administración pública). La sociedad civil se encuentra dividida en estos tres agrupamientos sociales, pero como la concepción hegeliana de la representación política se basa en los estamentos, ellos integran también el Estado: son el "elemento estamental" (*das ständische Element*) de la asamblea legislativa.[11] Marx considera que la presencia de los estamentos en el legislativo no elimina la escisión y la oposición entre el Estado y la sociedad civil: "Lo mismo que los burócratas son *delegados del Estado* ante la sociedad civil, los estamentos son *delegados de la sociedad civil* ante el Estado. Se sigue tratando de *pactos* [*Transaktionen*] entre dos *voluntades opuestas*".[12] La administración burocrática del estamento universal en la sociedad civil, así como también la participación de los representantes de los estamentos substancial y formal en el poder legislativo, son percibidas por Marx como una tregua entre ejércitos rivales. Las mediaciones ejercidas por los estamentos no son, en realidad otra cosa más que "pactos" o meras soluciones de compromiso.

---

10 *Loc. cit.*

11 HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970, Band 7, 2. Aufl., 1989 (original: 1821), § 301, p. 468.

12 *Kritik*, p. 269 [143]. Traducción modificada.

Marx no discute, sino que reivindica, el hecho de que Hegel haya percibido los antagonismos estructurales de la eticidad moderna, por ejemplo el que atraviesa la relación entre la sociedad civil y el Estado. Pero cuestiona la solución propuesta por Hegel para superar dichos antagonismos. Cuestiona en definitiva las mediaciones éticas defendidas por Hegel. Al joven Marx le resulta especialmente cuestionable, por absurdas, las mediaciones recíprocas, tan destacadas por Hegel en su *Filosofía del Derecho*. En otro pasaje de la *Crítica*, Marx señala:

> […] el príncipe debería constituir en el poder legislativo el término medio entre el poder gubernativo y el elemento estamental. Sólo que precisamente el poder gubernativo es el término medio entre el príncipe y el [elemento] estamental, lo mismo que el [elemento] estamental entre el príncipe y la sociedad civil. ¿Cómo va a mediar el príncipe entre extremos, si necesita de la mediación de ellas para no ser él mismo un extremo unilateral? Aquí se evidencia todo el absurdo de estos extremos que alternativamente asumen ya el papel de extremos ya el de término medio.[13]

Hegel sostiene que tanto el príncipe, como el gobierno y los estamentos, ejercen alternativamente una función mediadora unos con respecto a otros.[14] Pero esta múltiple mediación, que para Hegel expresa la racionalidad y la organicidad del Estado, es percibida por Marx como una operación imposible. El joven filósofo no puede aceptar que un término pueda mediar los extremos cuya mediación él también necesita. La idea de una mediación recíproca se le presenta como una situación disparatada: "Es como cuando un tercero se interpone entre dos que están riñendo y a su vez uno de los dos en discordia trata de componer entre el mediador y el otro".[15] La mediación no es un emblema de la racionalidad sino, por el contrario, un "absurdo" (*Absurdität*),[16] porque la oposición real –por ejemplo la del Estado y la sociedad civil– no puede ser mediada:

> Los extremos reales, precisamente por ser reales, no pueden ser mediados entre sí. Pero tampoco requieren una mediación, ya que son seres opuestos. No tienen nada

---

13 *Ibid*., pp. 291-292 [169]. Traducción modificada.

14 Véase a este respecto: ASSALONE, Eduardo, "Mediación ética y organicismo político. Los tres silogismos de la eticidad y la articulación orgánica del Estado en Hegel", en: FERREIRO, Héctor, HOFFMANN, Thomas Sören, BAVARESCO, Agemir (Comps. / Orgs.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel - Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel. Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofía de Hegel*, Porto Alegre: Editora FI; EDIPUCRS, 2014, pp. 123-138.

15 *Kritik*, p. 292 [169].

16 *Loc. cit.* [170].

en común ni se requieren mutuamente ni se complementan mutuamente. Ninguno de ellos tiene en su seno la nostalgia, la necesidad, el presentimiento del otro.[17]

Esta objeción a la posibilidad de mediar extremos reales nos conduce directamente a la crítica realizada por Kierkegaard en el mismo año. Sólo que su crítica no se desenvuelve en el espacio de lo social y político, sino en la esfera ética. Lo ético para este filósofo se caracteriza por las alternativas dramáticas, por los "*o bien… o bien…*". La oposición entre el bien y el mal es el ejemplo máximo, pero con la salvedad de que es *la elección* propiamente lo ético, no una elección determinada, por ejemplo y eminentemente, la elección del bien. Cuando elegimos ya nos movemos en la esfera ética, independientemente de lo que hayamos elegido en ese caso. Esta aclaración la realiza Kierkegaard en el segundo tomo de *O lo uno o lo otro*: "el elegir es expresión propia y rigurosa de lo ético. Siempre que se trata de una alternativa en sentido estricto, uno puede estar seguro de que lo ético está en juego".[18] Por ello es apropiada la calificación de la ética kierkegaardiana como una "ética de la elección",[19] pues no se trata simplemente de encontrar un criterio para determinar la corrección de una elección, de una decisión entre elementos contradictorios, sino, antes bien, de señalar que la elección misma es constitutiva de lo ético. Cuando por fin nos enfrentamos a una verdadera alternativa, nos encontramos, recién allí, en el reino de lo ético, independientemente de cuál sea la alternativa en ese caso o cuál sea finalmente nuestra decisión. Como afirma Kierkegaard a través del juez Wilhelm, uno de los personajes principales de *O lo uno o lo otro*: "Lo que se hace patente a través de mi 'o… o…' es lo ético. No por ello se trata todavía de elegir alguna cosa, no se trata de la realidad de lo elegido, sino de la realidad del elegir".[20] Lo que hace ética a una elección no es el objeto elegido (un valor, por ejemplo) sino la elección misma: el haber reconocido que elegir es mejor que no elegir.

En suma, la fórmula "o bien… o bien…", indica para Kierkegaard el momento de la elección como momento constitutivo del punto de vista ético. Desde este punto de vista, la elección es relevante porque señala el carácter irreconciliable de los elementos contradictorios. Elegir "X" no significa en última instancia elegir "no-X" (y viceversa). Los contradictorios son verdaderamente contradictorios; el principio de tercero excluido sigue, al menos en el campo moral, en pie. En la esfera de lo ético, entonces, la mediación sólo logra relativizar las disyuntivas morales; no nos permite comprender la delicada situación existencial de quien quiere actuar de forma ética y tiene que elegir, por tanto, entre cursos

---

17 *Loc. cit.* Traducción ligeramente modificada.

18 *Enten-Eller II*, p. 156 [163].

19 *Cf.* HARRIES, Karsten, *Between Nihilism and Faith. A Commentary on* Either/Or, Berlin: Walter de Gruyter, 2010, p. 142.

20 *Enten-Eller II*, p. 164 [172].

de acción opuestos. La mediación es válida para la esfera del pensamiento, admite Kierkegaard,[21] pero no vale ya en la esfera ética ni en la religiosa. Kierkegaard está dispuesto a aceptar que ciertas oposiciones son superables por vía de la mediación, pero no acordaría con la dialéctica hegeliana en que *toda* oposición puede –y debe– en última instancia ser superada. La mediación tiene límites; si los transgrede, nuevos problemas se suman a los ya existentes.

Conclusión

En los ejemplos de Feuerbach, Marx y Kierkegaard se evidencia una actitud típica de la filosofía posthegeliana: la desconfianza hacia la mediación. De los tres filósofos mencionados, es probablemente Feuerbach quien haya sentado la posición más radical al respecto. Sus argumentos atañen a la mediación como tal, no únicamente a las "falsas" mediaciones (como la de los estamentos hegelianos, según la *Crítica* de Marx) o a las mediaciones incorrectamente extrapoladas (como en el caso de Kierkegaard). El problema para él no radica en esta o aquella mediación desviada de su misión original, sino en la mediación en cuanto tal. Por ello sus análisis se abocan a uno de los niveles más fundamentales de la doctrina hegeliana de la mediación: el nivel gnoseológico. Esta elección no es casual, pues es en este campo gnoseológico donde la tesis de la *necesidad* de la mediación consigue sus mejores argumentos. Pensar es en definitiva una forma de mediar, de mediar con conceptos, y el conocimiento implica necesariamente pensamiento (o conceptos). Asumido esto, no es difícil extraer la conclusión de que, al menos en términos gnoseológicos, la mediación es necesaria o, dicho de modo inverso, que la inmediatez absoluta en el conocimiento es imposible. Afirmar un inmediato cognitivo parecería retrotraernos a una situación pre-crítica, pre-kantiana.

Una estrategia frente a esta conclusión, de parte de quienes impugnan las consecuencias prácticas contenidas en la afirmación de la necesidad de las mediaciones, es objetar, no ya el carácter en última instancia mediado de todo conocimiento, sino el hecho de extrapolar esta verdad a campos diferentes al gnoseológico. La necesidad de la mediación sería entonces una verdad para la gnoseología pero no para la ética, la política o el derecho. Marx y Kierkegaard parecen recurrir a esta última estrategia argumentativa. El problema para Marx se encontraría en la existencia de falsas mediaciones, no en la mediación en sí misma. Por ello sería dudoso sostener que Marx, por haber criticado ciertas mediaciones sociales y políticas, haya intentado rehabilitar con ello una inmediatez pre-crítica. Antes bien, tendríamos que hablar de "verdaderas" y "falsas" mediaciones, no de una

---

21 *Cf. ibid.*, p. 162 [169].

verdad inmediata enfrentada a una mediación mistificadora. En Kierkegaard, por su parte, la estrategia de limitar la validez de la mediación es más clara: hay dos esferas separadas por un abismo: la mediación y la necesidad pertenecen a la primera de ellas; la libertad, a la segunda. En la esfera del pensamiento (o del conocimiento) la mediación es absoluta y, en consecuencia, toda oposición es relativa; en la esfera de la libertad, en cambio, los opuestos son irreductibles unos a otros y, de esta manera, no hay lugar aquí para la mediación. Lo incorrecto, entonces, no reside en la mediación *qua* mediación –pues ella es el principio metodológico que rige la esfera del pensamiento–, sino en una suerte de transposición indebida que pretende extraer conclusiones similares (en este caso, la necesidad de las mediaciones) en contextos dispares: lo que vale para el conocimiento no necesariamente es válido para la moral. Aquí, como en Marx, la crítica a la mediación no parece conducir necesariamente a una recuperación de la inmediatez o, al menos, no de cualquier inmediatez. Kierkegaard distingue expresamente entre una "inmediatez primera" y una "inmediatez ulterior". En *Temor y temblor*, una obra también de 1843, sostiene, contra Hegel: "la fe no es la inmediatez primera, sino un inmediato ulterior. La primera inmediatez es el dominio estético, y aquí la filosofía hegeliana puede tener razón. Pero la fe no pertenece al estadio estético; o entonces no hay fe porque ella siempre ha existido".[22] Si bien lo ético se diferencia de lo estético, y en ese sentido rechaza la primera inmediatez propia del estadio estético, eso no implica, como pudimos constatar, la defensa irrestricta de la mediación, pues el estadio ético excluye la mediación. El estadio religioso, a su vez, reintroduce lo inmediato, pero no se trata de una inmediatez vacía, como la estética, sino la correspondiente al salto en el vacío propio de la fe.

La filosofía posthegeliana no temió abrir abismos y proponer saltos allí donde Hegel había articulado, mediante cuidadosos tránsitos y traspasos dialécticos, las distintas esferas de lo real y lo ideal, de lo natural y lo espiritual, de lo humano y lo divino. Con ello, esta nueva filosofía se expuso al riesgo de una regresión a la inmediatez; asumió el peligro de no poder salir de los presupuestos del sistema hegeliano sino a costa de recaer en la situación pre-crítica de la filosofía, rehabilitando una inmediatez que ya no era posible defender sin desconocer los profundos aportes realizados por el idealismo alemán. Pero la determinación de si esa recaída efectivamente se produjo en la filosofía posthegeliana requiere más desarrollo y, por tanto, un espacio del que no disponemos en este trabajo.

---

[22] KIERKEGAARD, Søren, *Temor y temblor*, trad. Jaime Gringberg, Buenos Aires: Losada, 2da. edición, 1958, p. 71.

Una interpretación de *La Visión Dionisiaca del Mundo* de Nietzsche

Nadia Avedissian
Universidad Nacional de Buenos Aires

La visión del mundo

Buscando la convergencia de las mentes, el mundo actual pretende el adoctrinamiento y la destrucción de lo poco maleable. Por más contradictorio que suene, en un marco mundial en el que las minorías tienen cada vez más peso, puesto que cada día tienen más representación, los pequeños centros de poder arrasan con todo aquello que no signifique un rédito económico o, en su defecto, la estabilidad de su poder político mundial. Surgiría en este contexto la pregunta por los efectos de los paradigmas que anterior o actualmente condicionaron la visión del mundo al que se aspira. O, por no quebrar tan abruptamente desde el problema primordial, por qué no cuestionar los efectos directos que producen la ineficacia de la educación o la corrupción y el mal funcionamiento de las instituciones de representación ciudadana. Ante esto, encuentro pertinente, a partir de la lectura de la obra de Friedrich Nietzsche "La Visión Dionisíaca del Mundo", comprender tanto a la política y a la educación, como a la estética y a la ética desde el aspecto humano más profundo que Nietzsche pretende desarrollar en su lectura del mundo.

Apolo y Dionisio

Es primordial entender los problemas del todo para comprender al individuo y sus falencias, puesto que este siempre estará contextualizado y limitado por un tiempo y espacio determinados, enfocados en lo útil y avocándose a lo productivo. En tanto esta cuestión se dé, es importante analizar la fina línea que separa el estadío de lo directamente perceptible por los sentidos y lo cognoscible. Y, ante esto, es sabído que la frontera que nos divide es aquella que menciona Nietzsche en su obra: "Los griegos [...], erigieron dos divinidades, Apolo y Dionisio, como doble fuente de su arte"[1], refiriéndose

1. Nietzsche, F., La visión dionisiaca del mundo, (edición digital: http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/N/Nietzsche%20%20La%20vision%20dionisiaca%20del%20mundo.pdf), p. 1.

a ambos dioses griegos. Simultáneamente actuando, Apolo representa el orden supremo, la verdad superior y la belleza; mientras que Dionisio, el desprendimiento del cuerpo físico, el delirio, la fascinación excesiva de los placeres, y la plena convergencia del hombre con la naturaleza como producto de la embriaguez y la pérdida de la individuación. Así, bajo este marco, podemos entender la relación entre la política, la educación, la ética y la estética desde el aspecto dual apolíneo-dionisíaco que permite comprender la causa del porqué se vive en el límite entre el éxtasis y el orden: la apariencia de todo aquello que percibimos.

Desde la perspectiva política sería relevante comprendernos en el paradigma mundial que rige los modos de acción de las instituciones de representación política y ciudadana, aquella que condiciona a las generaciones actuales y futras. Este modo de comprender el mundo a partir del conocimiento que el ser humano posee, además de que pretende cierta limitación, también es producto de la globalización como sinónimo de occidentalización del mundo a partir de la imposición de las potencias, cuyos intereses comerciales, sostenidos en los cimientos de promesas de pseudo libertad de consumo, circulación y decisión, atraen a las masas con el manual vacío de interpretaciones, más allá de que estos crean que siempre se considerará y priorizará la diversidad de opiniones y realidades de vida. Es por esto que podemos, en parte, definir a la política como la constructora del sentido de lo real, puesto que, tanto en los acuerdos con los medios de comunicación y con los empresarios, como con las organizaciones de la sociedad civil, las universidades y los propios ciudadanos; se ejerce el poder de los que más poseen ante los que mantienen el modelo productivo en funcionamiento por medio del adoctrinamiento directo o indirecto. Además, ante la disfuncionalidad del modelo capitalista en términos de desigualdad y la creación del sujeto enemigo posicionado en oriente, es fundamental para la aceptación y redistribución de la riqueza mundial que las potencias; aquellas que proporcionan el ordenamiento social y las mal nombradas “verdades absolutas”,(lo que para Nietzsche supone una simple cuestión de retórica), por las cuales están dispuestas a luchar, análogas al dios Apolo; y la figura antagónica de medio oriente, a la cual se la estigmatiza como violenta, salvaje e incivilizada, equivalente a Dionisio; converjan en una armonía propia de su condición de humanos, dejando de lado la frontera de la apariencia. Entonces, ¿quién mejor que dos dioses propios de la tradición clásica para explicar el modo en que deberíamos actuar? Sin embargo, aunque suene contradictorio, puesto que la época clásica estuvo representada por la falta de bases

amplias, es fundamental comprender que, tanto Apolo, como Dionisio comparten una misma línea de acción que converge en lo que el autor menciona en la siguiente frase: "[...] estos nombres representan antítesis estilísticas que caminan una junto a otra, en el [...] florecimiento de la "voluntad" helénica, formando la obra de arte"[2]. La idea de una frontera existente entre estos dos dioses es una mera imagen creada por la subjetividad y el colectivo, lo que, por el contrario, es realmente el momento de convergencia entre aquello que más deseamos dentro de un mundo perfectamente diseñado, utópico, bello, controlado por una fuerza superior que ordene el mundo, y un mundo caótico, relativista, careciente de delimitaciones jerárquicas y desprendido del lenguaje. No obstante, al igual que Nietzsche sostiene que en el momento en el cual desaparece la frontera entre el mundo onírico, representado por Apolo, y la embriaguez, referida a las fiestas Dionisíacas, aquellas que pretendían el éxtasis y la transformación del hombre en una obra de arte por obra del accionar de la naturaleza; sería allí, entonces, donde se desarrollaría una patología, como bien menciona en la siguiente cita textual el autor: "En [...] esta realidad onírica tenemos, [...], el sentimiento traslúcido de su apariencia; sólo cuando ese sentimiento cesa es cuando comienzan los efectos patológicos, en los que el sueño ya no restaura [...]"[3]. Ésta última podría entenderse como la limitación de Apolo, cuyas barreras no podría sobrepasar, y que en el contexto actual representa la imposibilidad de pensarnos como humanidad. Pero, ¿cómo presuponemos una solución tan abarcativa para la humanidad sin primero no pensar en las propias limitaciones que ésta se construye? Aquel que cree que puede dominar a sus pares por el simple hecho de jerarquizar argumentando bajo la justificación de cúan capaz, o, según la cantidad de conocimientos que posea, entonces aquella persona deberá comprender que la limitación es, lamentablemente, inherente al propio hombre. Y, por ende, es crucial entender que existen dos relaciones que subyacen a todos los problemas: la relación invertida de procedencia y la relación de armonía entre contrarios. Estas dos relaciones suponen que ambas fuerzas se necesitan para subsistir y tienen génesis una en la otra.

En busca de una solución, es importante señalar tres aspectos fundamentales para el desarrollo y la vigencia de los ideales actuales: la educación, la estética y la ética.

---

2. Ibidem.

3. Ibídem.

Desde la perspectiva de la educación podríamos entender la idea de Nietzsche que plantea la enseñanza, no desde una jerarquía ni desde un mero conjunto de información que se impone ante el aprendiz para que sea un reproductor del modelo imperante, sino entendida como una trasformación: una transmutación del hombre para superarse, convirtiéndose en el Superhombre, que no pretende ser superior al hombre actual, sino más libre, en donde la figura dionisíaca sea recuperada y sabiendo encontrar el equilibrio, crea un orden caótico. Luego de negar el modelo de conocimiento que posiciona al Ego,(que estaría representado por la *res cogitans* en el modelo de Descartes), e imponiendo el nihilismo (corriente que pretende la destrucción del Ego, y por ende, la del Dios generador de todas las cosas perfectas, en donde se demuestra que la verdad es una invención humana y el conocimiento pasa a ser un ejercicio de poder); Nietzsche introduce el concepto de "Dios ha muerto". Entonces, las transmutaciones humanas y el entendimiento del hombre como parte de la naturaleza, son fundamentales para comprenderse como humanidad Una, contextualizada, limitada y relegada a un todo superior en inmensidad y fuerza. Así, por qué no mirarlo también desde el aspecto ético, que suele corromper la libre expresión del impulso humano, aquella que se supone pretende una armonía entre los hombres, estableciendo reglas de comportamiento, pero a su vez, siendo tan apolínea en su más profundo carácter, jugando entre el doble sentido y dando lugar a la corrupción. Esta corrupción que se da en todos los estamentos de la sociedad y en todos los niveles, tanto político-económico, como cultural y religioso. Por lo que es pertinente comprender que, tanto la educación como sinónimo de comprensión del mundo externo a nuestro Ego y el propio cuerpo físico, además de la aprehensión de conocimientos teórico-experimentales, pretende que el hombre encuentre equilibrio entre aquello que le surge involuntariamente y aquello que su circunstancia le permite durante su corto período de vida.

Por último, la estética es aquella manera que se pretende como una forma de liberar el impulso y las sensaciones humanas: el arte de expresión y el pasaje del mundo onírico al mundo de lo tangible. Claro que no todo será considerado arte propiamente dicho, puesto que el hombre delimitará las fronteras para ello. Sin embargo, el arte puede encontrarse interviniendo en la vida cotidiana como la representación de todo aquello que nos libere y nos produzca el momentáneo sentimiento de separación del cuerpo físico y la mente, entrando en convergencia con lo más supremo y abstracto del mundo.

Equilibrio

Son, entonces, la política, la educación, la estética- entendida como arte liberadora y expresiva-, y la ética los medios por los cuales el hombre debe hacer buen uso de las funciones que estas disciplinas pretenden, y, así, redescubriéndose, volver al quiebre inicial del que provenimos en primera instancia, puesto que desde el génesis somos conflicto. Es así que es fundamental traer de regreso al éxtasis dionisíaco que nos devolverá el equilibrio pleno que buscamos en el sentido más profundo de nuestra condición humana. No dejemos que Apolo se siga imponiendo, ya que así nunca podremos experimentar la riqueza que nos proporciona la diversidad. Volvamos a confiar en el poder combinado de ambos dioses, ambas corrientes, que, siendo antagónicas, nos dan el equilibrio supremo.

Del hombre al no-hombre: técnica, giro teológico y política del compromiso negativo en los escritos de Oscar del Barco[1]

Ignacio Barbeito
Universidad Nacional de Córdoba

1. Introducción

Desde comienzos de los años sesenta y a través de un amplio conjunto de textos que incluye artículos, libros y otras intervenciones de carácter diverso, Oscar del Barco ha desarrollado una tarea de reflexión filosófica cuya originalidad, importancia y significación general quedan por evaluar. A los escritos de su autoría es preciso añadir, además, traducciones, colecciones y proyectos editoriales que lo han tenido como responsable. Conceptualmente, esta reflexión se ordena alrededor de la consideración de un núcleo de problemas de significación filosófica que adquieren matices diversos y, a veces, contradictorios cuando dichos problemas son abordados bajo supuestos relativos a las fuerzas que dominan el presente histórico.

Estos supuestos pueden ser agrupados en dos grandes paradigmas sucesivos. El primero de ellos se corresponde con una perspectiva que se configura al modo de un *marxismo heterodoxo*, volcado a señalar la preeminencia de la *praxis* en lo que refiere a la confrontación con las estructuras sociales, económicas y políticas vigentes. La heterodoxia atribuida a este marxismo refiere tanto a su disidencia respecto al "marxismo oficial" del Partido Comunista como a su flexibilidad para articular e incorporar lineamientos teóricos ajenos al marxismo. Al mismo tiempo que este marxismo propone la remisión de toda problemática especulativa a la historia, poniendo en el centro de las consideraciones la "praxis concreta del hombre concreto"[2], expresa un deseo vehemente de destrucción de la sociedad burguesa para devolver la vida humana a un mundo no escindido, a posibilidades de existencia no alienada. A partir de lugar central acordado al concepto de praxis se expresaba *"la convicción de que las injusticias acumuladas en la*

[1] Una versión de este trabajo fue presentada en las Jornadas de Religión y Política en el Caribe, organizadas a instancias de la Universidad Católica de Córdoba, en agosto de 2014.
[2] DEL BARCO, Oscar, "El fundamento de la historia en la fenomenología de Husserl", en: DESANTI, Jean, *Fenomenología y Praxis*, Buenos Aires, Caldén, 1970, p. 11.

historia pueden ser borradas por el esfuerzo consciente de la voluntad humana organizada"[3]. Como para los surrealistas, Del Barco apostaba por la actualidad de esas dos consignas que según Breton eran una sola: "Transformar el mundo" (Marx); "cambiar la vida" (Rimbaud). El segundo paradigma, que en la obra de Del Barco cobra predominio a partir de la segunda mitad de los años setentas, se asienta conceptualmente, en principio, en cercanía de la filosofía de Martin Heidegger. Este paradigma está marcado por la asunción del fracaso del marxismo como fuerza política transformadora, pero también por un redimensionamiento de las fuerzas que ordenan las sociedades, desplazándose el acento que en el paradigma anterior pesaba sobre la mentalidad burguesa hacia el poder configurador de la matriz técnico-cientificista. En este segundo momento, se impone una mirada sustantiva de la técnica, que invalida el neutralismo sociopolítico que le adjudican las miradas instrumentalistas. Para éstas, las tecnologías son herramientas carentes de significado moral y político, y si parecen poseer alguno se debe al uso que se hace de ellas; el significado lo aportan siempre los usuarios, mientras que la tecnología no se concibe más que como un conjunto de dispositivos que pueden servir a múltiples fines. En la visión sustantiva de la tecnología, en cambio, se concibe que la técnica conforma un entramado cultural "que reestructura todo el mundo social como un objeto de control"[4], un entramado expansivo que progresivamente coloniza todo enclave pretecnológico y que sólo puede ser enfrentado mediante prácticas de deserción. Es por ello que ante este escenario, Del Barco pondrá de relieve la apuesta salvífica que a su juicio encarnan las prácticas sociales parasitarias, toda vez que, careciendo de finalidad, expresarían la única y última resistencia posible frente a lo que se considera un régimen de dominación planetario[5].

En el tránsito de un paradigma a otro y, posteriormente, cuando el segundo paradigma suplanta al primero, se advierte en los escritos de Del Barco la incidencia de

---

[3] TERÁN, Oscar, *Nuestros años sesentas*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993, p. 97.

[4] FREENBERG, Andrew, *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2012, p. 26.

[5] En una artículo escrito y publicado en México Oscar del Barco describe el panorama en los siguientes términos: "(…) por una parte nos veo a nosotros, los llamados intelectuales de izquierda, metidos cada vez más en el bajo mundo de la burguesía, ansiosos por ser reconocidos en las 'comunidades' de sabios e investigadores burgueses, para así satisfacer nuestro inveterado narcisismo y la materialidad de nuestras aspiraciones, convertidos en investigadores de historia, sociología o lo que sea (¿para qué mierda sirven las investigaciones, me querés decir –se dirige a Jorge Tula, por entonces director de *Controversia*-, si no es para cambiar un poco la vida tautológica de los investigadores?); y por otra parte veo "el desierto que crece", no sólo obreros y campesinos paupérrimos, sino locos, drogadictos, putos, hippis (sic), alcohólicos, todos hundidos en sus 'territorios desfondados' sin importarles nada la teoría, ni la marxista ni ninguna, ni la ciencia ni el arte, viviendo realmente en otro mundo que no puede dejar de intranquilizarnos". DEL BARCO, Oscar, "Desde el fragor del mundo", *Controversia*, N° 9-10, diciembre de 1980, p. 37.

una sensibilización religiosa, siempre y cuando asociemos el término "religión" a una experiencia de lo sagrado cuya posibilidad no está sujeta a las condiciones que establecen las religiones históricas o institucionalizadas[6]. En este contexto, y sin ser el resultado de una elaboración sistemática, la noción de experiencia es frecuentemente empleada por Del Barco para designar, primero, una instancia superadora del marco egológico que atribuye a la filosofía moderna, luego una impugnación del saber filosófico en su forma académica y, por último, el compromiso firme con una suerte de vaciamiento del intelecto y del deseo[7], que recusa el poder y la violencia en todas sus formas y se traduce, a menudo, en un pacifismo fatalista -de acuerdo a la clasificación propuesta por Gaston Bouthoul- recomendando un "compromiso negativo" con las organizaciones e instituciones sociales.

En las líneas que siguen, procuraremos deslindar con mayor detalle las coordenadas teóricas que enmarcan el tránsito de un paradigma a otro, contextualizándolas históricamente cuando entendamos que contribuye a una mejor inteligibilidad. De esta manera, esperamos contribuir al conocimiento y a la problematización de una obra por lo general abordada fragmentariamente, pero que, de manera modestamente notoria y original, va asentando su huella en el pensamiento argentino de las últimas décadas.

2. Una concepción sustantiva de la técnica.

En los últimos años de la década de los setentas, y con una potencia que irá acrecentándose a lo largo de las décadas siguientes, la reflexión delbarquiana experimenta una reorientación general. La misma está sostenida por un convencimiento no tanto en el llamado "agotamiento de las energías utópicas"[8] como en la futilidad de toda utopía una vez que la humanidad tiene a sus espaldas la sombra horrorosa de los *gulags* y de los campos de concentración. Para Del Barco, la humanidad ha ingresado en una "edad negra sin historia"[9], una "Edad histórica siniestra"[10], en la cual los procesos

---

[6] GARCÍA BAZÁN, Francisco, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta, 2000, p. 49

[7] DEL BARCO, Oscar, "En ese tiempo lejano del cual ustedes me preguntan...", *El ojo mocho*, nº15, Buenos Aires, p .18.

[8] "Hay que acostumbrarse a la idea de que el *Sistema* no va a morir porque incluso la finalidad de matarlo le pertenece: sus presuntos asesinos no pueden dejar de ser sus órganos de recambio, ya que en su interioridad el esplendor del poder los seduce hasta el asco". DEL BARCO, Oscar, "Racionalidad y Represión" en *El abandono de las palabras*, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, 1994, p. 51.

[9] Ídem, p. 52.

[10] DEL BARCO, Oscar, "Crisis I", en *ídem*, p. 75.

sociales, políticos, culturales y económicos están sobredeterminados por una racionalidad totalizadora y totalitaria que opera técnicamente:

> "(…) la técnica *es* un mundo y no un instrumento, y es aquí donde arraiga el pesimismo de toda meditación acerca de la técnica. No puede separarse la técnica de la explosión demográfica, de la constitución en un nivel planetario de grandes franjas de explotación y violencia, de la erosión de los suelos y el talado de los bosques, de la extinción de las especies y el genocidio de las poblaciones indígenas que aún sobreviven; esto *es* la técnica. No existe una técnica neutra y una utilización mala de la técnica, y esto sí fue visto por Marx, implica esta sociedad y esta cultura. La técnica *no* puede crear un mundo de libertad y de ocio creador; y es un sueño utópico pensar que cederá terreno para que existan bolsones donde se reunirán todos los decepcionados del mundo para vivir a su manera. La única manera tolerada es la disciplinaria. El campo de concentración y de trabajo, así como la bomba atómica, junto con la preparación activa de la guerra bacteriológica y química, son las formas supremas de la técnica. Y esto es así porque en caso contrario la técnica no funciona: la reproducción ampliada del Sistema se funda en la técnica, la cual es, al mismo tiempo, el *modo* de la reproducción ampliada"[11].

Hay, para Del Barco, una co-pertenencia de Sistema y técnica que nulifica cuanto de humano pueda haber en el hombre, convirtiéndolo en pieza sustituible de un "gran autómata" que escapa a su control.

Tengamos presente la doble acepción de "hombre" en los escritos de Del Barco: por una parte el hombre como sujeto, sustancia, como ego enfrentado a un mundo objetual; por otra, el hombre como absoluto, como "abismo" insondable[12], como *más allá* de toda forma y función, como "no-hombre". Dicho de otra manera, hay un sentido de la palabra "hombre" asociado a las determinaciones del Sistema, mientras hay otro sentido de esa misma palabra que, en los escritos de Del Barco, expresa el afuera del Sistema, lo propiamente "Otro". El primero es *sujeto*, ente que pone ante sí el mundo como dominio

---

[11] Ídem, p. 75.
[12] DEL BARCO, Oscar, "La flecha que vuela inmóvil" en *ídem*, p. 384.

mensurable, calculable y objeto de dominio técnico, pero también *sujeto a* condicionamientos sistémicos que lo individualizan y funcionalizan en atención a exigencias de producción y reproducción técnicas, es decir, una "personificación" cuya conciencia de libertad y autonomía reviste el carácter de una fábula autocomplaciente; el segundo, en cambio, es el "lugar" de lo incalculable, lo inservible, la puerta de acceso al *exceso* del sujeto, un estar sin ser o lo que también puede llamarse la *experiencia* de dios sin dios. En consecuencia, y por contraste, el anti-humanismo contemporáneo se expresa en dos figuras:

> "La pérdida ocasionada por la reificación extinguió la forma-hombre propia de la modernidad. Aquí hay que distinguir entre el no-humanismo del Sistema y el no-humanismo como más allá del hombre; uno implica su aniquilación maquínica, mientras que el otro implica su desborde sin límites. Es en la *diferencia* entre ambas alternativas de lo post-humano que se juega una historia epocal que debe y deberá elegir entre la verdad en la libertad o el fetichismo como violencia técnico-productivista"[13].

Del Barco retorna reiteradamente a esta doble acepción de la palabra "hombre". Si en los primeros años setentas la crítica del sujeto considerado como fuente y organizador del sentido lo había empujado a adoptar la expresión "no-hombre" como indicación de la vía de salida del Sistema, como forma nominal de validación de las críticas dirigidas contra los presupuestos antropológicos de las filosofías del sujeto que no renunciaba a una perspectiva utópica y voluntarista, a partir de los ochentas el término "hombre" se verá asociado crecientemente a un vocabulario de corte teológico, más precisamente a un marco de análisis que, asentándose en la relectura de Husserl y Heidegger, se revitaliza en Francia propiciando un renacimiento de la fenomenología, esta vez "más allá del sujeto" y asociada a una inquietud y a una búsqueda espirituales.

El quiebre es radical, pero, sin duda, larga y dolorosamente meditado, como quien desata las amarras de una embarcación que permanecía estacionada a orillas de la patria, del hogar y los amigos. En un pasaje de "Apuntes II. Sobre el problema de Dios", específicamente en el apartado número 8 que versa sobre el concepto de Dios en Heidegger, Del Barco expresa magistralmente lo que no había sido un mero cambio de marcos teóricos, sino la reformulación íntegra de su propia concepción de vida y

---

[13] DEL BARCO, Oscar, "El 'peligro' y lo que salva", en *ídem*, p. 22.

pensamiento. Del Barco reflexiona sobre las palabras de Heidegger en la entrevista póstuma publicada por *Der Spiegel* y afirma que:

> "Lo primero que dice es la imposibilidad, no sólo filosófica sino también, en un sentido mucho más amplio, de todo 'querer humano', de producir un 'cambio' en el mundo. Esto significa que los cambios no dependen de la voluntad de los hombres sino de algo que los sobrepasa ('un Dios') (…) El hombre –a la inversa de la célebre afirmación de Marx- no puede transformar la historia. Éste es el anti-humanismo trascendental de Heidegger: el hombre ya no es el centro ni el hacedor del mundo, sino una criatura sujeta a donaciones que se producen como puramente donaciones. Al hombre sólo le cabe *esperar*"[14].

Esta "espera" no se juega en el tablero anímico de los temperamentos optimistas y pesimistas. No es, por supuesto, la espera de una revolución que modifique las relaciones de poder de tal modo que, luego de siglos de luchas intestinas y fratricidas, se instaure el "reino de la libertad". Pero no es tampoco la espera de una catástrofe final capaz de borrar a los hombres de la faz de la tierra. No es siquiera una espera beckettiana, de cuyo desasosiego aparece impregnada buena parte del pensamiento contemporáneo. Por el contrario, es una espera que comporta el vaciamiento de la mundaneidad, una cierta ascesis ejercida contra el deseo de tener y poseer -punto de anclaje de numerosas referencias de Del Barco al budismo zen[15]-, una espera *mística* conceptualmente dependiente de las figuras teológicas del "advenimiento", la "manifestación" y la "gracia":

> "La espera es una espera sin contenido, una espera de nada. No una espera de la nada sino una espera que no espera nada (…). El hombre no puede esperar algo porque es espera de ese *más* que lo constituye y lo sostiene como tal. Si no fuera ese *más*, esa grieta que hiende todo lo dado y lo proyecta fuera de sí, el hombre estaría cerrado como una cosa, sería una mónada. Lo abierto es lo abierto al

[14] DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación. La búsqueda del dios sin dios*, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2003, p. 97.
[15] DEL BARCO, Oscar, "Una nota sobre el budismo zen" (2012), disponible en www.espaciomurena.com

> *más*, a lo que excede toda realidad, toda positividad y toda experiencia"[16].

De aquella experiencia revolucionaria que daba su tono combativo a esos primeros artículos de los años sesentas, y que se prolongaba, crítica del sujeto mediante, en las disquisiciones sobre el anarquismo de las prácticas revolucionarias y sus efectos corrosivos sobre la estructura de la sociedad burguesa -experiencia para la cual no había otro misterio que la dominación ejercida por una clase sobre otra- a esta experiencia de la espera, retratada mediante abundantes citas de los escritos de los místicos y un nuevo paisaje conceptual en las que se hacen presentes con inusitada fuerza términos como "Dios", "Absoluto", "lo inconmensurable", "amor", "sacralidad", "fe", "manifestación", "misterio insondable", "experiencia mística" y "salvación", entre muchos otros de indudables resonancias teológicas, la reflexión delbarquiana ha dado un vuelco. ¿Podemos caracterizar a este vuelco como "un giro teológico"?

Todo dependerá de lo que entendamos por *teología*. Si se la ha de concebir como una disciplina sujeta a postulados dogmáticos, nada más lejano a esta perspectiva de Del Barco, que insiste reiteradamente en el carácter vacilante de sus afirmaciones, en el *silencio* al que se precipita siempre su preguntar, a la transmutación del ansia de conocimiento en un saber experiencial vinculado a la intuición sensible[17]. El anti-dogmatismo que tan nítidamente había inspirado a del Barco en sus embates contra el "marxismo ortodoxo" sigue presente con idéntico ímpetu, aún cuando ahora se dirija contra aquellas perspectivas que inscriben el problema de Dios en un campo ontológico.

Sin embargo, no se puede desconocer que Del Barco otorga a su empresa el carácter de una investigación fundamental, una investigación sobre el fundamento de todo fundamento, en el camino de la *Urimpresion* o "impresión originaria"[18], para decirlo en los términos de Husserl o el *es gibt* heideggeriano, y al que alternativamente denomina, no sin hacer mediar numerosas restricciones, "Absoluto", "Hay", "Dios". No se puede desconocer que ahora, en esta nueva etapa, la preponderancia del pensamiento de Husserl, de Heidegger y de la renovada fenomenología francesa que sigue los pasos de estos dos filósofos con una distancia más crítica que la que a veces parece reservar

---

[16] DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación*, op. cit., p. 15.
[17] Del Barco asocia sentir y experimentar. Ver DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación*, op. cit. p. 23.
[18] Ibídem, p. 227.

para la teología judeo-cristiana, desplazan la preponderancia que antes había ejercido el pensamiento de Marx sobre las reflexiones y análisis de del Barco[19].

Sus declaraciones en una entrevista de 2000 abonan la hipótesis de un cambio de rumbo imposible de efectuar sin la puesta en juego de una sensibilidad teológica, es decir, no una mera inclinación a otorgarle una proyección religiosa a vivencias ordinarias sino un genuino interés intelectual por aprehender y tematizar lo que de distintivo hay en esa experiencia a la que llamamos "experiencia religiosa" y cuya forma más radical y comprometida es la "experiencia mística"[20]. Estas declaraciones retrotraen el origen de ese cambio de orientación, que se verificará con matices inequívocos a partir de los años ochentas, al periodo del exilio:

> "En México –escribió Del Barco- me desprendí de lo que podría llamar el mesianismo marxista, de su Idea de la 'revolución', y pasé a considerar a Marx como un 'clásico'. Ni una fe ni una religión, más bien un *pensamiento* lleno de sugerencias y de hallazgos y al mismo tiempo falible, como el de todos. Este hecho terminó con mi laicismo (aquí tal vez se encuentra la raíz de mis diferencias con Aricó, las que sólo muchos años más tarde fueron desapareciendo) desarrollando lo que podría llamarse una religiosidad sin 'Dios'"[21].

No se puede dejar de notar la curiosa acepción que Del Barco otorga al término "laicismo", ya que laicismo y religiosidad no se excluyen, salvo desde el punto de vista de la organización jurídico estatal moderna en lo que respecta a la división de competencias entre el Estado y la Iglesia. Pero, en cualquier caso, el giro está reconocido: Marx queda situado como un pensador al lado de otros, ya no una autoridad indiscutible y paradigmática; simultáneamente, la sensibilidad y la inteligencia se vuelcan hacia un dominio que permanecía vedado para quien portaba las antiguas credenciales autorales y que forzaban a considerar a la religión como el "opio de los pueblos". Sin duda, es un reflejo tardío de una concepción personal desfalleciente las ideas, esgrimidas contra Foucault, de que "no es posible suprimir el proyecto de liberación de las clases explotadas a partir del fracaso de experiencias concretas" y de que "las clases oprimidas

---

[19]CAPELLE, Philippe, *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General San Martín, 2009.

[20] Al respecto, Del Barco realiza la siguiente observación: "Por experiencia mística entiendo una experiencia que proyecta al hombre, más allá de sí mismo, hacia la unidad con el todo, haciéndolo vivir tan intensamente ese instante de unidad que desea repetirlo eternamente". DEL BARCO, Oscar, "Entrevista sobre Nietzsche", en *El abandono de las palabras*, op. cit., pp. 370-371.

[21] DEL BARCO, Oscar, "*En ese tiempo lejano por el cual*…", op. cit., p. 18.

siguen buscando una salida revolucionaria", enunciada por Del Barco al concluir su estudio *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas*, publicado en 1980[22]. Apenas tres años más tarde, en un artículo dedicado a examinar las relaciones entre el socialismo soviético y la técnica, la nueva orientación post-marxista está sugerida con la misma intensidad religiosa con que se hará oír, más de veinte años después, en la carta del "No matarás":

> "Tal vez ante todo deba limpiarse el terreno para un nuevo tipo de pensamiento, para tratar de encontrar más allá de cualquier Teoría los fundamentos de un *pensar-humano*. En otras palabras, para tratar de pensar desde una perspectiva ética que considere a los hombres, a cada hombre, como un absoluto"[23].

Si al concluir el *Esbozo*, Del Barco hacía un llamamiento a "no rendirse a ninguna *esencia* y tratar de encontrar, en la aparente imposibilidad del socialismo, su posibilidad"[24], tres años después invita a *limpiar el terreno* del pensamiento reconociendo a cada hombre como "un absoluto".

3. Experiencia y religión

La necesidad de un nuevo preguntar capaz de esclarecer propiamente lo humano, la necesidad de una nueva comprensión de la experiencia, ya no como experiencia político-revolucionaria sino como experiencia por la cual el ser humano accede a lo que le es originario y desde allí es conducido más allá de sí, hacia *lo otro*, es decir, "solicitado y desafiado por lo más-que-humano"[25], está suscripta en toda su urgencia y formulada en todo su dramatismo. Parece despejarse así, por lo tanto, el dominio de una religiosidad *originaria*, es decir, el dominio de la experiencia religiosa sin la distancia objetivante que aportan los datos históricos y sociológicos al conocimiento de las religiones fácticas. Varias veces, Del Barco recurrirá a tradiciones religiosas diversas tomando de ellas alguno de sus nombres y haciéndolos coincidir en una misma *experiencia* de la que destacará su carácter incomunicable. Así, en "Lecturas de Heidegger" escribe: "*Logos, Tao, Dios* son los nombres que algunas comunidades

---

[22] DEL BARCO, Oscar, *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas*, Puebla, Editorial Universidad Autónoma de Puebla, 1980.
[23] DEL BARCO, Oscar, "Lenin y el problema de la técnica", México, s/d, 1982.
[24] DEL BARCO, Oscar, *Esbozo…, op. cit.,* p. 181.
[25] CASPER, Bernhard, *El acontecimiento de orar*, Córdoba, Alción Editora, 2011.

religiosas le dan al acontecer-del-ser". Seguidamente, las palabras de Del Barco ayudan a poner en contraste el dominio de lo que sería una experiencia religiosa universal y el de las formas histórico-sociales que aquélla adquiere: "Pero ¿cómo alguien con *una* fe –pregunta Del Barco cuestionando a Hans Jonas por objetar a Heidegger su carencia de una fe concreta- podría aceptar este reconocimiento de la universalmente legítima experiencia religiosa del hombre?"[26].

Para Del Barco no se habla nunca de "dios" sino desde una tradición religiosa históricamente constituida; este condicionamiento también involucra a la *experiencia mística*: "siempre la experiencia místico-religiosa recurre a una tradición para expresarse"[27]. El lenguaje de estas tradiciones siempre se desenvuelve al borde de la idolatría, que consiste en pretender constreñir mediante un nombre lo infinito a la finitud del lenguaje:

> "(…) no hay que darle nombre a lo que sobrepasa la palabra, porque todo nombre que se le dé lo vuelve *ente* o *ser*, y de lo que se trata es de dejar la metafísica tachando el ser: el ser-no-es. *Donde falta la palabra* hay lo *innombrable*. Y eso debe quedar así"[28].

Si en los textos de Del Barco la experiencia mística parece a veces oponerse a la experiencia religiosa, o privilegiarse respecto de ella, esto ocurre porque se concibe a la experiencia religiosa como sospechosa o perpetradora de "idolatría". La experiencia mística, en cambio, lleva siempre el lenguaje a la imposibilidad de decir y al pensamiento a una conciencia aguda de su límite:

> "yo no puedo transmitirle a otro, mediante un discurso racionalmente lógico, lo que he experimentado en un estado *místico*, donde esencialmente han desaparecido el sujeto y el objeto de cualquier tipo de experiencia; puedo tratar de describirlo, pero no puedo hacer que el otro experimente mi propia experiencia. Esta imposibilidad de transmisión de la experiencia es común a todas las tradiciones místicas, las que más bien se han dedicado a descubrir y transmitir una *práctica* que conduzca al estado místico; por ejemplo la llamada

[26] DEL BARCO, Oscar, "Lecturas de Heidegger" en *El abandono de las palabras*, p. 255.
[27] Ídem, p. 254.
[28] Ídem, p. 273.

> ‘oración interior’ en el cristianismo, el control de la respiración en el hinduismo y el *koan* en el budismo zen”[29].

El artículo “Los límites de la fenomenología” está encabezado por una cita de Meister Eckhart, que dice, justamente, lo siguiente: “Lo que de verdad quiero decir carece de palabras”. Desde el punto de vista de Del Barco, las tradiciones religiosas, la teología, como lenguaje sobre Dios, y el pensamiento filosófico se vuelven idolátricos cuando personifican el objeto de la fe, cuando reducen lo que de por sí no es representable a una forma humana, cuando pretenden “definir a Dios mediante conceptos o analogías”[30]. Del Barco no execra de la fe, pero quiere pensarla de manera no idolátrica, en su irreductibilidad:

> “*Fe* ¿en qué? La fe siempre personifica: Cristo, Mahoma, Shiva, Adonais, Dionisio. Pero, volvemos a preguntarnos, ¿es posible una fe despersonalizada, una fe en *algo* (y esto ya es excesivo) innombrable e inimaginable, una fe loca, o la locura de una fe en nada y en nadie?”[31]

En el apartado titulado “Sobre la Idolatría” de “Apuntes I. Sobre el problema de Dios”, Del Barco retoma la cuestión formulándola en los siguientes términos:

> “Tampoco se trata de tener una *fe* que podría enunciarse de esta manera: si bien de Dios no puede decirse nada (Dios es nada-de-decir) yo *creo* en Dios, tengo fe en la existencia de algo superior a lo que llamo Dios (de nuevo se introduce la idea antropomórfica de un Dios-cosa: Dios como inteligencia, justicia, voluntad, amor; un Dios doblemente sometido: al *ser* y a lo que el ser *es*)”[32]

La fe por la que toma partido Del Barco, esta fe no idolátrica, refractaria a las racionalizaciones filosóficas y teológicas, crítica tanto de los dogmatismos como de los relativismos historicistas, esa misma fe hacia la que señala cuando retrata la ética del no-hacer[33], la necesidad de un “dejar caer”[34] o el silencio, es una fe inherente a la experiencia mística como experiencia de vaciado de ser: “¿Qué queda? Queda un ahuecamiento, un estado contemplativo, un estado-de-fe vacía de cualquier contenido, de

---

[29] DEL BARCO, Oscar, “Diálogo sobre Wittgenstein” en *El abandono de las palabras*, op. cit., p. 290.
[30] DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación*, op. cit., p. 15.
[31] DEL BARCO, Oscar, “Lecturas de Heidegger”, p. 265.
[32] DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación*, op. cit., p 35.
[33] DEL BARCO, Oscar, “La flecha que vuela inmóvil”, op. cit., p. 389.
[34] DEL BARCO, Oscar, “Entrevista sobre Nietzsche”, en *El abandono de las palabras*, op. cit., p. 378

pura fe en nada"[35]. ¿Qué discurso, en consecuencia, podría levantarse a partir de esta experiencia de *eso* sin nombre, si ésta experiencia no es experiencia de "algo"? "Toda teología se sostiene en una *fe* determinada", dice Del Barco[36]. *Eso*, en cambio, no admite determinaciones, pero arrastra al éxtasis, *locus* de la experiencia mística:

> "Allí el pensamiento y el lenguaje *caen*, y en el hueco de esa caída se produce, en un relámpago que transmuta todo en una elevación abrupta, la realización sin palabras: el éxtasis. Después cada tradición la llama de una manera particular: Zeus, Yahve, Alá, pájaro carpintero, o lo que sea. Los nombres giran alrededor del mismo vacío o ausencia infinita que de pronto se presenta de manera inefable; la arquitectura compleja de las tradiciones religiosas son metáforas de un camino hacia *eso* que, cuando adviene, no puede nombrarse (…) Se lo puede nombrar *Dios*, o con cualquier otra palabra, ya que no *es* nada. Teniendo en cuenta que el peligro del nombre, incluso arbitrario o absurdo, es que después se lo identifica con una cosa: de *dios* que no significa nada se pasa a considerarlo una Persona que, en esencia, es una hipóstasis del hombre"[37]

Desde la perspectiva marxista, la hipótesis de que las religiones eran hipóstasis del hombre impulsaba una crítica desacralizadora tendiente a revelar las contradicciones materiales y a potenciar una *praxis* revolucionaria; ahora, se sostiene esa misma hipótesis, pero la crítica despeja el ámbito de una religiosidad originaria. En este despeje el término "religión" parece recuperar el sentido de *re-ligare*, habilitando pensar el significado de la relación religiosa ya *antes* de las formaciones históricas de la religión y desdibujando las fronteras trazadas entre filosofía y teología: *eso* en lo que se sostiene la religiosidad "carece de historia, es lo que es de una vez y para siempre, sin progreso, sin evolución, sin tiempo, sin ser"[38]. Las primeras páginas de *Exceso y donación* resultan esclarecedoras al respecto:

> "Los hombres siempre fueron conmovidos por la presencia infinita del mundo y de ellos mismos, y siempre trataron de explicarlo, de ponerle un nombre. Fue algo instintivo. Como si siempre hubiera necesitado saber qué es y qué es esto que es. No cómo es sino que

---

[35] DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación*, op. cit., p. 35.
[36] DEL BARCO, Oscar, "Lecturas de Heidegger", op. cit., p. 252.
[37] Ídem, p. 266-267.
[38] DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación*, op. cit., p. 30.

> sea, el hecho absoluto de que haya algo y no nada. Desde el "comienzo" de la historia y hasta Wittgenstein, digamos, los hombres se enfrentaron a la incógnita del ser: ¿por qué hay algo? Y crearon las potencias que dieran cuenta de ese hecho abrumador, los dioses. Aunque el nombre de Dios, de los dioses, haya tardado miles de años en aparecer[39].

Aunque la hipótesis de las religiones como "hipóstasis del hombre" se mantiene a lo largo de los años con toda su fuerza, sin embargo, ahora la crítica no reniega de un vocabulario ostensiblemente teológico, acogiéndolo incluso con inusual hospitalidad filosófica. La *experiencia mística*, "experiencia que proyecta al hombre, más allá de sí mismo, hacia la unidad con el todo"[40], toma el relevo de la *experiencia revolucionaria*, experiencia de lucha y destrucción de lo establecido.

Consideremos que esta transmutación involucra un nuevo estado de situación. Antes, el *Sistema* era susceptible de derrota en virtud de un proceso revolucionario que parecía a punto de sepultarlo; ahora, el *Sistema* "ha mutado a una nueva 'edad'"[41] en la que muestra su tremenda eficacia para hacer de todo "otro" lo "Mismo" y ante ello hay que plantear no el terror revolucionario sino "los viejos y siempre vigentes principios del amor, la compasión, la hospitalidad, la debilidad, la generosidad"[42]. En los comentarios que Del Barco escribe a propósito de un artículo de León Rozitchner en relación con la carta del "No Matarás", se lee: "la humanidad vive en un sistema económico que hoy por hoy resulta prácticamente insuperable, que tal vez recién se inicia, y que nos obliga al menos a tratar de pensar y vivir *otra cosa* o de otra manera"[43].

4. El desierto crece

Una de las citas predilectas de Del Barco para diagnosticar este estado de situación es "El desierto crece", tomada de Nietzsche, la que leída a fin del siglo XX no rehúsa ciertos matices de desilusión ante la catástrofe humanitaria en que se convirtieron los proyectos utópicos, particularmente el socialismo soviético y también, siempre a juicio de Del Barco, las experiencias de lucha armada de las guerrillas latinoamericanas[44]. Es

---

[39] Ídem, p. 16.
[40] DEL BARCO, Oscar, "Entrevista sobre Nietzsche", op. cit., p. 372.
[41] DEL BARCO, Oscar, "Nota sobre la política", p. 15
[42] Ídem, p. 18.
[43] DEL BARCO, Oscar, "Aclaraciones al artículo de León Rozitchner aparecido en la revista **El ojo mocho** Número 20", en AAVV, *No matar: sobre la* responsabilidad II, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2010, p. 100.
[44] DEL BARCO, Oscar, "Crisis I" en *El abandono de las palabras*, op. cit., p. 78.

frente a lo que concibe como "el fracaso trágico de *todas* las experiencias revolucionarias"[45] que Del Barco señala la urgencia de un nuevo pensar atento a "lo sublime místico, estético, erótico, filosófico… Sin estos 'temas' pienso que el pensar se vuelve un desierto, el desierto del nihilismo de la técnica como hecho 'cultural' o edad (¿conclusiva?) de la 'historia'"[46].

5. Pensar en el claro de una teología acéfala

Pero consideremos también, como ya hemos notado, que este nuevo horizonte de reflexión se despliega en el marco de una revalorización del pensamiento de Husserl y Heidegger que impulsa una revitalización de la fenomenología, particularmente en Francia, más de una década después del apogeo del estructuralismo. Varios de los adscriptos a este movimiento están permanentemente presentes en la problematización delbarquiana de este periodo, dedicándoseles en algunos casos estudios específicos. Hay que mencionar a Jean-Luc Marion, con cuyas tesis Del Barco discute de manera recurrente, pero también a Michel Henry, Jean Greisch, Jacques Derrida y Emmanuel Levinas, entre otros. En algunos casos, esta revitalización de la fenomenología es entendida como una radicalización de su proyecto en vistas a pensar no únicamente los fenómenos sino el modo de su donación, la "fenomenalidad" de los fenómenos[47]. Si bien se reconoce que estos desarrollos están inscriptos paradigmáticamente en el episodio filosófico de la ruptura entre Husserl y Heidegger por el cual "la subjetividad trascendental es reorientada hacia el horizonte de una ontología radical y la intencionalidad es transformada en la llamada misma del ser"[48], Del Barco sitúa el giro en el descubrimiento de los escritos inéditos de Husserl, "sombra apofática" de su obra édita, que otorga todo su dramatismo y profundidad al señalamiento del autor de *Investigaciones lógicas* sobre la necesidad de comenzar de nuevo[49]. Si bien Del Barco no suscribe la "teleología trascendental" de Husserl, a la que encuentra rehabilitadora de Hegel, y con eso de la metafísica, considera que en el último Husserl están dadas las simientes de un planteo del problema de la donación más allá de la distinción sujeto/objeto. Y es en torno al problema de la donación que se formula la cuestión de la fenomenalidad de los

[45] DEL BARCO, Oscar, "Aclaraciones al artículo…", op. cit., p. 99.
[46] DEL BARCO, Oscar, "Comentarios al artículo de Jorge Jinkis" en *No matarás: sobre la responsabilidad* I, Córdoba, Ediciones La Intemperie, 2007, p. 162.
[47] CAPELLE, Philippe, op. cit., p. 28.
[48] Ídem, p. 17.
[49] DEL BARCO, Oscar, "Edmund Husserl y el sentido de la crisis", en *El abandono de las palabras*, op. cit., pp. 141-142.

fenómenos, cuestión que Del Barco conduce hacia la formulación paradojal del "dios sin dios", acuñada por Heidegger, experimentado en la vía del "exceso".

En esta escena en que se dan cita las referencias a místicos, teólogos y textos bíblicos, en esta escena que se inviste de cierta sacralidad, como exorcizando de su espacio las ocupaciones de las ciencias empíricas, y emergen bajo una luz ceremonial objetos de dudosa raigambre filosófica pero a los que se hace merecedores de una atención contemplativa, Dominique Janicaud denunció, en 1991, una traición a la fenomenología en beneficio de la rehabilitación de la teología. La traición se produce, según Janicaud, cuando se desconoce que el horizonte intencional del ego constituye el límite de la indagación fenomenológica; cuando así ocurre, la fenomenología abandona el rigor filosófico para internarse en un terreno que no es el suyo. Para Janicaud, el resultado de esta incursión es retrógrado: la filosofía renuncia a su rigor y a su libertad para someterse a un servilismo teológico.

Estas consideraciones imponen imperiosamente ciertos recaudos a la hora de establecer si la inflexión que constatamos en los escritos de Del Barco desde comienzos de los años ochentas puede caracterizarse como un "giro teológico". Atendiendo al hecho de que esa inflexión comporta una evaluación drástica y sin atenuantes de lo que han sido las experiencias revolucionarias en el pasado, atendiendo al hecho de que esas experiencias antes inscriptas en el marco de un proceso en curso de destrucción de la sociedad capitalista y luego, siempre, como experiencias criminales, cabe suponer que ha ocurrido una transmutación de valores. Si antes se sentenciaba que "al margen de la revolución no hay verdad, sólo la revolución adquiere es estatuto de la verdad al suprimir la sociedad capitalista"[50], mientras más tarde y con carácter retrospectivo se pide perdón por la participación personal en esas experiencias y se sostiene que el principio de "No matar" asienta su vigencia intemporal fuera de toda contienda, en la condición sagrada de cada hombre[51], el desplazamiento discursivo ético-político es indudable. Pero ese desplazamiento, ¿supone una sujeción de la inmanencia a la trascendencia que abre las puertas a la teología, restituida ahora como filosofía primera?

La problematización desarrollada por Del Barco no se establece de ninguna manera sobre la conceptualización de Dios como un ser trascendente. Del Barco no asume jamás la confrontación inmanencia/trascendencia como clave habilitadora de su reflexión sobre Dios, la fe, la gracia, la experiencia mística y lo sagrado. En relación con

---

[50] DEL BARCO, Oscar, *Esencia y apariencia en El Capital*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, p. 103.
[51] AAVV, *No Matar I*, "Comentarios al artículo de Jorge Jinkis", op. cit., p. 171.

el hecho de haber considerado a Adolfo Rotblat como su hijo, Del Barco le responde a Jinkis que "a partir de este reconocimiento extremadamente banal comienza lo que para mí es el verdadero problema, que es trascendental", advirtiéndole enfáticamente que no debe confundir trascendental con trascendente. Y en un artículo más reciente advierte que "Todo lo que fue dicho del mundo, de los dioses y del hombre se ha dicho de lo o de un eso *trascendental*"[52]. La reflexión de Del Barco se aloja en el campo abierto por Husserl y proseguido, a su modo, por Heidegger, "un campo trascendental sin sujeto"[53] o el campo de la experiencia ante-predicativa del mundo. No hay originario trascendente para Del Barco sino que *hay* en tanto donación:

> "Hay una revelación o donación de ser (de entes, de cosas, de *todo*); y a partir de que *hay* puede decirse que hay-donación. En este sentido el ídolo perfecto sería la totalidad-de-todo; pero ya no sería ídolo sino manifestación. Más aún: detrás de la revelación, o donación, no hay alguien o algo que se revele o que done. Si lo hubiese sería un ente, y se lo podría nombrar; decir que no-hay equivale a 'innombrable' e 'impensable'. *Todo* lo que se puede nombrar o pensar no es *eso* impensable e innombrable, *eso* que no es en cuanto supera la categoría del ser"[54].

La experiencia mística, al modo como Del Barco la entiende[55], colocándola en el centro de sus reflexiones, es una experiencia inmediata de Dios, con independencia del nombre que se atribuya a *eso* que se quiere designar con la palabra "Dios". Para Del Barco, la dificultad principal que se presenta con la palabra "Dios" reside en su dependencia semántica de la metafísica, que lleva a entender a Dios como Ser[56]. La pretensión de nombrar *eso* que excede todo nombre es idolátrica, "lo *absoluto* no soporta ninguna palabra"[57]; *eso* sólo puede ser experimentado[58]. Del Barco dirá que *eso* se revela o manifiesta, "se da".

Es importante notar el juego de los términos "todo" y "eso", que Del Barco se esmera en distinguir en la última cita y en numerosos pasajes de sus artículos y libros. La

---

[52] DEL BARCO, Oscar, "Ya-ay-hay" en **Nombres**, N° 24, Córdoba, pp. 29-30.
[53] Idem, p. 27.
[54] DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación*, op. cit. p. 37.
[55] DEL BARCO, Oscar, *Juan L Ortiz. Poesía y ética*, Córdoba, Editora Alción, 1996, p. 46.
[56] DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación*, op. cit., p. 106.
[57] DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación*, op. cit., p. 25.
[58] Escribe del Barco: "La palabra *experimentar* es decisiva pues saca la problemática del orden puramente teórico: la relación del hombre con Dios es *vivida*". DEL BARCO, Oscar, "Lecturas de Heidegger", op. cit., p. 260.

idea de “Dios” como realidad que todo lo determina ha sido decisiva en la historia de la teología, al punto de considerarse un hecho establecido para toda reflexión teológica[59]. De esta manera, la teología debe proceder mostrando cómo esa realidad llamada “Dios” determina a la totalidad en su conjunto y en cada una de sus partes. Desde este punto de vista, cada una de las partes del todo no puede considerarse aisladamente sino que debe serlo en relación con las demás. A diferencia de la filosofía, también interesada en la totalidad de lo real, la teología debe considerar el todo en su relación con Dios, desde el punto de vista de la realidad de Dios. Reconstruyendo sintéticamente los argumentos de Wolfhart Pannemberg, este concepto de Dios como realidad que todo lo determina no está exento de serias dificultades, ya que en tanto la totalidad se define por oposición a las partes y se muestra condicionada por éstas, ¿qué realidad es la de Dios? Si Dios es la realidad que todo lo determina, salta a la vista que “todo” no puede ser la totalidad de lo real, puesto que excluiría la realidad de Dios en tanto principio unificador de la totalidad.

En el caso de Del Barco, la “realidad que todo lo determina” es el Sistema como técnica en tanto “hipostatización” de la Razón como clausura del *logos*. En esta conceptualización, son frecuentes en los escritos de Del Barco tanto las referencias a Marx como a Heidegger, aunque éste último es el que se impone en el último periodo a la hora de dar cuenta del “destino” de la empresa civilizatoria. La actualidad del “Gran autómata” entrevisto por Marx es la expresión culminante de la época de la ocultación del Ser y del dominio del ente, el *Gestell* heideggeriano. Del Barco recupera trazos conocidos de la interpretación heideggeriana del “destino” de la filosofía occidental: la época *técnica* es el coronamiento trágico de la historia de la metafísica, iniciada con Platón y el olvido de la diferencia ontológica. La metafísica se constituye tratando de pensar al ente en su fundamento, es decir, desde lo que es más universal, el ser del ente. En este sentido, la metafísica es *ontología*. No obstante, la metafísica procura, además, fundamentar racionalmente ese fundamento; este intento deriva en la postulación de un Ente supremo que es causa de sí mismo. En este otro sentido, la metafísica es teología.

Si bien el uso de la palabra *theologia* no se generalizará sino a partir del siglo XIII, en consonancia con la aparición de las primeras universidades y la discusión sobre su cientificidad y su relación con las otras ciencias[60], el esquema heideggeriano de la historia de la metafísica permite inferir la sobredeterminación metafísica de la teología

[59] PANNENBERG, Wolfhart, *Teoría de la ciencia y Teología,* Madrid, Libros Europa, 1981, pp. 310-312.
[60] Ídem.

desde la época de Platón. Históricamente, de hecho, la recepción cristiana del concepto de "teología" se efectúa adoptando su definición aristotélica como ciencia de las cosas divinas o inmateriales, dicho de otra manera, la teología se identifica con la metafísica considerada como ciencia del ser en cuanto ser[61]. Como es evidente, Del Barco recusa toda teología así definida. Si bien, en alguna ocasión, declara preferir que se llame "teólogo"[62], el uso que Del Barco hace de la palabra "teología" cuando la asocia a sus propósitos de reflexión se opone a la posibilidad de enfocarla como haciendo referencia a una ciencia o a un dominio de investigación cuyos postulados merecerían un análisis sistemático: "Lo fundamental es siempre pre-conceptual o a-conceptual"[63]. Es bajo la autoridad del esquema heideggeriano de la constitución ontoteológica de la metafísica que Del Barco sitúa su indagación, sugiriendo una "camino post-teológico"[64]. Allí hay que buscar, sin duda, la génesis de términos paradojales como "teología atea" o "a-teología", que buscan indicar un desplazamiento respecto de la metafísica, la apertura en el momento de la culminación de la metafísica: "No una nueva filosofía, ni una nueva teología, sino un pensar que exige asunción"[65].

.

[61] Ídem, p. 20.
[62] DEL BARCO, Oscar, *No matar*: sobre la responsabilidad I, op. cit., p. 155.
[63] DEL BARCO, Oscar, *Exceso y donación*, op. cit., p. 104.
[64] Ídem, p. 13.
[65] Ídem, p. 112.

El cambio en la teoría y en la sociedad contra la metafísica moderna

Susana Raquel Barbosa
Universidad Nacional de Mar del Plata - Conicet

El cambio en la ciencia se produce por el cambio social, y este se genera a partir de las tendencias contenidas en la actual sociedad en transición; el cambio en la sociedad también puede proyectarse a partir de la duda en la teología negativa cuya fuerza trasciende el presente y se orienta por el anhelo de algo otro. La ciencia y la sociedad orientadas al devenir están, por su naturaleza, enfrentadas a la estructura de la metafísica moderna.

Aun en el siglo actual Max Horkheimer parece ser el autor menos estudiado del *Institut für Socialforschung* (AAVV 1993: 10) siendo sin embargo el más importante del grupo de Frankfurt. Sin la instalación pública de los miembros del Instituto por Horkheimer su filosofía no habría adquirido la altura que su tono alcanzara hasta hoy. Sin su rol de Director no seguiríamos hablando del *élan* de la *teoría de Frankfurt* con sus bordes bifrontalmente afilados para descollar en los *adentro* y los *afuera* tanto de la academia y la política como de la sociedad y la ciencia, tanto del arte y la técnica como del marxismo y el hegelianismo.

La producción intelectual del grupo se organiza institucionalmente en torno a su propio órgano de difusión, la *Zeitschfrift für Sozialforschung,* cuyos números aparecidos en Frankfurt entre los años veinte y los treinta no alcanzan la divulgación que logran posteriormente en los Estados Unidos. En el año de quiebre 1933, hay disgregación involuntaria del grupo y suspensión de su revista hasta 1939, año en aparece en versión norteamericana: *Studies in Philosophy and Social Science.* Y es en Nueva York cuando los intelectuales marxistas comienzan a distinguirlos como *escuela de Frankfurt* y *teoría crítica.* Pero hoy queda claro que ningún integrante del grupo quería hacer escuela ni establecer un nombre para su teoría con lo que la legitimidad de ambas denominaciones queda en discusión abierta; ni ambas son lo mismo ni lo son a lo largo de los cincuenta años de producción del *Institut*.

La crisis de la ciencia entre dos malentendidos

En 1932 el autor elabora un catálogo de observaciones acerca de la crisis de la ciencia y de los modos por los que ella depende de la crisis de la sociedad. La ciencia además de *fuerza productiva* es también un *medio de producción* vale decir que es

generadora de valores sociales. Su método se orienta al devenir, no al ser. El hecho de admitir la participación de la ciencia en la construcción del "proceso de vida de la sociedad" contribuye a formular una teoría no pragmatista del conocimiento (Horkheimer 1974: 15). Horkheimer es defensor de la verdad tal como ella resulta de las condiciones del proceso mismo de conocimiento y no de su adecuación a "referencias externas" ya que no cree que los "intereses sociales estén llamados a decidir sobre la verdad". Por ello, aún partiendo de la certeza de que la ciencia está incluida en la "dinámica histórica" (*geschichtliche Dynamik*) y sometida por ende a los múltiples cambios de la sociedad, Horkheimer quiere evitar el "malentendido utilitarista". "Las razones que llevan a negar la teoría pragmatista del conocimiento, así como el relativismo, en modo alguno justifican una separación positivista de teoría y praxis" (Horkheimer 1974: 16).

El estilo predominante de la ciencia de preguerra es el *estrechamiento de la racionalidad* revelado principalmente en la tarea de registrar hechos desatendiendo toda consideración extracientífica, tarea formulada al inicio del "proceso de emancipación burguesa" que luego perdiera afirma Horkheimer, su acento, precisamente, en el progreso. Este movimiento de pérdida implicó a la ciencia el reemplazo de su sesgo liberador por uno afirmativo y justificador del carácter permanente de cualquier situación dada. La consecuencia de ello fue la subversión de la orientación del método científico, originariamente dirigido al devenir, en su actual tendencia al ser.

> "La realidad social, el desarrollo de los hombres que actúan históricamente, contiene una estructura cuya comprensión exige la imagen teórica de procesos radicalmente transformadores, que subvierten todas las relaciones culturales y que de ningún modo pueden ser aprehendidos con los procedimientos de la vieja ciencia natural, ajustados al registro de lo que se repite" (Horkheimer 1974: 17).

Este desfasaje entre el proceso de la vida sociocultural y la regularidad legal mecanicista desde la que el científico natural describe y clasifica, produjo una "trivialización de los métodos y de los contenidos" que se manifestó en la posguerra no sólo en la relación del científico con su objeto sino en las prácticas de las diversas ciencias particulares. El científico usa, en su cotidianidad, conceptos que por su oscuridad y rigidez se transforman en "conceptos fetiches" en la medida en que están aislados de la "dinámica del acontecer", por ejemplo, "conciencia de sí", "la persona y su razón", "la ley natural eterna que domina todo el acontecer", "la relación invariable de sujeto y objeto" (*ib.*). La interpretación de Horkheimer se basa por un lado, en su crítica a la metafísica inmediata, más que a la de sus primeros representantes, y al idealismo absoluto, y por otro, en su propio intento de diferenciarse del positivismo y del pragmatismo (En términos estrictos lo que abarca el positivismo para Horkheimer por estos años es el comtismo y los que denomina pragmatismo se reduce al utilitarismo).

Estos fetiches no sólo suponen una relación invariante, permanente y al margen de los cambios históricos, sino que también se ubican allende las necesidades vitales de la humanidad. Pero su raíz no proviene de la ciencia sino de "las condiciones sociales que detienen su desarrollo y con las cuales entran en conflicto los elementos racionales inmanentes a la ciencia" (Horkheimer 1974: 18).

La metafísica de posguerra en manos de Max Scheler y otros sociólogos del conocimiento permitió a la ciencia una reflexión sobre sus propias limitaciones; en este proceso fueron relevantes tanto la descripción de "fenómenos psíquicos" como la dilucidación de "tipos sociales de carácter". Sin embargo pese a estos avances hubo un retroceso porque las propuestas mencionadas parten de un principio al que consideran realidad, "la vida", y por tanto aún "se trata de una entidad mística (*mystische Wesenheit*) y no de la sociedad real, viviente, en su desarrollo histórico"; estos intentos retrotrajeron el curso de la ciencia hacia atrás al rechazar el pensar judicativo (*urteilende Denken*) y por tanto la racionalidad. En sus prácticas se limitaron a métodos pretendidamente puros. "No sólo la metafísica es ideológica; lo es también la ciencia criticada por ella, en tanto conserva una forma que impide descubrir las causas reales de la crisis… Son ideológicas todas las formas de la conducta humana que ocultan la verdadera naturaleza de la sociedad, erigida sobre antagonismos" (Horkheimer 1974: 19). La hipostatización del hombre isolado, ensimismado en su tarea científica, en una práctica que minusvalora la "comprensión teórica de los procesos sociales" es ideológica, dice Horkheimer. La noción de ideología que usa no se separa mucho de uno de los significados que le atribuyera Marx.

El "malentendido idealista" consiste en priorizar dogmáticamente los valores espirituales en forma ahistórica a la vez que se postergan y trivializan los valores materiales del mundo de la producción. ¿Se puede evitar el "malentendido idealista"? "Si se discierne el idealismo, no en esta dudosa metafísica, sino más bien en el esfuerzo por desplegar realmente las aptitudes espirituales del hombre, la teoría materialista del carácter no autónomo de lo ideal se corresponde con este concepto propio de la filosofía clásica alemana, mejor que buena parte de la metafísica moderna" (Horkheimer 1974: 19). Efectivamente, Horkheimer es legatario de la filosofía clásica alemana y ello se revela tanto en su producción temprana como en la madura. Y paradójicamente, su materialismo nunca termina de abandonar la trama compleja del ideario idealista en el que se gestara.

El cambio social radica en tendencias presentes en la sociedad actual y en el anhelo de lo otro

El cambio y particularmente el cambio social ni depende de una revolución ni de una catástrofe sino del hombre mismo, de su competencia para conservar su autonomía y de la lectura selectiva que haga operar sobre las tendencias que están en el presente en estado larvado, en las formas jurídicas, psíquicas, políticas, económicas y culturales.

¿Cómo reconoce el científico social las tendencias al cambio? La respuesta a este interrogante introduce el tema de la utopía. La utopía tiene dos caras "es la crítica de lo que es y la descripción de lo que debe ser. Su importancia radica, esencialmente, en el primer momento". (Horkheimer, 1988 b: 239). Tanto de la función pública de Horkheimer como de su metafísica privada, se yerguen varios motivos para rechazar la utopía. Entre ellos destaco en primer lugar, que sigue en algunos puntos la tradición del marxismo[1] con lo cual considera que la utopía es opuesta a la ciencia, en segundo lugar considera que la utopía es un producto burgués (Horkheimer, 1988 b), en tercer lugar cree que toda prefiguración ideal es 'armonicista' y como tal idealista; de su metafísica privada rescato el hecho de que Horkheimer sigue al mesianismo judaico que justifica el rechazo de la elaboración de imágenes; es sabido que la utopía por lo general está acompañada de imágenes del nuevo lugar.

Si la sociedad es objeto de investigación debe suponerse que las fuerzas que actúan en ella ni son ciegas ni son arbitrarias sino que responden a una estructura legal y, por tanto, su conocimiento debe ser científico. La filosofía, tanto la metafísica materialista como la idealista, a diferencia de la teoría social es más bien una construcción reñida con la experiencia. Pero la teoría de la sociedad tampoco puede reducirse a una mera descripción de los hechos (tal como lo hace la ciencia empírica) sino que se configura por la interacción de empiria y abstracción. Como afirma Horkheimer en "Teoría tradicional y teoría crítica" (1937), la diferencia de la teoría crítica con respecto "al concepto tradicional de teoría no surge tanto de la diferencia de objetos cuanto de sujetos. Para los representantes de este comportamiento, los hechos...no son exteriores" sino que son "productos que están bajo el control del hombre o, en todo caso, en el futuro han de caer bajo ese control" y en ese sentido no son ni los fácticos ni los presentes.

> "El pensamiento crítico y su teoría... no son ni la función de un individuo aislado ni la de una generalidad de individuos. Tiene, en cambio, conscientemente por sujeto a un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase, y, por último, en su

[1] Cfr. "Del socialismo utópico al socialismo científico", F. Engels 1876-8

> trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza" (Horkheimer, 1974: 242).

Ese individuo determinado sólo "existe" si es libre y si su relación con los otros tiene condiciones justas. Todo acontece en un proceso vivo que constituye la sociedad y que puede ser entendido como el esfuerzo colectivo (praxis social) que decide sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo racional y lo irracional.

Preguntamos a Horkheimer ¿dónde está ese sujeto racional? Como parece que un sujeto con esas características no existe, pesquisamos un poco antes, en papeles sueltos que Horkheimer ofrece a publicidad en 1934 Ocaso (*Dämmerung)* (Horkheimer, 1986 a). El joven Max vuelca su protesta moral en *notas ocasionales* de 1926-1931 que ya contienen el germen de su teoría crítica. Pese al estilo aforístico y al tinte expresionista del sentimiento y la emocionalidad trastocada en discurso rapsódico, las notas tienen unidad. Reconoce su autor que

> "se refieren siempre, de manera crítica, a los conceptos de metafísica, carácter, moral, personalidad y valor del hombre, en la forma que éstos poseían en ese período del capitalismo. Puesto que estas ideas pertenecen al tiempo anterior a la victoria definitiva del nacionalsocialismo, se refieren a un mundo ya superado hoy" (Horkheimer 1986 a: 17).

Las ideas de 'sociedad racional y libre' y de una moralidad de clase ya aparecen, aunque sin la fuerza argumentativa de los años posteriores.

> "Los hombres tienen que someterse a las situaciones que ellos mismos producen continuamente como a un extraño todopoderoso. Los actos de conocimiento no son ciertamente suficientes para cambiar esta situación. En verdad el fallo no consiste en que los hombres no conocen al sujeto, sino en que éste no existe. Se trata de contribuir a la existencia de este sujeto libre que configure conscientemente la vida social: éste no es otro que la sociedad socialista, racionalmente organizada" (Horkheimer 1986 a: 17).

Hasta aquí entonces, el objeto de estudio de la teoría de Horkheimer no existe, es una tarea en el sentido de Kant, es una construcción que está por darse. Pero la inminencia de su irrupción depende de nuestra praxis conjunta. Mejor, es su condición.

Finalmente una palabra sobre la liberación de la religión. En un artículo de 1969 Horkheimer se expide sobre el dogma y sobre el carácter que habrá de tener la teología para conservarse. El progreso científico, el despertar intelectual, las convulsiones políticas todo ello como producto del desarrollo de la técnica y por el dominio de la naturaleza, afecta a la conciencia humana tanto como a su sustancia psíquica. El retroceso de la convicción religiosa es un aspecto de los grandes cambios que afectaron a la familia y la educación.

> "Cuando la tradición, las categorías religiosas, en especial la justicia y la bondad de Dios no se presentan como dogmas, como verdad absoluta, sino como el **anhelo de aquellos que son capaces de sentir una verdadera tristeza**, precisamente porque las doctrinas no pueden ser demostradas y la duda forma parte de ellas, entonces es cuando puede conservarse el pensamiento teológico" (Horkheimer, 1986 c: 30).

La introducción de la duda en el dogma es el recurso de Horkheimer para no permitir que el ejercicio de su teoría crítica excluyera problemáticas de la religión, la teología y la teodicea, como el amor, la justicia, Dios, la fe o la compasión[2]. Una auténtica liberalización de la religión tiene que concentrarse en la idea de que nunca podremos indicar lo que es absoluto y en qué consiste. Lo que podemos hacer es reconsiderar la comprensión humana acerca de Dios. "Dios como dogma positivo actúa como un factor separador. En cambio, el anhelo de que la realidad del mundo, con todos sus horrores, no sea algo definitivo, une entre sí a todas las personas que no quieren ni pueden conformarse con las injusticias de este mundo. De esta manera, Dios se convierte en objeto del anhelo y de la veneración del hombre, y deja de ser objeto del saber y de la posesión" (Horkheimer, 1986 b: 94).

Conclusión

La prognosis de la teoría y la sociedad ancla en la transición misma, ya que las tendencias al cambio están contenidas en el presente pero también en la duda de la teología negativa cuya fuerza trasciende la sociedad actual y se orienta por el anhelo de algo otro. Ni el cambio científico y tecnológico, ni el cambio social y cultural dependen de una revolución o de una catástrofe sino del hombre mismo, de su competencia para conservar su autonomía y de la lectura selectiva que haga operar sobre las tendencias que están en el presente en estado larvado, en las formas jurídicas, psíquicas, políticas, económicas y culturales.

El nombre de la teoría de Horkheimer también tiene una historia. En las primeras comunicaciones públicas, como por ejemplo su *Lección Inaugural* al asumir como Director del Instituto (Horkheimer 1988 c) nuestro autor encuadra su ideal en medio del 'caos de la especialización' de las disciplinas particulares y una filosofía constructora de sistemas abarcadores de la totalidad y alejada de aquéllas. Su anhelo es el de "una perpetua interrelación y despliegue dialéctico (*fortwährenden dialektischen Durchdringung und Entwicklung*) entre la teoría filosófica (*philosophischer Theorie*) y la praxis de las disciplinas científicas particulares (*einzelwissenschaftlicher Praxis*)". Tanto

[2] En la presentación del *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* (Emecé 2001) de Torcuato Di Tella en el Ateneo de la ciudad de Buenos Aires, el Profesor Pugliese me relató que la representación de la valoración a Horkheimer por parte de los académicos alemanes sufrió un desconcierto por su conversión al Islam unos meses antes de morir.

esta comunicación como el prólogo al primer número de la revista contienen el programa de la labor del Instituto cuyo desarrollo contiene dos supuestos, uno referido al marco y otro al método. La perspectiva de trabajo es el materialismo histórico, como "materialismo interdisciplinario" (H. Dubiel), atendiendo a los logros de las disciplinas que se dedican al estudio de la sociedad. El supuesto referido al método involucra su convicción acerca de una insuficiente oferta de instrumentos analíticos para la interpretación de la sociedad. Sólo la filosofía hegeliana con las correcciones de Marx puede ofrecer alternativas a aquella insuficiencia. De allí la renuencia de Horkheimer a usar el término *filosofía* para encuadrar su posición teórica; al principio habla de "teoría filosófica" y de "materialismo" para finalmente recién introducir las expresiones "teoría de la sociedad" y teoría crítica. (AAVV, 1993: 50).

Bibliografía

S. Benhabib, W. BonB, & J. McCole (1993), *On Max Horkheimer. New Perspectives*, London, The MIT Press, Cambridge.

H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt 1978.

M. Horkheimer (1974) *Teoría crítica (Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, 2 Vols., Frankfurt, 1968. Artículos 1932-941), trad. E. Albizu y C. Luis, Amorrortu, Buenos Aires.

M. Horkheimer (1976): "La función de la teología en la sociedad", en AAVV, A *la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme: 125-230.

M. Horkheimer (1982): "Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia" en M. Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, trad. M.del Rosario Zurro, Introducción de A. Schmidt, Alianza, Madrid: 13-119.

M. Horkheimer (1986 a) *Ocaso* (*Dämmerung)* trad. y prólogo J. Ortega, Barcelona, Anthropos.

M. Horkheimer (1986 b) "Observaciones acerca de la liberalización de la religión" (1970) en M. Horkheimer, *Sociedad en transición. Estudios de Filosofía Social* (1972, Frankfurt), trad. J. Godo Costa, Barcelona, Planeta-De Agostini: 89-96.

M. Horkheimer (1986 c): "Sobre la duda" (1969) en M. Horkheimer, *Sociedad en transición. Estudios de Filosofía Social* (1972, Frankfurt), trad. J. Godo Costa, Barcelona, Planeta-De Agostini: 21-32.

M. Horkheimer (1988 a): "Observaciones sobre ciencia y crisis" ("Bemerkungen über Wissenschaft und Krise" 1932) en M. Horkheimer, Herausgegeben von Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, *Gesammelte Schriften*, Fischer Taschenbuch Verlag de Frankfurt, Band 3: 40-47.

M. Horkheimer (1988 b): "Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie" (1930) en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften,* ed. cit., Band 2: 179-270.

M. Horkheimer (1988 c): "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung" (1930) en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften,* ed. cit., Band 3: 20-35.

--

Un diálogo imaginario entre Marx y H. Arendt: hombre y mundo en torno al concepto de trabajo

Catalina Barrio
Conicet-UNMdP-AAdIE

I) Las raíces de una crítica

La polémica acerca de la lectura que Arendt tuvo de Marx ha sido trabajada en vistas a incluirla en el texto *Los orígenes del totalitarismo* (1951) bajo el título "Elementos totalitarios del marxismo". Aunque no se publicó allí si se tematizó la aseveración acerca de la originalidad de la categoría del totalitarismo respecto a la ideología y su método para explicar las consecuencias de pensar en una sociedad sin clases. Este proyecto inicial que Arendt tematiza, se funda bajo el rótulo de lo *sin precedentes;* esto es, ejemplificando hechos históricos (fundamentalmente el totalitario) que irrumpen una lógica historicista con las grandes tradiciones políticas que han llevado a una crisis social. Esta falta de precedentes refleja la convicción de que categorías tales como "racismo", "imperialismo" y "antisemitismo" no se incluyen como modelos históricamente ejemplares. La tradición del pensamiento político y filosófico que Arendt postula para anclarse en esta crítica radica en la distinción entre los acontecimientos históricos y los intelectuales. Lo cierto es que la crítica al pensamiento marxista no sólo trata de advertir acerca de acontecimientos sin precedentes sino de trabajar qué lugar ocupa la tradición. En este sentido, las teorías sobre el progreso y la fuerza con la que ciertos conceptos analíticos se filtran del pensamiento político clásico, cobran importancia en el estudio de los elementos totalitarios provenientes del marxismo.

El plan inicial de esta crítica ocuparía, en primer lugar, un análisis conceptual acerca de la idea del hombre como "animal que trabaja". La relación entre el hombre y la naturaleza y la producción histórica de su significado anulan la comprensión de la política entendida como *imprevisible*. En segundo lugar, Arendt pretendía explorar la noción de hombre entendido como productor de la historia a partir de dos análisis históricos que también se incluirían en *Los orígenes del totalitarismo*: el marxismo y el socialismo europeo desde 1870 a 1917 y la transición de Lenin a Stalin en Rusia. Ambos momentos serían ejemplos de "los elementos específicamente totalitarios del

marxismo que se realizan plenamente cuando tanto los intereses de las clases obreras como la causa de la revolución son abandonados por otra causa, la realización global de una ideología con la ayuda de la policía secreta y del Ejército Rojo." (Yung-Bruehl, 1993:356). La noción marxista de que el hombre es un animal trabajador advierte revisar un punto de vista álgido en el pensamiento arendtiano. Parte de sus conferencias dictadas en Heidelberg, Tubingen y Manchester dan cuenta de su preocupación acerca de la relación entre la historia del trabajo entendido como concepto de producción histórica y la historia del socialismo. La teoría del trabajo (o *labor*) es disociada de la realización de cualquier otra actividad (*work*). Pero esta distinción que Arendt tematiza posteriormente en *La Condición Humana* (1958) constituyo o presupone filosóficamente una ruptura con la tradición. La noción de trabajo asociada a la producción continúa como proyecto crítico a las formas tradicionales de gobierno.

Esta crítica habría sido proyectada previamente como elementos contenidos en dos capítulos del último apartado de *Los orígenes del totalitarismo* seguidos por un "Análisis específico de Marx" que Arendt proyectaba como seminarios dictados en la Universidad de Princeton en 1953 y otros dos ensayos contenidos en la segunda parte: "History and Inmortality" (1957) y " The Modern Concept of History" (1958). Estas reflexiones serían incluidas en *La Condición Humana* (1958) y *Entre el pasado y el futuro* (1961). Centrarse en estas conferencias con un penetrante acercamiento filosófico a los planteos marxistas resulta fundamental para comprender la crítica al concepto de historia como categoría propia y fundante de la acción política. La disociación entre el hombre como productor y la acción conlleva a una distinción entre hombre y mundo. En este contexto, la fragilidad del pensamiento marxista para Arendt denota un corrimiento y abandono de la política entendida como historia. En este sentido: "los hechos singulares y las acciones y sufrimientos no tienen más significado, en este caso, que el que tienen el martillo y los clavos respecto de la mesa terminada." (Arendt, 1996: 89).

II) Hombre y mundo: una lectura crítica a la hegelianizada izquierda francesa

Siguiendo la lectura de Thomas Geisen (2011) acerca del concepto de trabajo en la modernidad y del diálogo entre Marx y Arendt al respecto, podemos decir que la crítica de Arendt respecto al concepto de trabajo radica tanto en la "conciencia histórica" en la lucha de clases como en un modelo de acción previsible y regulada *temporalmente* por

esa conciencia que conserva los momentos de la historia y conlleva a un fin último revolucionario y emancipatorio de la condición humana. En ambos casos, se presupone la historia no como relato *(story*) sino como producto (*History*). De algún modo, en la lectura arendtiana, aparece una facticidad significativa de los acontecimientos que impone una multitud de hechos históricos disímiles en el constructo de una conciencia histórica. En "El concepto de Historia: Antiguo y Moderno" incluido como ensayo en *Entre el pasado y el futuro* Arendt advierte lo siguiente:

> "Al menos, el esquema marxista se basaba en una importante visión general histórica; desde entonces hemos visto que los historiadores, con toda libertad, imponen sobre la multitud de hechos pasados casi cualquier esquema que se les ocurra, con el resultado de que la ruina de lo fáctico y lo particular, a través de la aparentemente validez de los ´significados´ generales, ha minado incluso la estructura factual básica de todo el proceso histórico, es decir, la cronología." (1996:90-91).

Esta crítica se origina en un trabajo de Arendt presentado ante la American Political Science Fundation, titulado *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (1954). Allí tematiza que las diversas reacciones filosóficas ante los horrores totalitarios esquivan los presupuestos del sentido de la acción. Esta falta de anclaje significativa o de sentido que pueda justificar un hecho políticamente terrorífico irrumpe toda idea de reconciliación con la historia y con el mundo. La lectura arendtiana respecto a la atmósfera hegeliana que critica a partir de la lectura marxista del concepto de trabajo, invoca también planteos existencialistas ocurridos durante la postguerra. La idea de que la acción revolucionaria reconduzca un nuevo sentido de la política entendida como acción e intervención concreta a la realidad, vuelve absurda la noción reconciliatoria entre el hombre y el mundo. La especial atención en que los intelectuales franceses referían al concepto de acción entendido como fenómeno revolucionario, impedía visibilizar una lógica subyacente. La hipótesis latente en el discurso filosófico y político francés posthegeliano sostenía un principio coherente de la acción que conduciría a la certeza de que mediante la revolución podría fundarse algo distinto de lo anterior. Aquí Arendt redefine su concepción acerca de la relación entre el hombre y el mundo haciendo especial referencia al concepto de mundo *(Welt*). A fines del año 1953

en donde asiste a los debates marxistas referidos a la relación entre religión y política[1], advierte que la filosofía se ha encargado de justificar las categorías totalitarias como el mal desde una concepción teológica del mundo. Este argumento sostiene la idea de que, luego de un sofocamiento cientificista proveniente de la modernidad, los presupuestos filosóficos materialistas se han justificado desde el "momento de respiro del Zeitgeist" (Arendt, 1953). De lo que se han valido los filósofos es de na resolución efectiva contra el totalitarismo que presupone la continuidad de la tradición civilizada. Esta amenaza a la esencia misma de la libertad, podría ser considerada como variaciones de "métodos tiránicos, despóticos o autoritarios." (Young-Bruehl, 1993: 371).

La metamorfosis de este movimiento que presupone un concepto de historicidad y temporalidad, refleja una continuidad del régimen en cuestión y, por tanto, una recuperación de modelos políticos que condujeron a la enajenación del hombre respecto al mundo. Esta crítica de la pensadora que se origina en el período romántico, es el que conserva Marx en tanto que significa una idea del trabajo humano en relación a la producción y el producto. Así, dice lo siguiente: "En la situación de radical alienación del mundo no son concebibles para nada ni la historia ni la naturaleza. Esta doble pérdida del mundo (…) dejó tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que a la vez los relacionara y separase, viven en una separación desesperadamente solitaria. (Arendt, 1996: 100). Este aislamiento, propio de un modo de entender la acción humana en particular, procede del mundo capitalista en donde se presupone la relación entre los hombres a partir de un consentimiento materialista del mundo. El concepto de producto que porta el *animal laborans* presupone el uso del mismo, tanto en regímenes capitalistas como comunistas y socialistas. Esta mutación del significado designa una forma de entender al trabajo y sus relaciones de producción.

III) Consideraciones finales

La herencia de ciertos principios modernos para pensar políticamente a la historia en Marx, ha conducido para Arendt a la posesión irreflexiva de determinados conceptos. La identificación marxista de la acción con el trabajo, suprime la interpretación de un contexto político determinado. En este sentido, el mundo se

1. Cfr. Arendt, Hannah (1953), "Religion and Politics", *Confluence,* Library of Congress.

configura bajo un presupuesto de mediación puesto que para hacer de una actividad la más productiva de todas es preciso referirse a su sentido histórico y temporal vigente. La fuerza de la tradición se alimenta, en términos de Arendt, de conceptos heredados que han conducido al terror político:

> "El fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres; por el contrario a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo se desvanece." (1996:32).

El abandono del hombre sabio, del intelectual filósofo atravesado por el trabajo respecto al concepto de historicidad presupone dos aspectos: por un lado, el despojamiento de los asuntos humanos en donde se descartan juicios que radican en la experiencia humana y que presuponen otro tipo de temporalidad que no es la "productiva" sino la "activa": En segundo lugar, las limitaciones del concepto de historicidad nunca alcanzan el centro problemático fundamental; esto es, el hombre que actúa. Esta tesis que parece criticar Arendt, se originan en la idea de que el pensamiento deba poder representar, de alguna manera, el acontecimiento. Este presupuesto moderno, irrumpe la posibilidad de "ir a las cosas mismas" sin mediarlo con ningún pensamiento aislado, atomizado o previsible.

Bibliografía

Arendt, Hannah (2008) *La Condición Humana,* Buenos Aires: Paidós

Arendt, Hannah (1996) “El concepto de historia: antiguo y moderno” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política,* Barcelona: Península.

Arendt, Hannah (2007), *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental,* Madrid: Ed. Encuentro.

Geisen, Thomas (2011), *Arbeit in der Moderne. Ein dialogue imaginaire zwischen Karl Marx und Hannah Arendt,* Heidelberg: Vs Verlag.

Yung-Bruehl, Elizabeth (1993), *Hannah Arendt,* Valencia: Ed. Alfons el Magnánim.

Una lectura de la *República* de Platón a partir de la filosofía de F. Schiller

María Soledad Barsotti
Universidad Nacional de General Sarmiento

Pensar una lectura filosófica en sentido político de la *República* de Platón presenta interesantes temáticas que pueden unirse a la visión de la Antigüedad griega que se ha desarrollado en Alemania en el siglo XVIII. Dicha visión presenta a esta edad como aquella en la que todo es objetividad sostenida por lo divino, plenitud de sentido, unificación y totalidad, en contraposición a la orfandad trascendental del hombre moderno y a la escisión de su naturaleza. Para Schiller, la Antigüedad poseía los encantos del arte y la dignidad de la sabiduría; en ella estaban unidos lo estético y lo intelectual, formando "*el conjunto de una humanidad maravillosa*"[1]: "*Por aquellos tiempos, (…) no tenían aún los sentidos y el espíritu sus dominios estrictamente cercados (…). Por muy alto que subiera la razón, siempre llevaba, amorosa, la materia a la zaga; por muy sutil y delicadamente que dividiera el cuerpo, nunca lo convertía en ruinas informes*".[2] El contraste entre lo moderno y la unidad antigua muestra que la modernidad se caracteriza por la escisión entre diversos ámbitos: política/religión, ley/costumbre, individuo/comunidad. El hecho es que el hombre antiguo recibió su forma de la Naturaleza, que todo lo junta; el moderno, del intelecto, que todo lo separa.

El individuo griego no puede confrontarse al moderno, pues la gracia que posee aquél no es comparable a la ausencia de gracia de éste.

Intentaremos presentar la aparente aporía que se desprende de considerar a la Antigüedad como unificación teniendo como uno de los horizontes la dualidad ontológica y gnoseológica que parece surgir de algunos fragmentos de la *República* de Platón, sobre todo del Libro VII, donde se presenta al mundo sensible como un mundo de sombras, apariencias y opinión. Pues, si lo que se pretende es unificar, armonizar lo

1. Schiller, F., *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, trad. M. García Morente, Madrid, Calpe, 1920. Pág. 27-28.

2. Schiller, F., *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, trad. M. García Morente, Madrid, Calpe, 1920. Pág. 28-29.

corpóreo y lo anímico, ¿cómo hacerlo a partir de presentar esta dualidad y favorecer a una de sus partes? Si se pretende que descienda "el Reino de dios a la tierra", ¿cómo unificar estas esferas habiendo desvinculado el mundo sensible del mundo inteligible, dándole primacía ontológica y gnoseológica a este último?

Sin embargo, creemos encontrar en la *República* una filosofía que tiene como horizonte armonía y unidad. Por ello, Schiller tuvo presente muchas de las ideas platónicas al ensayar sus propias categorías. Intentaremos hacer dialogar estas ideas para hallar la posibilidad de unificación que los modernos creían encontrar en esta idea de Antigüedad, que no sólo remite a las esculturas y el arte en general sino, como el mismo Schiller propone en sus *Cartas*, a la Filosofía misma.

…

Presentaremos algunos fragmentos de la *República* que nos llevan a pensar en un dualismo en el que prima lo espiritual. Desde el Libro I, las pasiones son presentadas como aguijones, "furiosos tiranos", y se hace hincapié en la sujeción del cuerpo al alma, que tiene una función: gobernar y vigilar, por intermedio de la inteligencia. El cuerpo no puede dominar al alma buena; el alma debe imprimir al cuerpo, efecto de su propia excelencia, toda su perfección. La parte racional del alma, entonces, prima por sobre la parte irracional: "*¿Y no corresponde a la parte racional mandar, por el hecho de ser prudente y tener la misión de vigilar el alma entera, y a la parte irascible, en cambio, no le corresponde obedecer y secundar a aquella?*" (441 e).

La educación es la que podrá hacer conjugar ambas partes, poniéndolas en armonía, pero ésta pareciera provenir del dominio de una de las partes. La parte irracional y concupiscible debe ser calmada, dominada, aplacada. En el hombre justo, honesto, la armonía del cuerpo se ajustará a la armonía del alma (591 d), mientras la parte "divina" somete a la "salvaje", pues el alma se degrada por su alianza con el cuerpo (611 c).

Ahora bien, si pensamos en la propuesta schilleriana de que ambos impulsos, el sensible y el racional, deben actuar simultáneamente para encontrar la armonía anímica ideal, los términos platónicos estarían mostrando des-armonía y unilateralidad, pues uno de los impulsos estaría teniendo primacía por sobre el otro.

Por otra parte, la concepción platónica de las ideas como realidades y los objetos sensibles como copias de aquellas también muestra aparentemente una imposibilidad de unificación. Platón propone a las ideas como realidades separadas e independientes, afirmando que quienes contemplan las cosas en sí se elevan al

conocimiento. A cada una de las cosas múltiples le corresponde una idea que es única y que designa “aquello que es”, pues lo que confiere verdad a los objetos y al alma la facultad de conocer es, precisamente, la idea. En el Libro VII se presenta, en concordancia con esta visión, al mundo visible como un antro subterráneo, en el cual no hay ciencia, pues las cosas sensibles no son objeto de conocimiento. Por ello, afirma que las cosas que sirven al sostén del cuerpo participan menos de la verdad y de la existencia que aquellas que sirven al sostén del alma, pues incluso la existencia está en lo imperecedero e inmutable.

…

Pero muchos pasajes de la *República* nos llevan a pensar en la moderación de la oposición o a pensar en una pretensión unificante de la filosofía platónica. Un ejemplo podría ser la superioridad de la justicia sobre la injusticia, tema que había hecho comenzar el diálogo. La injusticia se presenta como origen de odio y disensiones tanto en las ciudades como en los hombres. La justicia, en cambio, genera concordia, amistad, pues conserva la paz interna, manteniendo en armonía la razón, el apetito sensitivo y el valor (352 a). Al respecto, recordemos que Schiller propone unificar los ámbitos filosóficos de lo estético y lo ético para acceder a una humanidad completa tanto en el individuo como en la comunidad. El siguiente pasaje recuerda aquel fragmento de las *Cartas*, donde el filósofo exhorta a los poetas a rodear a los hombres de figuras nobles, grandes y espirituales para purificar sus acciones y sus sentimientos:

> *Ahora bien, ¿no será necesario buscar a los artistas naturalmente dotados para seguir las huellas de la belleza y de la gracia con el fin de que nuestros jóvenes, (…) saquen provecho de todo y que de todas partes los efluvios de las obras hermosas acaricien sus ojos y sus oídos, (…), y los induzca desde la infancia a imitar, amar y sentirse en perfecto acuerdo con la bella razón?* (401 c).

Vemos que el hombre es inducido por la belleza a sentirse en armonía con la razón para poder actuar de manera virtuosa, para poseer una tendencia natural a lo ético, lo cual requiere de la totalidad de las facultades.

Ahora retornemos a la partición del alma de la filosofía platónica. La parte irascible que se opone a la parte racional del alma parece ser una tendencia natural a la agresión, pero no es la parte propensa a la ira sin más o propia de un carácter colérico,

pues "*(…) el alma fogosa lucha contra los apetitos y deseos, ya que es algo distinto de ellos*".[3] Vemos, entonces, que la parte irascible del alma incluso puede convertirse en aliada de la razón. Por otro lado, la parte racional (que podríamos homologar al impulso racional de Schiller) es la parte en virtud de la cual aprendemos, conocemos. Tiene dos funciones: investigar la verdad y gobernar el alma. Procura el conocimiento no sólo intelectual sino también práctico. Por último, la parte apetitiva se corresponde con el amor a la ganancia y podríamos vincularla a lo que Schiller propone como impulso sensible; pero aquí el deseo es pensado como algo caótico que se da en exceso, lo cual no ocurre en la concepción de impulso sensible. Éste remite a la Vida, a la presencia inmediata en los sentidos. El deseo de la parte apetitiva de Platón, sin embargo, "*se concentra en apetitos de tipo corpóreo*"[4] y tiene un sentido peyorativo que va fluctuando a lo largo del texto. Pero, lo interesante es remarcar que estas tres partes del alma no son pensadas como independientes entre sí sino que se hallan en comunicación, lo cual nos lleva a poder hablar de "unidad del alma" más que de fragmentación. Por ello, coincidimos con Carone, citado por Tursi, en que

> *(…) estos tres deseos o impulsos (…) son manifestaciones de un mismo torrente de energía (…). Desde esta perspectiva, nos vemos inclinados a rechazar toda interpretación de la triple visión de la psyché como si se tratara de compartimentos estancos, y a defender la concepción de la misma como una unidad más que como algo disgregado en ´partes´*.[5]

…

Pensar en la propuesta educativa de Platón nos ha llevado a *Cartas sobre la educación estética del hombre*, donde Schiller propone la educación tanto del impulso sensible como del impulso racional. Para Platón, la música es educación espiritual, pues el ritmo y la armonía son aptos para llegar a lo más profundo del alma, impresionarla y embellecerla. La música tendrá por objeto, entonces, el amor a la belleza. Por ello, se pretende que las primeras fábulas que oigan los jóvenes sean adecuadas para conducirlos, como ciudadanos, a la virtud. Además de la música, la educación

---

3. Tursi, Antonio D. y Boeri, Marcelo D., *Teorías y proyectos políticos*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1992. Pág. 89.

4. Tursi, Antonio D. y Boeri, Marcelo D., *Teorías y proyectos políticos*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1992. Pág. 91.

5. Tursi, Antonio D. y Boeri, Marcelo D., *Teorías y proyectos políticos*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1992. Pág. 91-92.

gimnástica ha de educar a los jóvenes y debe ser sencilla, moderada, pues en "*los ejercicios gimnásticos y en las fatigas que se imponga tendrá en la mira, más que a alimentar su fuerza física, el desarrollo de su fuerza moral*" (410 b). La educación, entonces, tendrá en cuenta no sólo la parte espiritual sino también la corpórea, aún cuando "*no es el cuerpo el que por su propia virtud hace buena al alma sino el alma buena la que por su virtud proporciona al cuerpo el mejor estado posible*".[6] Esto nos lleva a pensar en la propuesta de educación schilleriana. Para el poeta, la educación estética es la única que logra unir lo que ha separado el intelecto: la sensibilidad y el entendimiento, los sentidos y la razón, pues es la única que logra actuar sobre la totalidad de lo humano.

…

La virtud en tanto justicia ha sido el tópico que comienza el diálogo platónico. Era tenida por el hacer bien a los amigos y mal a los enemigos. Sin embrago, Platón propone a la virtud como ciencia y al vicio como ignorancia. Para el filósofo, el hacer mal a los enemigos es objeto del hombre no virtuoso, o injusto, pues quien así obra se vuelve moralmente malo (335 d). La verdadera virtud es, pues, propia de un alma armoniosa y conforme consigo misma, por lo cual la visión de Trasímaco es la contraria a la de Platón y, visto en retrospectiva, a la de Schiller: "*Nadie es justo de buen grado* -afirma Trasímaco-*, sino por necesidad y (…) el ser justo no es de suyo un bien, ya que el hombre se torna injusto desde el momento en que cree poder serlo sin peligro*" (360 d). Al respecto, podemos remarcar que la búsqueda de Schiller remite, precisamente, a fomentar un carácter que sea virtuoso de manera tal que sea natural, es decir, que quien posea la virtud *quiera* querer el bien, uniendo sus inclinaciones al deber. En *Poesía ingenua y poesía sentimental*,[7] el estado de naturaleza se muestra como la unidad del alma humana en la que el instinto y la razón llegan a una armonía. En efecto, esta concordancia natural es la búsqueda del poeta como custodio de la naturaleza; esta es su misión político-moral: presentar la perfección de la humanidad en tanto idea. Este estado no se encuentra sometido a una regla exterior, ajena; no obedece más que a su unidad y concordia. Por ello, aquí naturaleza se identifica con humanidad perfecta, en la que los actos son libres pero, a la vez, necesarios. A este estado de armonía,

---

6. Tursi, Antonio D. y Boeri, Marcelo D., *Teorías y proyectos políticos*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1992. Pág. 78.

7. Schiller, F., *Poesía ingenua y poesía sentimental*, trad. J. Probst y R. Lida, Buenos Aires, Nova, 1963.

Schiller le adjudica el nombre de ingenuo. El carácter ingenuo tiene por característica el ser natural, espontáneo, pues no conoce de artificios. ¿Cómo no encontrar un indicio de esta ingenuidad en la siguiente sentencia de Platón?: "*Por eso, las personas de bien son sencillas en su juventud y se dejan fácilmente engañar por los malos; no reconocen en sí mismas los sentimientos que anidan en el corazón del hombre perverso*" (409 b).

Incluso para Platón, la belleza proviene de la simplicidad del alma de un carácter dotado de nobles cualidades: "*La falta de gracia, de ritmo, de armonía se halla estrechamente ligada a la fealdad del lenguaje y a la perversión del carácter, y las cualidades contrarias son hermanas gemelas y las fieles imágenes del carácter opuesto, el del hombre sensato y bueno*" (401 a). En Schiller esto puede verse en la siguiente afirmación: "*Hasta la saciedad hemos oído repetir la afirmación de que el sentimiento de la belleza, al desarrollarse, afina las costumbres (…) por cuanto vemos que el gusto cultivado va casi siempre unido a un entendimiento claro, un sentimiento agudo, un carácter liberal y hasta una conducta digna, mientras que el hombre sin cultura estética adolece, generalmente de los defectos contrarios*".[8] Aquí la belleza se encuentra unida a la esfera de lo práctico, pues es producto del acuerdo entre el espíritu y los sentidos, y puede librar al hombre de las dos sendas opuestas por las que yerra: la unilateralidad de la razón y de la sensibilidad. Ya hemos visto que la educación en la música y en la gimnasia era la propuesta para educar tanto el alma como el cuerpo.
Para concluir, podemos decir que: "*(…) la virtud sería una especie de salud, belleza y bienestar del alma; el vicio, por el contrario es la enfermedad, la fealdad y el malestar*" (414 e). Vemos que para ambos filósofos la razón está estrechamente vinculada a la virtud, pero, a la vez, a una armonía de lo humano y que, por ello, nos acerca no sólo al alma sino también al cuerpo.

…

Simplemente hemos intentado remarcar que la armonía, la unidad y la totalidad vistas en la Antigüedad por filósofos modernos como Schiller se desprende de las propuestas específicas de la filosofía platónica, pues, más allá de la dualidad idea-objeto sensible o de la primacía de la vigilancia de la parte racional por sobre la parte irracional, del alma por sobre el cuerpo, lo que se pretende es armonía, unidad, totalidad. Culminaremos con una sentencia de Platón que muestra este punto de

8. Schiller, F., *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, trad. M. García Morente, Madrid, Calpe, 1920. Pág. 51.

manera contundente: "*¿Y qué otro fin sino la desmesura podemos pedirle a una naturaleza desprovista de gracia y de armonía?*" (486 d).

Bibliografía

Platón, *República*, trad. Camarero, Antonio, Buenos Aires,Eudeba, 2015.

Schiller, F., *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, trad. M. García Morente, Madrid, Calpe, 1920.

Schiller, F., *Poesía ingenua y poesía sentimental*, trad. J. Probst y R. Lida, Buenos Aires, Nova, 1963.

Tursi, Antonio D. y Boeri, Marcelo D., *Teorías y proyectos políticos*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 1992.

Sísifo y los wichí:
una interpretación de su modo de estar en el mundo

Guadalupe Barúa
Universidad de Buenos Aires- Conicet/ICA

Introducción

Ontológicamente hablando, los wichí se perciben como seres incompletos en comparación con sus ancestros míticos. La nostalgia, desde siempre asociada a todo tipo de exilios, ha sido estudiada para definir el funcionamiento de la memoria; se ha llegado a hablar de una "hipermnesia emocional", o la sensación de una presencia en el mundo actual de los tiempos pasados (Starobinski y Kemps, 1966, p. 90). El concepto se ha consagrado definitivamente en el campo de la antropología de las emociones a partir de la obra de Svetlana Boym, quien la define como "una hipocondría del corazón" (Boym, 2001). La nostalgia wichí parece arraigarse en los avatares de su historia, la que se considera violentada por los malos aconteceres. Sus tiempos míticos −que son un mundo contiguo y la verdadera matriz de su ética−, en comparación con el devenir de la historia, son su *Terre sans mal.* Según Palmer, ello se debe a que los wichí perciben al mundo actual "como una versión empobrecida del mundo idílico en que vivieron originariamente" (Palmer, 2005, p.37). Dan Rosengren, en su estudio sobre los matsigenga amazónicos, señala que a estos pueblos pesimistas podría caberles la imagen de Sísifo[1], en cuanto parecen condenados a un enorme esfuerzo incesante para su preservación como persona, y que −como en el mito− deben re-comenzar cada mañana (Rosengren, 2010, p. 105). Este autor destaca este rasgo, pero sólo para señalar que los matsigenga tienen la capacidad de reírse de lo absurdo, de lo irracional del sentido de la vida. Por otra parte, el Dr. Cordeu en su texto del 2004 sobre la naturaleza del mal entre ishír del Chaco paraguayo, señala que los ishír carecen de nostalgia por sus tiempos míticos y que han sido muy optimistas en cuanto a su

1 Tal como fuera descripta, para la condición humana en general, por Albert Camus en "El mito de Sísifo".

potencialidad como seres actuantes, con agencia y libertad, gracias a la separación de sus antepasados.

Si a los wichí, como una especie de extrapolación de los matsigenga de Rosengren, se los podría comparar con Sísifo; los ishir podrían acercarse a Prometeo. De hecho, según Cordeu, habrían matado a sus dioses para crear sus propias reglas. No obstante, al igual que Rosengren, se señaló que hay formas de mitigar la pena y de lograr momentos de alegría y plenitud como, por ejemplo, acudir a los cantos de aves (Barúa, 2013) como ocurre en otras etnias sudamericanas. Por ejemplo, los cantos *irade* de las mujeres ayoreo (Estival, 2006) o los cantos de añoranza de las mujeres piro (Gow, 2006). También son importantes en otras partes del mundo como lo demuestra el señero trabajo de Feld entre los kaluli de Nueva Guinea (Feld, 2012).

La Agentividad wichí

Como destacó Ricœur (2005) la agencia implica no sólo la capacidad de la persona para actuar intencionalmente (*pouvoir agir*), sino también la habilidad para comunicar sus actos a su comunidad (*pouvoir raconter*). La ética wichí se revela en una "matriz simbólica" (Frog, 2015, p. 33) proveniente del discurso mítico que se actualiza a través del tiempo, y se acomoda a los contextos actuales en las prácticas culturales de la narración. Cada infortunio suele generar una historia nueva, aunque tejida según los patrones tradicionales. Prácticamente cualquier hecho que provoca un sobresalto en la vida wichí suele convertirse en un relato mediante el cual se transmiten valores morales (Benjamin, 2006; 364) y códigos de conducta. Como señala Frog, se trata de símbolos y estructuras que perduran a lo largo de miles de años "como las palabras de una gramática" (p. 36).

Las historias tradicionales wichí narran las faltas cometidas, normalmente debido a la negligencia de sus antepasados (*pahlalís*). Sus actos marcaron puntos de inflexión sucesivos en la naturaleza de su cosmos. Como ocurre, por ejemplo, en el mito paradigmático del antepasado Hornero (Palmer, 2005, pp. 269-77) se resalta la prudencia. Un acto de descuido del "prototipo" Hornero provoca el incendio del mundo y, luego de su restauración, los antepasados se convierten en lo que son actualmente: personas, animales y aves. Así, los antepasados de Hornero se convirtieron en el ave homónima (*Furnarius rufus*) que conocemos hoy en día.

Sin embargo, el mal proviene de sus afines. Estos son equivalentes al *trickster* que entra en las escenas finales de los tiempos míticos. Sus fechorías también los

hacen reír al escuchar sus desventuras pero, egoísta e irresponsable, actúa siguiendo sus deseos sin pensar en las consecuencias. Debido a sus actos, la muerte irreversible, la enfermedad, el dolor y la incompletitud sellaron para siempre la existencia wichí. Como el *trickster* los afines están solos en la comunidad. En los primeros años de su matrimonio deben vivir con sus parientes políticos, y pueden causar conflictos, dolor, división. Por otro lado, entre prójimos y ajenos se propicia un "movimiento de espejo" (Jackson 1998) orientando a que la progresiva "domesticación del yerno" permita que éstos dejen de ser "otros" para convertirse en prójimos.

La ética y el "alma wichí"

Hoy en día, la interacción wichí implica −además de la alegría, la plenitud y la felicidad que también experimentan– los eventos desgraciados, los errores, la negligencia, que los obligan a deslizarse a través de senderos estrechos. El equilibrio se logra mediante un estado adecuado del alma (*hesek*). El entrelazamiento entre las normas sociales, el comportamiento individual y el control de las emociones es lo que Palmer denominó la "metafísica de buena voluntad" (2005, pp. 25-26). Como un órgano vivo, el *hesek* se encuentra en el corazón, pero también en toda parte del cuerpo donde se pueda sentir el pulso. Impregna al cuerpo con vida, y fluye en la sangre de los seres humanos y de los animales, y en la savia de los árboles y plantas.

Las desgracias traen consigo una peligrosa transformación de la persona. La única barrera contra el mal es la ética que se manifiesta en una ingeniosa intersubjetividad, o como la denominan Joanna Overing y Alan Passes (2000) la "convivialidad". En el caso wichí, la conformación de las emociones y sentimientos para acentuar la convivencia, el bienestar, y los afectos delicados se modelan en el fuego de las penas y de las alegrías. La convivialidad no es una condición dada, sino un proceso de esfuerzo continuo al que se someten los "humanos verdaderos".

La persona y la intersubjetividad wichí

La sociabilidad de la parentela (un grupo de parientes consanguíneos que comparte el mismo espacio territorial, con sus inestables afines) parece tejer un campo que contiene a la persona wichí pero que a la vez la excede. Dichas parentelas comparten historias sobre su propia formación, las narraciones sobre el origen de sus nombres propios, sus cantos, sus empatías con algunos personajes míticos, o con ciertos animales o plantas. Ello se logra mediante una cadena continua de relaciones

intersubjetivas en un mundo de co-presencia. Las parentelas comparten el conocimiento de sus ancestros, sus historias, sus vinculaciones a ciertos personajes míticos, su empatía con determinados elementos de la naturaleza e incluso con determinados objetos, o el repertorio de nombres personales que pueden constituirse en sus "marcas", al ser creaciones transmitidas de padres a hijos y de abuelos a nietos[2]

No parece descabellado pensar que, así como el *hesek* circula dentro de los límites del cuerpo individual, también lo hace entre aquellos parientes que comparten la misma sangre constituyendo una especie de sustancialidad inmaterial que está en la base de la convivencia wichí, es decir de la parentela, a la que podríamos definir como el "hogar de los prójimos".

Entonces, entre los wichí, el "sí mismo"[3] coincide en ciertos aspectos con los límites del cuerpo, pero en otros lo excede. Esto es semejante a lo que Marshall Sahlins (2011) denomina *la mutualidad de la existencia:* el "ser" de mi pariente no está confinado a su cuerpo sino que puede estar desparramado en otros, una entidad en múltiples sujetos. Podríamos afirmar entonces que la persona wichí se halla inmersa en la parentela. A la vez, la estabilidad de la misma depende del compromiso mutuo para conducirse según las acciones y emociones adecuadas a fin de generar, de modo constante, la confianza que haga posible una convivencia fraternal.

Los cantos como paliativos

Durante las reuniones nocturnas alrededor del fuego los ancianos narran sus historias ejemplares. Mediante estos recursos y otros pueden, cada tanto, traspasar el velo que les aleja del tiempo mítico, que no es un pre-mundo sino un mundo contiguo donde vuelven a alcanzar la plenitud.

Cuando la tradición estaba más viva, las canciones estaban presentes durante los hitos de sus vidas: en las alianzas matrimoniales, en la pasión amorosa (*kyutihlí*) o en el duelo. También, en el ritual del *Yatchep* (Barúa, 2004) cuando se celebra el paso de la escasez a la abundancia a principios del verano. Cualquier canto tradicional entre los wichí es espiritualmente poderoso, como lo fue durante los eventos míticos.

---

2. Normalmente, lo que nosotros llamamos "creación" son revelaciones durante los sueños por alguna entidad y que se transmiten, dependiendo de su ponderación como "objetos" femeninos o masculinos, desde los padres a los hijos/as y de los abuelos/as a los nietos/as.

3. Ricœur (1996) se refiere con este término a un movimiento reflexivo y hermenéutico, de salida y de retorno a sí mismo mediado por signos, símbolos, textos; y por los otros sujetos.

En cuanto a los cantos de aves, Steven Feld (2012) reporta entre los kaluli de Nueva Guinea que la emoción que éstos despiertan proporcionan un alivio colectivo al provocar el llanto (ib. 136). Esto vale también para los wichí. Sin embargo, los hombres son reticentes a expresar su pena derramando lágrimas, sólo las mujeres lloran durante las ceremonias de duelo. Ellas son más espontáneas que los hombres; están siempre juntas, aún cuando estén recolectando en el monte o trabajando en la casa. Son divertidas y propensas a las bromas. Pero también saben cómo expresar sus pérdidas. A veces, una de ellas se encuentra vagando en el monte hasta que cae poco a poco en un sueño visionario.

Cuando una mujer se siente abrumada por la pena porque “el alma añora otros días" (*hesek itatlín*), le quita un hueso de la cabeza a un pajarito muerto, y luego lo quema. Mientras el humo se eleva en el aire, la canción se le revela. Ella tiene que elegir sólo las aves de bello canto, para “ver” a través del pájaro. Por ejemplo: “el ave bate sus alas, vuelve para hacer su nido y le trae alimento a sus crías”. En este punto, la mujer afligida ríe**.** (Barúa, 2013). Ellas cantan para mitigar el dolor y para apaciguar el alma. Señalan que ello resulta en un tono de voz extremadamente bajo. De hecho, entre los wichí, ciertas inflexiones de la voz indican la entrada a una escena visionaria.

Conclusiones

Se ha sostenido que la evaluación wichí de sus tiempos míticos impone su ontología, su sociabilidad, su ética. Desde esta perspectiva, se revela una existencia de trabajo duro. De hecho, se ha tratado de resaltar la peculiaridad de su visión del mundo en el contexto del Chaco apelando a las imágenes contrastantes de Sísifo y Prometeo, o cómo dos sociedades chaqueñas presentan modos casi opuestos de estar en el mundo.

Desde el momento en que los wichí se separaron de sus antepasados míticos, esa memoria les causa dolor. Les despierta el sentimiento de días más felices en comparación con su actual “presencia incompleta”. Interpretamos esto como una percepción nostálgica del mundo. También, se hizo hincapié en su arte para hacer frente a la tristeza: los cuentos, los cantos de aves y, por último, el “movimiento del espejo” entre el yo y el extraño orientado, a través del matrimonio, a transformar a los afines en propios. Todos ellos conforman mecanismos centrales por los cuales los nostálgicos wichí pueden obtener paz y contento para hacer frente a sus pesares culturales y existenciales.

Bibliografía

Barúa, G. (2013) La expresión de la Nostalgia wichí a través de los «cantos-lamento» de las mujeres. En: *Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad. Colección "Ethnográphica" Eds. F. Tola, C. Medrano y L. Cardin IGWIA- Rumbo Sur-CNRS-CONICET pp. 213-229*

_____(2004) Lo eterno y lo fugaz en el ritual del Yatchep entre los wichí bazaneros ARCHIVOS, Departamento de Antropología Cultural. Ediciones CIAFIC, Buenos Aires. Nº2: 181-206

Benjamin, W. (2006) The Story Teller: Reflections on the works of Nikolai Leskov. From Hale, Dorothy J, Ed. *The Novel: An Anthology of Criticism and Theory 1900-2000*. Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2006.

Boym, S. (2001) *The Future of Nostalgia*. New York. Basic Books.

Cordeu, E. (2004) Miedo y mal en la mitología de los chamacoco (ishír) del Chaco Boreal. En: *Las nociones del Mal y el Temor en las Cosmovisiones Aborígenes de América. Archivos:* Departamento de Antropología Cultural. CIAFIC ediciones II: 2-2004: 7-50

Estival, J.P. (2006) Memoria, emoçao, cogniçao nos cantos irade dos ayoré do chaco boreal. *Mana* 12 (2):315-332

Feld, S. (2012) *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression* . Duke University Press. Durham & London.

Frog, E. (2015) Mythology in Cultural Practice: A Methodological Framework for Historical Analysis *RMN Newsletter10:33-57* Folklore Studies / Dept. of Philosophy, History, Culture and Art Studies. University of Helsinki.

Gow, P. (2006) Cançao Purus Nacionalizaçao e tribalizaçao da Amazonia. *Revista de Antropología* 49 (1). 431-464

Jackson, M. (1998) *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. The University of Chicago Press, Londres

Overing, J. y A. Passes (2000). Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. En: *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London & New York: Routledge.

Palmer, John (2005) *La Buena Voluntad Wichí: una espiritualidad indígena.* Editado por: APCD y otras ONGs. Traducción: María Rosa Torlaschi

Ricœur, P. (2005) Devenir capable, être reconnu. *Esprit*, nº7, juillet 2005.

_____ (1996) *Sí mismo como otro*. Siglo veintiuno de España Editores.

Rosengren, D. (2010) Seriously Laughing: On Paradoxes and Absurdity among Matsigenka People. *Ethnos*, vol. 75:1 Marzo 2010 (pp.102-122)

Sahlins, M. (2011). What Kinship is (part two). Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 17: 227-242

Starobinski, J .y W.S. Kemp: (1966) The idea of Nostalgia En *Diógenes* 1966 14-82. Sage publications dio.sagepub.com/content/14/54/81.citation

Una antropología de la emergencia

Ailén Bembich
Universidad Nacional de Buenos Aires – FFyL

Roig establece la "dignidad" como principio ordenador de toda la existencia de la vida humana como exigencia primera de toda necesidad humana. Este pensamiento es tomado de la concepción del "hombre natural" de José Martí, que refiere al hombre[1] americano, de pueblo, simple, mestizo, salvaje, noble y práctico; que vive en armonía con la naturaleza porque entiende que él es naturaleza. Es el hombre concreto, material, corporal y por ello con necesidades. Es fundamentalmente histórico, situado en la marginalidad, en la negación, colonización y opresión; es el hombre indignado y fuerte. Es este hombre natural que Roig concibe como "expresión de la conciencia moral enfrentada a las leyes establecidas, es el principio subversivo, que es a su vez corrosivo de la eticidad vigente", es el campesino que ha desarrollado una conciencia moral fruto de la explotación y miseria que determinan su vida (2002:20).

Este sujeto es el que emerge, indignado y fuerte, derribando la justicia acumulada en los libros, y quebrando la eticidad totalizadora y colonizadora de la razón occidental que no da respuestas a las necesidades de los pueblos jóvenes de nuestra América. Para poder responderlas, es necesario que primero podamos identificar cuáles son y así conocerlas. Este acto de conocer nuestras necesidades implica el conocernos a nosotros mismos, que sólo es posible realizando una afirmación sobre nosotros mismos: una afirmación que quiebre con la negación de nuestras subjetividades plurales, fruto del sometimiento resultante de la conquista. Es en este acto de afirmación de nuestra dignidad donde cumplimos con nuestro a-priori antropológico, condición primera de todo saber y de toda moral.

El acto valorativo originario es un hecho antropológico: es el *a-priori antropológico*. El sujeto se afirma y se autoreconoce organizando su propio mundo de valores. Solamente a partir de este acto valorativo es posible tomar distancia frente al mundo, para poder enfrentar la realidad como objetiva. Ello supone que es necesaria la implicancia previa de una subjetividad,

1. Vale aclarar que a lo largo de todo el trabajo se emplea en término "hombre" como equivalente a "ser humano" porque es el término utilizado por José Martí.

esto es: la constitución de los seres humanos como sujetos, para la comprensión del mundo como objeto. Dicho a-priori antropológico además es histórico, al ser el ámbito que determina las necesidades y las formas de satisfacer tales necesidades: constituye un sistema de valores, el horizonte a partir del cual el mundo es comprendido.

El a-priori antropológico es esta necesidad -en tanto impulso- de perseverar en nuestra existencia, y de conocernos y afirmar nuestra dignidad, que sólo puede ser concebida si afirmamos la dignidad de todo ser humano, teniéndonos a nosotros mismos como absolutamente valiosos y el tener como valiosos el conocernos a nosotros mismos. Este a priori se vale de cuatro principios fundamentales:

a) Principio de perseverancia en el ser o principio conativo spinoziano (a-priori ontológico)

b) Principio de auto y heteroreconocimiento de Hegel (a-priori antropológico)

c) Principio de la naturaleza intrínseca del valor del ser humano de ser concebidos como fines y no como medios, de Kant y Marx (a-priori ético-político).

d) Principio del "duro trabajo" de la subjetividad o de la emergencia de los oprimidos (a-priori ético- político).

Esto es: Roig toma el principio conativo de Spinoza como inherente a todo ser, es decir como principio ontológico, y mediante Hegel[2], con el principio de reconocimiento de tenernos como valiosos, lo transforma en un principio antropológico. Ello implica que nuestro perseverar en el ser humanamente es posible si nos tenemos como valiosos, si nos reconocemos como dignos, hecho que requiere del reconocimiento de la dignidad de todo otro. Roig afirma que el ser digno para el ser humano es serlo intrínsecamente, como valor intrínseco. Esto consiste en asumir que no somos medios sino fines en sí mismos, tal como indica la máxima kantiana en tanto principio ético axiológico. Este a-priori antropológico impulsa la lucha por el reconocimiento de su identidad como digno, valioso y cómo fin en sí mismo a partir de la emergencia que resulta de su opresión, esto es: desde una moral emergente como principio del "duro trabajo". Roig (2002, 24) expone estos cuatros principios como cuatro clases de a-priori, a modo de clave para interpretar la expresión "dignidad humana" y con ello poder significar un criterio para evaluar las necesidades. Como afirma Bonilla (2014:30)

2. Hegel, G. W. F., & Hegel, F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (No. 04; B2936E5. 5, H4.).

> En un movimiento que parte de la consideración de Roig como "clásico" de la filosofía "nuestroamericana" y lo muestra, además, como filósofo concernido con la problemática histórico-social contemporánea, se concluye con la explicitación de la potencia de algunas categorías propias de este pensamiento para considerar filosóficamente aspectos políticos del fenómeno contemporáneo de las migraciones internacionales". Dicho planteo nos permite afirmar que es un imperativo conocernos a nosotros mismos, ya que sólo a partir del conocimiento de nuestras condiciones (nuestra historia, nuestra región, nuestros pueblos, nuestras culturas, etc.) podemos emerger como sujetos que luchamos por liberarnos de las cadenas que nos oprimen y dominan.

Estos cuatro principios, al darse conjuntamente dan por resultado la "emergencia" que es el punto de partida de una resistencia cuya función utópica es la liberación:

> La condición humana se pone de manifiesto cuando el ser humano, aplastado, despreciado, marginado, responde afirmando: 'yo también soy humano'. Afirmamos nuestra condición o índole cuando ejercemos el a-priori antropológico, esa 'posición de sujeto' que emerge, resiste y recomienza. En este sentido, la condición humana es una meta y un camino de lucha para alcanzarla (Fernández Nadal, 2005:92).

Esta lucha sólo será posible si nos conocemos y reconocemos como sujetos valiosos prácticos, teóricos e históricos, como principales actores de nuestra propia historia; afirmarnos críticamente a nosotros mismos.

¿Por qué una "antropología de la emergencia"?

A partir de la afirmación de tal negación histórica, esto es, ejerciendo el a-priori antropológico y poniéndonos a nosotros mismos como valiosos, se genera la emergencia de un sujeto colectivo: un nosotros que se rebela contra la opresión y que exige ser concebido y tratado dignamente. La cuestión fundamental de la dignidad, como motor de lucha, contiene en sí misma la afirmación de que desde la moralidad de una subjetividad que ha sido herida se

realiza un quiebre con el orden establecido, porque se afirma y se reconoce frente a una existencia opresiva y deshumanizadora, violenta y asesina. Ante la negación de su existencia, dicho sujeto no tiene nada que perder, sólo posee el imperativo vital de perseverar en su ser y para realizarlo debe rebelarse frente al sistema que lo deshumaniza: debe hacer causa común con los oprimidos: "con los pobres de la tierra" (Martí: 1974).

La "antropología de la emergencia de Roig", se nos presenta como un modo de ejercer la filosofía latinoamericana que se caracteriza por ser radicalmente histórica y práctica, como una filosofía de "vocación práctica" (Oviedo, 2013: 124). Se trata de concebir a la filosofía de nuestra América, como una filosofía antropológica, como un "saber crítico" de las formas de objetivación de los sujetos, que se vale de la "historia de las ideas" como herramienta fundamental para su reflexión. Esa historia es concebida por nuestro autor como una secuencia de tomas de posiciones cuya raíz se encuentra en lo antropológico, en tanto son posturas que provienen del "hombre como ente inserto en una sociedad y sujeto al régimen de contradicciones que toda sociedad muestra (Roig, 2011:109). Siguiendo a Gerardo Oviedo (Ib.:126),

> Debe entenderse que la "antropología" del sujeto latinoamericano hace referencia al sentido de un tipo humano que se siente partícipe de una obra realizada sobre la tierra. La que además de la facticidad del vivir, comporta lo que aún no se ha cumplido: su experiencia de expectativa futura. Este principio antropológico supone una ontología de la temporalidad contingente, abierta y en proyección, vivida como "tarea hacia delante".

De allí, es preciso afirmar que el rasgo fundamental de esta "antropología" es la experiencia histórica de las diversas subjetividades de nuestros pueblos. La conciencia de nuestra historia fortalece nuestro ejercicio del a priori antropológico, que se presenta como necesidad primera para que podamos "perseverar en nuestro ser", para continuar y desarrollar nuestras vidas. De esta forma podemos caracterizar a esta "antropología de la emergencia" como:

- Un modo de ejercer el pensamiento filosófico con vocación práctica y situada, que parte del reconocimiento y afirmación de un sujeto colectivo: un "nosotros".
- Una filosofía que se centra en el modo de ser histórico de los sujetos cuyas subjetividades son negadas y oprimidas.

- Una filosofía crítica sobre la afirmación de nosotros mismos, con sujetos que sean capaces de una mirada "ectópica", descentrando al sujeto para poder agudizar la crítica y reformular nuestra identidad; una mirada "utópica" como una "ventana hacia modos posibles y deseables de convivencia humana" expresadas en utopías discursivas que funcionan como ideas reguladoras para nuestra praxis; y una mirada "neotópica", recuperando los diversos universos discursivos de distintos grupos sociales como fuentes vivas (1993: 240-242).

- Una filosofía fundamentalmente humanista que parte de un "sentimiento de lo humano como tarea hacia delante" cuyas características son:

> La provisioriedad, el espíritu asistemático, actitud de denuncia, las propuestas de una reconstrucción de la propia Historia mediante un rescate de lo episódico, como alguna de la formas de apertura, en lucha contra todas las manifestaciones que son la negación de todo esto y que impulsan a invocar de modo constante el ejercicio cada vez más pleno de y consiente del a priori antropológico (Roig, 2008:145)

- Una antropología cuya discursividad es entendida desde el "devenir" y no desde el "ser" (Vignale, 2008-2009: 165)

- Una "función de vida" en tanto la vida es un "hacerse y gestarse" marcada por la conflictividad de la vida social, por lo que nos lleva a afirmar dicha filosofía como un "quehacer social" (Roig, 2011: 104:105)

Para concluir, resulta oportuno agregar la necesidad de pensar dicha "antropología de la emergencia" como una "tarea", como un deber de desenmascarar aquellos discursos que ocultan la pluralidad que constituye la riqueza de nuestras culturas y de nuestras reflexiones a partir de categorías dualistas y polarizadoras. Es nuestra tarea desocultar y visibilizar las voces y rostros de quienes sufren -y sufrimos- diversas formas de violencia y opresión, para que mediante el reconocimiento fundamental de nuestra dignidad, emerjamos con una potencialidad creativa que pueda dar respuesta a nuestras necesidades más urgentes. Ya que como afirma José Martí, cuyas palabras nunca pierden pertinencia para la reflexión de nuestra América, "la salvación está en crear" (1974: 165).

Bibliografía

Bonilla, Alcira B. (2015). Hacia una filosofía intercultural de la educación: enseñar derechos humanos en contextos (neo)coloniales. En *Voces de la Educación,* compilado por Irazema E. Ramírez Fernández 39-74. México: Ediciones del Lirio.

Fernández Nadal, E (2012). El humanismo latinoamericanista de Arturo Andrés Roig en *Utopía y praxis latinoamericana, Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, año 17 Nº59, pp. 11-26.

Hegel, G. W. F., & Hegel, F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (No. 04; B2936E5. K5, H4.).

Martí, J. (1974). Nuestra América. En: *Páginas escogidas I*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales: 157-168.

Oviedo, G. (2013). Arturo Roig, una escritura filosófica emergente en *Horizontes filosóficos*, N°3.

Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*: *La moral latinoamericana de la emergencia*. Mendoza, Ediunc.

Roig, A. 2004. Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana. En *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, compilado por Raúl Fornet-Betancourt 161-176. Madrid: Trotta. 21

Roig, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. 2ª ed. Buenos Aires: Una Ventana.

Vignale, S. (2008-2009). La cuestión del método para un "pensamiento latinoamericano" en Arturo Roig. En *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. V.25-26, p.149-166.

Del vacío a la transformación. Lo pasivo blanchotiano y el multinaturalismo amerindio como alternativas al "vacío de naturaleza" humano.

Noelia Billi
Universidad de Buenos Aires

Como indica Esposito en *Immunitas*, desde la modernidad el hombre ha sido definido en base a la versión bélica del paradigma inmunitario, *i. e.* como aquel cuya lógica contradictoria conduce a un accionar ligado exclusivamente a la transformación por vía de la negación de la naturaleza. Aún con significativas diferencias, en pensamientos decisivos para la antropología filosófica (AF) se observa una continuidad en la importancia otorgada a la negatividad *que se fundamenta en el vacío*. Una ontología regida por la negatividad puede declinarse de diversos modos, los cuales dependen del *vértice* sobre el cual aquella bascula. Si se trata del "vacío", se obtiene algo a partir de la nada y por ello la lógica imperante es la contradictoria y dialéctica, que habilita la inversión (es decir que construye la positividad a través de la doble negación, negando la nada). Este aspecto constituye un punto en común entre filosofías tan diversas como la de Gehlen y Heidegger: ambos han creído radicalizar la noción de libertad aplicable a lo humano a partir del vaciamiento de su naturaleza.

A los fines de problematizar este "vacío de naturaleza", que ha determinado las concepciones de lo humano de la AF, lo contrastaremos con dos líneas de pensamiento que han hecho de la "persona" tal como se deja pensar en la AF uno de los blancos privilegiados. Por una parte, la de Maurice Blanchot, que desplaza la problemática del vacío mediante lo "pasivo" y a lo "impersonal". Por otra parte, la del multinaturalismo que, basándose en el perspectivismo amerindio, bosqueja un modo de comprender lo humano que actúa como fondo común (aunque fragmentado) a todo lo existente y reivindica la multiplicidad de "personas" a través de los dioses, los animales, los muertos, las plantas y los objetos. Ambas líneas contribuyen a pensar una lógica diferente, que apunta menos a la nada que a las dinámicas transformativas de lo que hay.

Immunitas: munus y negatividad

La propuesta de Esposito en la trilogía *Communitas-Immunitas-Bíos* tiene por hilo conductor la noción de *munus*: un don que *se da* (no uno que se recibe) porque *se debe*, lo cual permite entenderlo como pérdida, sustracción y/o cesión[1]. Esta semántica implica una comunidad cuya relación estructurante será de signo negativo dado que el *cum* de la *communitas* apunta a un conjunto de personas unidas por un deber, una falta o una deuda. De acuerdo a estos términos, lo común no se constituye a partir de una esencia idéntica compartida, sino que antes bien resulta imposible *excluirse* de lo común en tanto y en cuanto ello supondría deshacernos por completo de la negatividad que nos es consustancial. Así pues, basado en un *común* que, por su carácter negativo, termina por identificarse con el *vacío*, lo inmunitario alude a la necesaria protección contra el avance –de otro modo desatado y aniquilador– del vacío o la negatividad. Si, como señala Esposito, la *immunitas* es "estar libre de deudas o faltas *que los otros deben cargar*" (*Immunitas*, 14), resulta que la protección es entendida como una negación de lo negativo, una negación de carácter "homeopático"[2], con lo cual se diseña un dispositivo de lectura de las condiciones de la vida del cual se desprende que su conservación depende de negarla parcialmente, de insertar en su interior aquello que la contradice, constituyendo esa tensión de *inclusión excluyente* o de *exclusión mediante la inclusión* el paradigma de la relacionalidad humana en que se cifra nuestra historia[3].

Compensatio

En el capítulo de *Immunitas* que dedica a la Antropología Filosófica, Esposito analiza los desplazamientos que la dialéctica *immunitas-communitas* experimenta cuando la categoría de compensación es elevada al nivel de operador estructurante de

1. Roberto Esposito , *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003; *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005. *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

2. (de acuerdo a su declinación bio-médica que Esposito cruza con la jurídica, *Immunitas*, 16-18), y que implica una "dialéctica más compleja en la que un término no se limita a negar al otro sino que de modo subterráneo lo implica como su propio presupuesto necesario" (*Immunitas*, 14).

3. Esposito afirma que "[s]i los miembros de la comunidad están vinculados por el deber de restituir el *munus* que los define en tanto tales, es inmune quien, desligándose, se pone fuera de aquella" (*Immunitas*, 16), lo cual explicaría el carácter excéntrico de aquel (que al fin y al cabo seríamos todos, pero uno por uno y no ya como *communitas*) que se individúa eximiéndose de lo que acomuna, negando lo negativo, transformándose mediante este movimiento en una entidad capaz de 'apropiarse', de anclarse a una identidad que en lo sucesivo vivirá amenazada por la negatividad y el vacío impropio del común-estar.

la naturaleza humana[4], en la medida en que son las relaciones que la compensación hace pensables aquello que permite al paradigma inmunitario intervenir en una concepción de lo humano autónoma de la trascendencia que la teología imponía. De acuerdo a dicha lectura, la Antropología Filosófica se constituye (es su presupuesto) y opera (es su objetivo) a partir de la función positiva de lo negativo. Como *presupuesto*, porque se estabiliza la idea de que es la falta de especificidad de los órganos respecto del ambiente aquello que otorga una ventaja adaptativa excepcional al animal humano, de acuerdo a una relación inversamente proporcional entre la potencia natural y la capacidad de mediación artificial[5]. Por otro lado, la operatividad de lo negativo es inevitable en la medida en que la noción de compensación implica la restitución de un equilibrio que se considera alterado. Dicha restitución se caracterizará de acuerdo a dos factores básicos: la concepción de un equilibrio dinámico y la conversión de la indeterminación en una carencia[6]. Siendo lo "natural" la negatividad de base, la humanización es valorada de acuerdo al grado de alejamiento del origen medido en

4. Cuando no de la ontología en su conjunto. Aunque no es mencionado por Esposito, en el pensamiento de O. Marquard (cfr. *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 2001) se exhiben los efectos de tomar la noción de compensación como paradigma explicativo de la dinámica de lo real. Marquard utiliza un concepto de compensación más sofisticado, según el cual esta puede adquirir la forma de la indemnización o la forma del desquite, y reivindica así el uso de la figura del "animal compensador" que realiza la Antropología Filosófica en detrimento del "animal triunfador", en tanto y en cuanto ello le permitiría estar a medio camino entre la pura especulación metafísica y la positividad de lo empírico (pp. 15-31). Sin intentar hacer una crítica del conjunto de su pensamiento, y reconociéndole el mérito de colocar al hombre en un lugar de relativa humildad (como ser que no alcanza nunca un estado de completud satisfactoria), no puede dejar de notarse la complacencia con que el autor parece aceptar que es la herencia de la teodicea (*Bonum-por-malum*) lo que marca el rumbo de la disciplina; sobre todo por la carga de "culpa" ontológica que ello podría acarrear (más allá de la supuesta 'desteologización' que la Antropología Filosófica promovería) y que me parece se evidencia en la valoración negativa de los caracteres iniciales del hombre y el valor positivo de las compensaciones que éste implementa. Podría pensarse, a partir de esta lectura de Marquard que llamo "complaciente", que sigue en plena vigencia la idea de que el hombre *se tiene a sí mismo como tarea*. Más allá de esto, la elevación de la lógica compensatoria a régimen de la realidad humana tiende a una simplificación masiva de las complejidades de los flujos de lo que existe a una serie de principios de gran generalidad que son aplicables a todo pero que parecen poco adecuados para asir las singularidades. Así pues, los principios de *conservación de la confusión*, *del dispendio de indignación moral*, *de ingenuidad* y *de la necesidad de negatividad* (pp. 39-44) parecerían explicar lo que Marquard entiende que son las principales dinámicas culturales humanas, ante lo que cabría preguntarse de qué sociedades estamos hablando, de qué países, de que estratos socio-económicos, etc., toda una cantidad de variables que parecen no ser relevantes para esta perspectiva. Algo que pareciera, en principio, cuestionable, toda vez que Marquard propone una filosofía del hombre que se aproxime con valor explicativo a la realidad empírica.

5. Es así que, bajo el presupuesto de una carencia o falta de naturaleza relativa a unas condiciones medioambientales determinadas, se hace manifiesta la extraordinaria plasticidad que ha constituido, entonces, la herramienta adaptativa que permitió al animal humano distribuirse por toda la superficie terrestre y dominar al resto de las formas de lo existente. Cfr. *Immunitas*, 128.

6. Que el equilibrio inicial a restaurar sea considerado en un eje dinámico y no ya en uno estático, colaborará en el solapamiento semántico de la lógica de la compensación y la lógica de la vida comprendida como proceso de crecimiento. En esta línea, lo que adquiere un protagonismo necesario es la obsesión por conservar el orden y por promover la cultura que, en el marco propuesto, son de carácter netamente *artificial*.

términos de cultura racional acumulativa y al grado de resistencia al desorden propio de una naturaleza indeterminada que amenaza con el desequilibrio nuevamente. Así, la conversión de la *naturaleza indeterminada* en una *carencia de naturaleza*, obliga a concebir a la *cultura* como la promoción e instalación de una *'segunda' naturaleza* cuyo aporte central sería el de exonerar al animal humano de la falta de (primera) naturaleza.

Si se analiza desde esta matriz la versión de Gehlen de la Antropología Filosófica, podría decirse que en ella se intensifican los mecanismos inmunitarios[7]. El incremento de la inmunización constituye la reacción a una perspectiva que ve en la indeterminación o inespecificidad orgánico-instintual una "excesiva libertad de acción" que hace de la vida individuada un constante tomar decisiones sin ninguna clase de orientación previa. Asumiendo que el sentido de las prácticas debe ser externo y precederlas lógicamente, la lectura de Gehlen introduce la dimensión institucional como la prótesis que viene a modular las energías desorientadas, a responder de antemano las preguntas que la cotidianidad plantea al individuo, en fin, a normativizar el espacio abierto por la naturaleza negativa del hombre.

En este pasaje adaptativo de la inespecificidad a la creación de un mundo habitable, aquello que se pone de manifiesto será precisamente la posibilidad de apoyarse en una negatividad de índole biológica (el "no" que el hombre es en cuanto a su desvalimiento orgánico y a su 'falta' de *Umwelt*), de sopesar la energía sin objeto que en ello se juega y la creación de una cultura (un *Welt*) que admite una doble definición: es la cristalización del "nada de naturaleza" y la única "naturaleza" que es legítimamente articulable con la necesidad de exoneración que define al hombre[8].

---

7. Ello se verifica en la reducción del punto de vista al enfoque individualista. De allí que la denominación que se da de lo otro (ya sea ello el otro humano, animal, o comunitario), sea la de no ser 'yo' (yo = no-otro), como cumplimiento de un proceso de conversión de la otredad en lo negativo, a la vez que el 'yo' se concibe como el movimiento de positivización/apropiación de energía (de impulsos) sin destino específico. Cf. A. Gehlen, *Antropología filosófica, Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo* (1986), Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 1993.

8. No podemos extendernos aquí acerca del "vacío de naturaleza" al que se somete el Dasein, bajo el nombre de "pobreza" en el pensamiento de Heiegger. Nos imitaremos a una breve indicación. En la conferencia del 27 de junio de 1945 editada como *La pobreza (Die Armut)-versión biblingüe-*, con un prólogo de Ph. Lacoue-Labarthe (trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006), dice Heidegger: "[E]l ser-pobre es en sí el ser-rico. Por el hecho mismo de que la pobreza no nos hace carecer de nada, tenemos de entrada todo, nos mantenemos en la sobreabundancia del Ser […]. (p. 115)". Así, la riqueza (que será esencialmente espiritual, según puntúa el filósofo en la p. 117) proviene tanto filológica como ontológicamente del vaciamiento reiterado de una naturaleza de lo humano que lo coaccionaría a ser/actuar de un modo y no de otro. Libre de estas ataduras, el hombre será capaz de remontarse a su esencia para devenir ese manojo de posibles que lo coloca en una posición de excepcionalidad en la esfera de lo vivo. Así pues, vemos una vez más cómo la operación de vaciamiento de la naturaleza humana (incluso cuando se viste con el ropaje de la pobreza, tal como sucede en Heidegger) relanza a la dinámica oposicional y contradictoria que arroja cada concepto a su contrario e invierte los términos de valoración: ser-pobre es

Cultura, naturaleza y persona

Para que el "pase magia" que termina convirtiendo al hombre en un ser anti-natural sea eficaz durante el siglo XX (momento en que se hizo notorio que la idea de sujeto, tal como se aplica en el derecho, y sobre todo en los "derechos humanos", no lograba la extensión universal requerida), se hizo necesario el reciclaje de la noción de "persona", un dispositivo cuyo fin es incorporar el aspecto "material" a la noción de sujeto, en el intento de "situarla" sociohistóricamente y reducir sus características abstractas. Sin embargo, el recurso a una tercera noción que oficie de "medio" o "sutura" entre el derecho y la vida, el hombre y el ciudadano, o el alma y el cuerpo, sólo contribuye a trasladar el concepto de cultura a la "persona" humana, dejando así intacta la distinción antes mencionada entre naturaleza y cultura. Con ello, el carácter humanista e idealista ínsito a la AF persiste, toda vez que entendamos que dichos rasgos no se desprenden sólo de la siempre fallida universalidad con que la Cultura (con mayúsculas) solía concebirse (constituyendo así el blanco de todos los multiculturalismos), sino sobre todo del "vaciamiento" de la noción de naturaleza y la consecuente asignación exclusiva de la persona a lo humano[9].

En este sentido, nos parece importante apuntar a un pensamiento de lo humano que asuma la necesidad de postularlo de manera post-humana. Ello implica no sólo no esencializarlo (ni positiva ni negativamente) sino además no tomarlo como objeto excepcional de (y por eso enfrentado a) lo que existe[10].

En vistas a ello, resulta significativo presentar aquí pensamientos que cuestionan las taxonomías mencionadas. Si el "idealismo" ha conducido a jerarquizar lo humano sobre lo animal (incluso sobre su "parte" animal), mucho más desafortunado incluso ha sido el destino de otros existentes: plantas, piedras, hongos, virus, objetos. Las dos líneas que comparto aquí problematizan los rasgos "idealistas" del enfoque de la AF.

---

ser-rico, ser orgánicamente deficitario es el poder de protetizarse hasta el infinito, ser humano es reconvertir la nada en potencia absoluta.

9. La "persona" como dispositivo ha sido analizada sobre todo por el pensmaiento italiano contemporáneo. Cf. G. Agamben*, Che cos'è un dispositivo?*, Roma, Nottetempo, 2006; R. Esposito, "El dispositivo de la persona", trad. V. Ariza, *Espai en Blanc*, nº 5-6, 2009. Disponible en: http://www.espaienblanc.net/El-dispositivo-de-la-persona.html. Para una lectura de las cercanías y distancias entre ambos, cf. T. C. Campbell, *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

10. En este sentido, nuestra posición es afín a la de Bruno Latour cuando plantea la necesidad de alejarse de las concepciones bélicas que ponen a lo humano en un estado de "guerra" permanente. Cf. B. Latour, *War of the Worlds: What about Peace?*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002.

Tanto lo impersonal blanchotiano como el multinaturalismo amerindio (teorizado por Viveiros de Castro) ponen en cuestión la noción de "persona" que hemos descrito.
En el caso de Blanchot, su mira está puesta en el hecho de que la posición de la persona supone lo que llama el Uno (y que incluye toda la constelación del fundamento: Dios, Yo, Centro). Atento a ello, su principal estrategia de desvío será la reivindicación de lo impersonal, que él liga a la escritura (un enlace de gran pertinencia habida cuenta de que el lenguaje es aquella herramienta con que el idealismo exalta y des-naturaliza al hombre).

En el caso del multinaturalismo amerindio, tomaremos la elaboración de Viveiros de Castro para mostrar hasta qué punto la asignación de "persona" exclusivamente al hombre puede ser problematizada por concepciones interespecie e interreinos de lo personal, algo que lleva a Viveiros de Castro a quitar la especificidad de lo humano del ámbito de la "cultura" y a trasladarlo al de la naturaleza, que se revela, pues, afín al pensamiento amerindio (multiforme, en transformación, etc.).

Blanchot y lo impersonal

Para el escritor francés, el paradigma de lo impersonal debe buscarse en el espacio literario. En el preciso lugar (el lenguaje) donde debía encontrarse el arma privilegiada para acabar con el animal y poner en funcionamiento la máquina antropológica, Blanchot señala que es posible encontrar lo que impide toda antropogénesis "ideal". En el roce con la materia de escritura, con el universo que cabe en el espesor de la letra, lo que emerge será la potencia impersonal de un lenguaje que resiste los embates humanos por apropiárselo. Así pues, no sólo no es posible reencontrarse con la propia persona a través de ese lenguaje casi privado que sería el de la fantasía literaria, sino que además toda ilusión "personal" termina hecha añicos al ponerse en contacto con la literatura. Blanchot escribe acerca de una subjetividad sin sujeto: anónima, errante en la exterioridad donde lo que hay no remite a una interioridad (ni siquiera a una interioridad perdida) sino a los cuerpos constituidos en procesos de extrañamiento[11]. Allí tenemos sus relatos para probarlo, que asignan un espacio a estos movimientos que parecen imposibles y aún así son necesarios[12]. Con la literatura, el

11. "Si la supuesta «subjetividad» es el otro *en lugar* de mí, no es ya ni subjetiva ni objetiva, el otro es sin interioridad, lo anónimo es su nombre, el afuera su pensamiento, lo no concerniente su alcance y el retorno su tiempo, del mismo modo que la neutralidad y la pasividad de morir sería su vida, si ésta es aquello que hay que acoger por el don de lo extremo, don de lo que (en el cuerpo y por el cuerpo) es la no-pertenencia", *L'écriture du desastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 49.

12. Cf., por ejemplo, el primer relato que escribe, entre 1035 y 1936, "Le dernier mot", editado muchos años más tarde en *Après coup,* precedido por *Le ressassement éternel,* Minuit, 1983.

lenguaje emerge en su ser una-cosa-del-mundo que, por rechazar la instrumentalización humana, arruina el "mundo de la forma" pensado en su versión 'ideal', es decir, como forma *de* una materia bruta, ese mundo *humano* que instituye idiomas y diccionarios, sosteniendo así la ilusión de un todo que podría dominarse. Así pues, si bien cae *este* lenguaje (la palabra que permite la constitución de la persona), no obstante algo resta en este espacio post-humano (post-personal), *hay* algo. Hay el decir no reglado –que resiste la asignación de lugares discursivos–, desplegándose como *voces* que escapan al yugo del idioma oficial, de la seguridad de la biblioteca en la cual todo es traducible porque allí se sientan las bases de la comunicación universal donde cada término puede referirse a un origen. El pensamiento de Blanchot hace una insistente llamada a escuchar estas voces, en las cuales no sólo no es identificable persona alguna, sino que en contacto con ellas todo vestigio de lo personal arde y se autodestruye[13].

Perspectivismo amerindio

En su sostenido análisis de las culturas amerindias, el antropólogo Viveiros de Castro ha desarrollado la noción de multinaturalismo con el fin no sólo de mostrar en qué podría consistir un etnocentrismo indígena sino además para hallar una alternativa a la relación tradicional entre naturaleza y cultura. De acuerdo a los estudios del antropólogo, los pueblos indígenas conciben la naturaleza como algo cualitativamente múltiple y la contraponen a una cultura única. El hecho de que semejante conceptualización resulte casi inconcebible para la cultura occidental, manifiesta hasta

13. "La exterioridad que excluye todo exterior y todo interior, lo mismo que precede, sucediéndoles y arruinándolos a todo comienzo y a todo fin, y que, en cuanto tal se esquiva tras la revelación que- la representa a la vez como ley, allí donde toda ley desfallece, y como retorno, allí donde falla toda venida, como mismo eterno, cuando la no-identidad se desmarca en ella sin continuidad, sin interrupción, como repetición allí donde nada se cuenta: éste es el «concepto» (no conceptualizable) que debería ayudarnos a nosotros, los designados por nuestro nombre, a mantenernos cerca del anfitrión inhóspito que siempre nos ha precedido en nuestra casa o en nuestro yo, lo mismo que siempre nos ha retirado de nuestra mejor o más culpable intimidad a fin de vincularnos, medio complacientes, medio moribundos, a esa relación misma que se desploma en anónima pasión. Hemos de comprender que jamás nos veremos libres del nombre por muy marcados que estemos por el anonimato preoriginal. El anonimato nos es conferido en el nombre mismo, sin liberarnos para nada de nosotros, ni de nuestra identidad ni de ese semblante que, para negarse a todo contacto, necesita lo que carece de rostro, de mirada, máscara que transforma todo en máscara y que nada desenmascara. Cuanto más fuerte es el nombre y cuanto más justificado resulta, tanto más pie da a la perversión de lo anónimo; cuanto más prestigio, más fuerza creadora, más verdad indubitable se presentan en un nombre, tanto más se prestan a denunciarse como el error o la injusticia que ha fructificado a expensas de lo que carece de nombre. Pero, en cambio, todo ocurre como si lo anónimo, sombra cuya luz ignoraría que sólo resplandece para proyectarla, dispusiera toda la comedia de las glorias, de los poderes y de las santidades, a fin de acercarse a nosotros, haciéndonos señas por medio de la significación y allí, precisamente, donde no hay signo alguno.", *El paso no/más allá*, Barcelona, Paidós, 1994.

qué punto la distribución de las diferencias se realiza en base a la desmultiplicación, fijación y reducción a la inercia del polo material de lo que existe, en claro contraste con una diversidad "cultural" reductible a "ideas", "mitos" o discursos. En este sentido, Viveiros de Castro reúne el multinaturalismo con el perspectivismo, según el cual todo lo que existe es "persona", es un yo o un alma que a la vez que es Uno para todos, no tiene más que una función abstracta y/o formal. Según esta línea de pensamiento, que la persona se considere "humana" es algo abstracto en la medida en que aquí lo humano actúa como origen mítico y, de este modo, cada existente tiene para sí una autopercepción "personal". Así pues, vemos cómo un jaguar, un árbol o un río pueden ser personas[14].

Vemos aquí una radical inversión del paradigma negativo asociado a la naturaleza humana que repasamos al inicio: si lo "humano" amerindio es lo dado, el fondo primordial a partir del cual *luego* se han dado las diferencias de los seres, entonces la naturaleza humana no es un lugar vacío que debe construirse o que el propio hombre tiene como tarea dar*se*[15]. Antes bien, la humanidad se vive de manera intensiva y diferencial, y dicha intensidad estará dada por las múltiples materialidades. Es por ello que Viveiros de Castro puede señalar que el hecho de que el fondo primordial sea humano no implica que todo ser existente es "en el fondo" igual, sino que por el contrario, lo que se afirma es que "en el fondo" son algo distinto a sí mismos, pues la diferencia humano/no-humano es intensiva e interior a cada ser[16].

El multinaturalismo amerindio, pues, tiene un alcance problematizador ejemplar de las nociones fundantes de la AF, incluso de aquellas versiones que parecieran hacer una apuesta por la diversidad o pluralidad. En este sentido, sería deseable explorar las conexiones posibles entre las lógicas ontológicas que, como la blanchotiana, escapan a la posición de lo Uno (y por eso desplazan a la "persona" del centro conceptual, jurídico y político) y se inclinan por una sensibilidad ligada al lenguaje irreductible a lo humano, y aquellas lógicas que haciendo hincapié en la "naturalidad de la variación" rompen con la humanidad de la persona y la hacen proliferar y recrearse en cada naturaleza existente o por venir.

---

14. Cf. Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 33-37.

15. Cf. *ibid*., pp. 43-44.

16. *Ibid*., p. 51. Cf. asimismo la entrevista al autor "Epílogo ¿Cómo salir de Brasil?" en E. Viveiros de Castro, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013, pp. 253-285.

Cartografías callejeras: la ciudad en la poética del rock argentino

José Jeremías Castro
Universidad del Salvador

De lo que puede acontecer como un pensamiento sobre la modernidad post-hegeliana y los efectos de la técnica moderna, me propuse trabajar con una trama de factores estético-políticos, y con el análisis filosófico y discursivo de algunas de las producciones del arte urbano contemporáneo. Más específicamente, con letras de rock argentino que tienen un tópico común, la ciudad moderna.

Creo que es posible considerar a los artistas y sus obras como testigos y testimonios de una determinada experiencia de la urbe. Experiencia que se despliega y que construye una poética de lo urbano. Poéticas que son situadas en la medida en que dan cuenta de una sensibilidad que hace experiencia del paisaje y que a la vez lo recuerda, lo dice, lo hace visible y por eso también lo construye.

Cargando con una cierta experiencia de la ciudad, las letras de rock, al menos a las que quiero referir, funcionan como las crónicas de los cronistas de la calle. A lo largo de la producción histórica del rock argentino, encontramos desde los tiempos de Manal y Almendra hasta nuestro presente más inmediato, relatos de ciudad en canción. Los rockeros en tanto testigos, son aquellos que no tan solo vieron lo que narran, sino que también son aquellos que vivenciaron y que recuerdan. En tanto testigos oculares y corporales, su registro es siempre un registro presente, que cantando, recordando, testimonian la ciudad y nos permiten reconstruir y representarnos un cierto tiempo y espacio urbano.

Aquellas canciones nos permiten figurarnos un retrato imaginario que da cuenta de cómo y dónde está el artista que dice, que hace, que narra y construye. Ocurre también que encontramos múltiples imágenes de la ciudad en las canciones. Si ocurre que son bien distintos esos retratos de ciudad –como veremos- es porque la perspectiva con la que se retrata, y el lugar en donde se vivencia, es distinto.

Una poética que sea caracterizada de crónica, está sujeta o referida, como toda crónica, a la fabulación. Lo que se fabula en este caso no es lo visto o lo vivido, sino lo que es narrado. La experiencia de la ciudad en las canciones vuelta imagen poética está

investida de imaginación y fabulación porque lo que se pretende no es una representación objetiva, una totalidad-real urbana, imposible claro. Lo que se produce es una imagen fragmentaria, parcial, que se ubica en la singularidad de un cuerpo que hace experiencia.

El cuerpo, en este sentido, está cargado de significancia porque las cualidades del mundo son aprendidas en él. Este es un tipo de percepción del mundo, y la ciudad, que no se centra en un ocular-centrismo, ya que propiedades sensoriales y sensibles son articuladas en un pensamiento a partir de categorías de la experiencia concreta del mundo.

Y es precisamente por eso que considero que estas crónicas, en la medida que construyen una narrativa, una manera de decir el mundo, en su singularidad, no dan cuenta de una experiencia del cuerpo individual, sino de experiencias sensoriales concretas del cuerpo colectivo.

Una cartografía se traza, se hace, se enuncia, desde un lugar, una posición. El ojo del cartógrafo responde a un sentido, una orientación de la mirada, una perspectiva. Mirar desde el cielo implica, entonces, mirar desde arriba. En el rock existen poéticas que cartografían la ciudad desde arriba, desde el cielo.

‘’Voy a remontarme al cielo/ para observar/ hoy todo el hielo en la ciudad’’ (*Hoy todo el hielo en la ciudad*, Almendra, 1969)

‘’ Me veras volar/ por la ciudad de la furia, /donde nadie sabe de mí, /y yo soy parte de todos’’ (‘’En la ciudad de la furia’’, Soda Stereo, *Doble vida*, 1988).

Para el geógrafo urbano y el cartógrafo la tipificación del paisaje urbano se basa en una evidencia visual, en lo que se llama la ‘’apariencia urbana’’. Es el resultado de una suma de aspectos evidenciados, ilustrados y referidos a su posición en la estructura siempre en relación al núcleo central. La mejor manera de ilustrar el paisaje urbano, parece ser ‘’mediante vistas frontales a la altura‘’. (Randle, 1969, p. 104-105)

Esta posición del ojo admite que una serie de imponderables queden eludidos, o invisibilizados, por lo imperceptible de aquellos, como por ejemplo la presencia o ausencia de elementos como plantas, árboles, la actividad callejera, el tránsito, etc. Las cartografías aéreas pueden dar cuenta bien de aquel *rostro* de la ciudad, siempre desde arriba, de lo general de la ciudad. Esta posición es, sin embargo, estratégica, ya que permite comprender y relacionarse con el territorio desde la manipulación del mapa en función de intereses sectoriales. En este sentido se puede leer el mapa como una imagen especular de la realidad. La representación de localizaciones espaciales de la ciudad desde

proyecciones aéreas, implican tensiones entre la escala y lo simbolizado. Tensiones sujetas a la decisión y al interés político al momento de la confección del mapa.

Como una forma conocimiento, como una forma de lenguaje, como una forma de poder ligado a la representación urbana, arte y política se entrecruzan al momento de cartografiar el territorio.

Una cartografía aérea se empeña en restituir todo lo visible, pero aquellas salvedades y sus límites y parcialidades no cesan de señalar en ella la estructura de ausencia, su falta. En este sentido, aquel rostro visible de la ciudad es también intercepción de los restos y rastros invisibles de ella. Una fenomenología de la mirada, desde Merleau-Ponty, nos da una clave para poder dar cuenta de que la percepción ‘’civilizada’’ es también *impercepción*, es ella también ignorancia de sí misma, en tanto se le escapa ese universo de las cosas que está afuera, en la frontera. Lo que está afuera, en la frontera de la civilización, de lo visible, es lo bárbaro, lo bruto, lo salvaje.

Dividiendo entre centro y periferia, la representación cartográfica aerea también divide al sujeto y al mundo. La mirada del sujeto que se quiere ‘’objetiva’’ caracteriza a la ciudad como un objeto dentro de sus fronteras y sus límites, de su foco; pero más allá está lo indigerible, lo que asedia y que sin embargo también mira.

Hacer de ello el lugar desde dónde cartografiar, implica bajar, rajar del cielo, y transitar entre los bordes y las arrugas de ese rostro urbano. Pliegues y contra pliegues de una imagen que ya no se mira de frente y desde arriba; sino que se despliega y se transita desde abajo. Cartografías que di en llamar ‘’callejeras’’, porque son desde abajo, porque se experiencian y viven en la calle y no en el cielo. Cartografías estas propias del cronista y del caminante.

En ellas se da cuenta de una posibilidad de subjetivación fundada en los restos de la civilidad, en los afueras y los bordes del plano urbano, las lindes entre la vida urbana y la peligrosidad de la no-ciudad. Ubicándose en los puntos de fuga, en las fronteras y periferia del trazado urbano es donde, en las letras, se hace posible una cierta posibilidad de subjetivación.

Como mediadores entre la esfera humana y el tramado urbano, aquellos que invisten el cuerpo individual con drogas, alcohol, y la violencia cuerpo a cuerpo, ‘’invaden’’ también el cuerpo social, en la medida en que con un movimiento de apropiación de la ciudad, se logra hacer carne con la ciudad. Se deviene ciudad, se deviene calle. ‘’Yo ya soy parte de las calles/ entre nubes de alcohol’’ (‘’Muy cansado estoy’’, V8, *Un paso más en la batalla*, 1985).

Estos devenires-lugar alcanzan, no una personería ni identidad, sino la forma de filiaciones clandestinas. Se deviene calle, se deviene esquina, se deviene barrio, pero nunca solo, siempre con los otros, con los míos, con mi banda, con la banda de mí barrio.

‘’Nosotros venimos/ del sur de la ciudad./ Un barrio de leyenda tango y arrabal/ Nosotros venimos de un barrio/ de un barrio industrial/…/ Barrio Obrero, Valentín Alsina’’ (‘’Valentín Alsina’’, 2 minutos, *Valentín Alsina*, 1994).

La localización barrial funciona como un bastión de resistencia al centro y eje del establishment político y mediático, al espectáculo del rock y su centralidad radial y televisiva. Estas narrativas construyen espacios en este tiempo, y modos de habitarlos. Frente a la constitución objetiva de un rostro de la ciudad, el lugar del cuerpo singular y colectivo en lo suburbano sirve de *espatium* para una memoria que se inscribe o tatúa entre tajo y tajo, entre calle y calle.

‘’La situación es crítica/ arriba en la central/ la ciudad alta y rígida/ ya es solo puro metal/ la superficie espera super ahogada en alcohol/…/ Bajo la tierra nueva/ hay una nueva acción/ somos de la frontera/ tomamos el control/ …/ un mundo subterráneo/ somos nosotros hoy/ los héroes postergados/ desde un mañana mejor/ ya no esperamos nada/ porque mañana es hoy…’’(*La frontera inesperada*, Riff, Zona de nadie, 1992)

Estos devenires-lugares dan una clave para pensar los desplazamientos urbanos, desplazamientos hacia los bordes, hacia el afuera, localizándose en lo suburbano. Identificando al hombre suburbano sujeto al salvajismo propio de las fronteras. Se da cuenta del rechazo a la relación de poder, a obedecer, no como un rasgo característico del salvajismo, sino ‘’un efecto del funcionamiento de las máquinas sociales, el resultado de una acción y de una decisión colectivas’’ (P. Clastres. *Libertad, Desventura, inmemoriable*, p. 40)

No por ignorancia de la ley del Estado, sino por un doble movimiento de marginalidad y de rechazo a la obediencia, este salvajismo es el que se expresa como síntoma de la enfermedad, como problema, es el que emerge y que pone en cuestión la lógica y funcionamiento de la centralidad de la ciudad capital.

‘’En la ciudad terminal/ vagamos como sombras/ con un rumor animal/ hoy la ciudad nos nombra/ como hijos de un tiempo salvaje/ llamamos la atención/ prisioneros del viejo coraje / y adictos a la acción’’ (*Zona de nadie,* Riff, Zona de nadie, 1992)

No resulta curioso que la gran mayoría de los relatos transcurran en la noche ‘’cuando duerme la ciudad’’ (‘’Cuando duerme la ciudad’’, Hermética, *Victimas del vaciamiento*, 1994). Pues es precisamente lo que queda, el resto de la vida urbana, de la

selva de concreto, lo que es tomado y reclamado. Las calles, las veredas, las esquinas, se hacen lugar, se comportan como espacios de subjetividad momentáneos, efímeros, destinados a desaparecer con la misma violencia con la que emergen. Las calles son el ‘’lugar para estar’’ (‘’Espadas y serpientes’’, Attaque 77, *El cielo puede esperar*, 1992), pero que a su vez, en tanto lugar, o zona temporalmente tomada, debe ser protegida y reclamada. La confrontación no es un elemento fortuito, ni mucho menos la forma de filiación adoptada, el modelo más primario y radical: la *banda*.

’La típica banda nómada o seminómada de cazadores/recolectores…La banda es *abierta* –no a todos, por supuesto, pero sí al grupo de afinidad, los iniciados se comprometen por lazos de amor. La banda no es parte de ninguna jerarquía superior, sino parte de un modelo horizontal de relaciones, lazos de sangre extendidos, contratos y alianzas, afinidades espirituales, etc. ’’ (Hakym Bey. *La zona temporalmente autónoma*, p. 5)

De este modo podemos dar cuenta de cómo en las letras de rock argentino se evidenció la construcción de un relato que cartografió la ciudad desde la calle, posibilitando la instauración de modos de vivir al interior de la sociedad. Se hace ciudad también desde abajo, a partir de la experiencia de la herida, de la trama de esas experiencias y no a partir de la representación de la ciudad. En la tensión constituyente del estar en los bordes, de habitar esos entre-lugares, es en donde se ubica la tensión entre el dispositivo de la ciudad moderna y el sujeto. Esa es una tensión dramática porque ese lugar peligroso, la frontera, es, sin embargo, habitado.

Bibliografía

Aguer, B (Comp.) (2014). *Cartografías del Poder y descolonialidad*. Buenos Aires. Del signo.

Assoun, P-L (1997). Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz. Trad.: Horacio Pons. Nueva Visión. Buenos Aires.

Bey, H. (s.f) La zona temporalmente autónoma. Trad.: Guadalupe Sordo.

Ferrer, C (2005). El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo. Utopía libertaria. Buenos Aires.

Foucault, M. (1980) La verdad y las formas jurídicas. Gedisa. Barcelona.

Selección de letras varias

Chresis y *enkrateia* en el marco de la constitución de sí

María Cecilia Colombani
Universidad de Morón / Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar la problemática del poder de sí en el marco de dos conceptos claves presentes en las llamadas artes de la existencia; nos referimos a las nociones de *chresis* y de *enkrateia*.

Para captar el sentido que ambas nociones tienen en el proyecto general del tercer período de Michel Foucault, es necesario revisar su programa de trabajo plasmado en la *Historia de la Sexualidad*. Foucault aclara que "no debía ser ni una historia de los comportamientos ni una historia de la 'sexualidad': las comillas tienen su importancia. Mi propósito no era reconstruir la historia de las conductas sexuales, según sus formas sucesivas, su evolución y difusión"[1].

La investigación no toma pues el rumbo de una historia sucesiva ni de los comportamientos ni de las representaciones en torno a la sexualidad sino que, por el contrario, el campo de inscripción del trabajo se halla en el terreno de la subjetividad como tarea a construir. Según Foucault se trata de "analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse 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"[2]. Así, el proyecto radica en ver cómo en las sociedades occidentales los hombres se habían descubierto como sujetos de una sexualidad entendida como una experiencia, articulada en tres campos relacionados entre sí. Un campo de saber referido a la misma, uno de normatividad que regula y domina la experiencia y otro de subjetividad, inscrito en la esfera de la constitución de sí.

1 Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1991, p. 7.
2 Ídem, p. 9.

Se trataba, en última instancia de "buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto... estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar 'la historia del hombre de deseo'"[3]. De ver cómo los sujetos se reconocieron como sujetos de deseo de cara a una unidad funcional constituida por una trilogía indisoluble —los deseos, los actos y los placeres— sobre la cual recae una consideración deontológica y no ontológica. No se intentaba indagar la naturaleza o sustancia de la unidad sospechándole una valoración negativa; por el contrario, la preocupación es moral y tiene que ver con una cuestión ligada a la manera de gestionar esa trilogía.

La preocupación por el uso de los placeres conlleva dos nociones que queremos revisar en el marco de lo que constituye un proyecto más amplio de consideración que es la constitución del sujeto ético, político, estético. Dos nociones capitales, a nuestro entender, del trabajo estetizante de los sujetos sobre sí mismos, buscando hacer de su vida un objeto que responda a ciertos criterios de estilo. Las nociones de *chresis* y *enkrateia* son, desde esta perspectiva, bisagras subjetivantes en la medida en que permiten la constitución de uno mismo como sujeto ético y político.

Ambos términos suponen la consideración de la sustancia ética sobre la cual resulta problemática la gestión de los placeres. En ese marco, los griegos "Disponían de un vocabulario para designar prácticas precisas; tenían términos más vagos que se referían de manera general a lo que llamamos 'relación', 'vínculo' o 'unión' sexual: así *synousia, homilía, plesiasmos, mixis, ocheia*. Pero la categoría de conjunto bajo la cual estos gestos, actos y prácticas se subsumían es mucho más difícil de captar. Los griegos utilizaban con toda naturalidad un adjetivo sustantivado: *ta aphrodisia* (…) 'Cosas o placeres del amor', 'relaciones sexuales', 'actos de la carne', 'voluptuosidades', serían algunos términos equivalentes que podríamos dar"[4].

Es este campo el que se presenta como un verdadero campo de batalla, vinculado con los juegos de poder que las *aphrodisia* implican desde su propia constitución. No se trata de una dimensión agonística en el sentido de que el hombre enfrenta un enemigo peligroso por su constitución ontológica, sino por la posibilidad de desmesurarse que los placeres conllevan por su propia funcionalidad.

3 Ídem, p. 10.
4 Ídem, p. 35.

Proponemos entonces, un juego de metáforas tendientes a pensar el tema desde el *topos* de la subjetividad para mostrar cómo esas metáforas dan cuenta de la relación batalladora que la ética como dominio moral implica; no por la presencia de un código taxativo que prescriba lo permitido de lo prohibido, sino por la inscripción del sujeto en el marco de una política de la existencia. La metáfora bélica da cuenta de la matriz agonística de la constitución de sí. Si los placeres y deseos son del orden de lo natural, el núcleo de problematización es su *chresis*, su administración, su gestión y su uso en el marco de las prácticas sensatas y voluntarias, a través de las cuales los hombres dan forma a sus vidas, conforme a ciertos principios estetizante dominados por la templanza.

Así, "el acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo"[5]. El vocabulario que se abre es de neto corte político porque se trata de una política de sí. Dueño, soberano, amo de uno mismo para devenir amo de los demás, soberanía sobre sí mismo sin dejarse llevar por los apetitos, son algunas de las representaciones discursivas de este modelo de subjetividad que no obedece a un código explícito no coercitivo, sino que da cuenta de un proyecto transformador de las conductas en el marco de las llamadas artes de la existencia.

El enemigo en la metáfora bélica que hemos propuesto es el propio sujeto que se deja arrastrar por la tiranía de los deseos y los placeres. La batalla es interior y, en última instancia se libra en el campo que el alma supone como territorio de la racionalidad. El combate tensiona un par de díadas constitutivas de la subjetividad: la libertad y la esclavitud, la actividad y la pasividad, la templanza y la incontinencia.

Así, la metáfora batalladora se refuerza con una del viaje. La constitución de sí implica una forma de viaje interior, ya que la experiencia se halla bajo el precepto general del cuidado de uno mismo, de una dimensión que reúne dos nociones capitales en el diseño de una política de la existencia: la de *epimeleia heautou* y la de *epistrophe heautou*. Si la primera apunta al cuidado de sí en tanto preocupación de uno mismo, a partir de la persuasión íntima de que sólo cuidando de sí es posible alcanzar la constitución de uno mismo como sujeto moral, la segunda da cuenta de un movimiento

5 Ídem, p. 31.

sobre sí, de un giro o retorno, de una vuelta, una especie de viaje subjetivante, dominado por el campo lexical del verbo *epistrophéo*, volver, girar, retornar. El camino no termina en la propia interioridad como *telos* último y destino de anclaje. En realidad la *poiesis* subjetivante y la dimensión de *chresis* como noción dominante se proyecta sobre la *polis* como escenario de batalla.

La metáfora del viaje implica una de conducción. Saber conducirse como es debido es el pasaporte al escenario político, porque allí culmina la práctica de constitución de uno mismo como agente responsable de sus actos.

Esta metáfora nos transporta al segundo término objeto de preocupación, la noción de *enkrateia*, relacionada con la esfera del poder a partir de su propia constitución etimológica. *En-kratos* implica una relación de empoderamiento, una acumulación progresiva de poder a partir de la propia transformación de la conducta dominada por la *sophrosyne* como valor dominante y rector de la tarea subjetivante. La *enkrateia* domina la escena privada y la pública. Es la actitud del sujeto sobre sí mismo. Su auto-conducción, el temple y la manera de conducirse a partir del trabajo sobre sí. Podríamos pensar la *enkrateia* como el resultado final de un proceso de conducción de sí que, paradójicamente no acaba nunca porque no hay un fin para dejar de ocuparse de uno mismo.

Si bien tres son los campos donde se efectúa la empresa subjetivante: dietético, económico y erótico, es éste último el que resulta un terreno de particulares resonancias porque está relacionado con el gobierno de los otros. Es el punto exacto de intersección entre el gobierno de sí y el de los otros, ya que en el honor del muchacho se juega el destino propio y el de la *polis* como espacio común.

Nuestras metáforas culminan en una metáfora política o del ejercicio del poder, aunando política y subjetividad. Es donde el viaje interior, que ha representado la persuasión del conócete a ti mismo délfico, se abre a una instancia política que supone el problema del gobierno de la ciudad.

Frente a la posible acusación de una política estetizante que cierra sus filas en la interioridad del sujeto, el tema político sitúa el problema en la verdadera dimensión del tópico. El uso de los placeres, *chresis ton aphrodision* y la *enkrateia* que el varón prudente ha sabido conquistar a partir de un agonismo que lo ha tenido como prot-agonista, constituyen el pasaporte a la ciudad como conductor de la misma. De la interioridad del sujeto al mundo exterior que la política supone, el viaje gira siempre en torno al cuidado de uno mismo sostenido en el tiempo. Del adentro al afuera, la

subjetividad tiende un puente abierto a la conducción de la *polis* como fin último de una política de la existencia, no exenta de una dimensión agonística que hace de la *enkrateia*, como actitud frente a sí mismo, el logro de una empresa estilística.

La erótica: el nudo de la problematización

En este marco, el amor a los muchachos en el dominio de la erótica se erige como ámbito privilegiado de la cuestión del cuidado de sí y de la metáfora bélica que hemos desplegado. Tal como sostiene Foucault: "El uso de los placeres en la relación con los muchachos ha sido, para el pensamiento griego, un tema de inquietud, lo cual es paradójico en una sociedad que pasa por haber 'tolerado' lo que llamamos 'homosexualidad'. Pero quizás no sea prudente aquí utilizar estos dos términos"[6]. Las comillas tienen su importancia sobre todo en la cuestión de la homosexualidad. La exigencia de estilo en la relación y de autodominio, inscrita en la *enkrateia* como logro político, no se refiere exclusivamente a la relación entre varones. La económica ha dado cuenta de ello y el poder del varón como dueño del *oikos* atestigua una problemática que va más allá de la elección del *partenaire*.

El tema sigue perteneciendo a la esfera moral de la responsabilidad de uno mismo como agente dueño de sus actos, más allá de la preferencia en materia sexual: "A tal punto parecía que estas dos inclinaciones eran igualmente verosímiles una como la otra y que podían coexistir perfectamente en un mismo individuo"[7]. En la misma línea, sostiene Paul Veyne, "La expresión amar a un muchacho o a una mujer, referida a un hombre, se repite hasta la saciedad en la pluma de los clásicos; daba igual amar a uno u otro, y se tenía la misma consideración hacia ambas formas del amor"[8].

Insistimos que, desde este horizonte, el arte de gobernar el hogar y a la mujer en su estatuto disimétrico en relación al varón, no difiere de las recomendaciones en el arte de gobernarse a sí mismo a partir de la problemática dietética. Cuerpo, *oikos* y *polis* resultan estructuras isomórficas en el campo de la conducción, y la *enkrateia* debe aparecer en cada uno de los tres *topoi* con idéntico vigor. Coincidimos con Veyne cuando afirma: "si censuraban la homofilia, lo hacían de la misma manera en que podían censurar el amor, las cortesanas y las relaciones extraconyugales, al menos

6 Ídem, p. 31.
7 Ídem, p. 173.
8 Paul Veyne, "La Homosexualidad en Roma", Ariès, Ph., Bejín, A., Foucault, M. *Sexualidades Occidentales*, Paidós, Buenos Aires, 1987, p. 51.

mientras se tratase de homosexualidad activa"[9]. Esta sí que constituye una bisagra determinante en la configuración de la *enkrateia* en tanto dominio de uno mismo frente a sí mismo. El tema de la actividad-pasividad es clave en el marco de lo que Foucault llama "la antinomia del muchacho". Nadie que aspire a gobernar la *polis* puede ocupar un rol pasivo en la relación, convirtiéndose en objeto, porque el gobierno sólo le corresponde a los sujetos activos, dueños de sí. Dice Veyne al respecto: "ser activo es actuar como un macho, cualquiera sea el sexo del *partenaire* que adopta el papel pasivo en la relación sexual. Toda la cuestión se reduce a obtener virilmente placer, o a darlo servilmente"[10]. Así, "el varón adulto y libre que era homófilo pasivo o, como se solía decir, *impudicus* o *diatihemenos*, se hacía acreedor del desprecio más absoluto"[11].

Este es el más cruento campo de batalla en el marco de la metáfora bélica y de la conducción. Conducirse como es debido para no perder el estatuto de hombre libre: "el comportamiento mutuo y las respectivas estrategias que deben observar los dos compañeros para dar a sus relaciones una forma 'bella', estética y moralmente válida. Fijan el papel del *erasta* y del *eromeno*"[12].

Honor, vergüenza y *enkrateia*: las exigencias de la política

Si hasta ahora hemos descrito un dispositivo tendiente a estilizar la conducta en materia sexual como modo de insertar la propia vida en el marco de la *kalokagathia* como ideal de vida, nos resta abrir el dispositivo a otro enclave no menos importante en la economía general de la vida de los griegos: el honor que supone el juego político. La administración de la *polis* como la gestión del bien común, depende de la propia gestión de la sexualidad, entendida en los términos en que la hemos enmarcado. De allí que la posibilidad de alcanzar la vida política depende para un joven del comportamiento que evidencie en torno a la gestión de los placeres. Así "es importante que el joven recuerde que por su nacimiento y su posición corre el peligro de que el menor descuido sobre una cuestión de honra lo cubra de vergüenza; debe conservar en la memoria, y a título de ejemplo, a quienes, a fuerza de vigilancia, pudieron preservar su honra en el transcurso de sus relaciones"[13]. La preocupación evoca, en cierto sentido, la vieja inquietud del guerrero aristocrático.

9 Ibíd.
10 Ídem, p. 57.
11 Ibíd.
12 Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1991, p. 181.
13 Ídem, p. 188.

Debemos situarnos en la Esparta Antigua. Dos potencias parecen ser temibles en este marco de pensamiento, la Alabanza y la Desaprobación. En realidad, se trata de dos bisagras dominantes de la lógica guerrera porque determinan procesos de territorialización y desterritorialización, de visibilidad e invisibilidad, de aparición y desaparición. Incluso, las dos nociones dominante se juegan, a nuestro entender, en una metáfora lumínica que determina zonas de luz y oscuridad; que inauguran espacios de luminosidad u oscuridad, que recaen sobre la figura del guerrero, marcando su reconocimiento y aprobación social, o bien su desaprobación, articulada en muerte. Se trata de una lógica del reconocimiento que tensiona dos polos antitéticos, que puede resumirse en la díada *alétheia-lethé*. La aprobación se juega en el horizonte de la verdad, *(aletheia)* en tanto des-oculto, de-velado. El honor quita el velo del oprobio, devela y descubre el ser del guerrero. Por el contrario, el des-honor cubre y vela el buen nombre y la fama. El hombre queda así oscurecido, cubierto detrás del velo del anonimato.

Es en ese contexto donde se despliega la luminosidad que acompaña al guerrero, descubriéndolo, mostrándolo socialmente, para que no soporte el peor de los oprobios, morir *áphantos* (desaparecido) y *nónymnos,* sin *logos*, sin palabra, anónimo. La huella semántica de los términos colabora en la interpretación de un fenómeno nodular en el seno de la lógica aristocrática. *Áphantos* significa invisible, escondido, desaparecido, mientras el verbo *aphánixo* significa hacer invisible, hacer desaparecer, suprimir, borrar, desfigurar, obscurecer, callar. Por su parte, el adjetivo *nónymnos* significa no sólo anónimo y sin nombre, sino también, sin gloria, solidarizando nombre y gloria como elementos que se implican mutuamente.

Es esta misma lógica la que opera como fondo de la ética cívica. “El comportamiento de un joven se muestra pues como un dominio particularmente sensible al corte entre lo que es vergonzoso y lo que es conveniente, entre lo que da honra y lo que deshonra”[14]. Preocupaciones de este tipo implican un esquema de cuidado ininterrumpido, tanto desde el interior del sujeto, como desde el afuera. Un doble juego de miradas recae sobre el joven, que no escapa a la tiranía de la mirada en una sociedad que privilegia el espectáculo y examina conductas para otorgar a los jóvenes un lugar en la sociedad política. La ciudad espera a los hombres más honorables y no es cuestión de mancillar el buen nombre con un comportamiento desajustado. Cuanto

14 Ídem, p. 189.

más brillantes sean los dones del joven, más dignamente se lo juzgará para los puestos más importantes.

Ahora bien, ¿cuál es la conducta que hay que cuidar?, ¿sobre qué tipo de comportamiento recae la prueba, entendiendo que la situación es un inmenso banco de prueba? La respuesta es compleja porque la literatura amatoria nada dice en forma evidente y explícita del tema en cuestión. Lo que queda claro es que el mérito radica en el temple que el joven guarda frente a sus pretendientes, el valor eminente que lo caracteriza, el dominio que ejerce sobre quienes quieren dominarlo, llevándolo hacia la intimidad, *synetheia*, pero saliendo airoso de tales pretensiones y encontrando sólo el placer en la amistad que le reporta, tanto a él como a sus enamorados. “No ceder, no someterse, seguir siendo el más fuerte, ganar en resistencia, en firmeza, en templanza a sus pretendientes y enamorados: he aquí como afirma su valor el joven en el dominio amoroso”[15]. Este es el concepto de *enkrateia* que hemos rastreado a lo largo de todo nuestro trabajo. Cuestión de actitud, de conducción de uno mismo, de estilística de una conducta que brilla en lo más alto de la ciudad.

Si esta es la recomendación, queda claro, más allá de la elipsis discursiva, que se recomienda evitar toda conducta que demuestre una posición servil y pasiva, lo cual colocaría al joven en una situación humillante y de dominación, en un territorio peligroso de pérdida de soberanía sobre sí. Desde la propia imagen que devuelve una conducta de dominación y degradación hasta el grado de des-subjetivación que la misma conlleva.

Sin duda una exigencia de este tipo, un modelo que exhorta a ser más fuerte que uno mismo, suponiendo un preciso cuidado de sí, como forma atenta de examinarse para mantener el honor muy alto, exige un complemento indispensable de la tarea ética. Es la filosofía lo que permite ese entrenamiento, esa forma de *askesis* que concede al joven el perfecto control sobre sí. Hay pues una relación entrañable entre filosofía y poder. La filosofía supone el poder del uso racional del pensamiento que conjura los riesgos de la subordinación y la humillación; pero es también el instrumento que convierte al joven en un hombre capaz de ejercitar un poder sobre sí y, por ende, sobre los demás.

15 Ídem, Vol. II, p. 194.

Conclusiones[16]

Es en esta genealogía del sujeto del deseo donde Michel Foucault descubre cómo la vida puede devenir obra de arte. El gesto resistencial ha devenido en una política de la existencia. Es, sin duda, el tema de la autoridad o del gobierno sobre uno mismo el núcleo de la lectura política de Foucault. Dice: "Creo que en la medida en que la libertad significa no esclavitud para los griegos —una definición bastante distinta de la nuestra— , el problema es totalmente político. Lo es, en la medida en que la no esclavitud con respecto a otros es una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, entonces, política en sí misma. Y entonces, tiene un modelo político, en cuanto que ser libre significa no ser esclavo de uno mismo y sus propios apetitos, lo que supone que uno establece sobre el propio yo cierta relación de dominación, de liderazgo, que era llamada *arkhe* —poder, autoridad—"[17].

En esa ontología histórica de nosotros mismos, la política en Foucault cobra su más alto sentido, ya que tiene que ver con el dominio de uno mismo, con la posibilidad de auto-determinarse, de auto-inventarse. Es en el pliegue del poder de policía que surge, quizás como necesidad, antes que intelectual, existencial, la necesidad de pensar este atajo subjetivante.

Cuando Foucault expresa sus críticas al mundo capitalista, a los dispositivos de control y disciplina que ejercen el poder para hacer sufrir, a la forma-Estado, compartida por el capitalismo y por el comunismo, parece tener en mente a la autonomía y el auto-gobierno (sea individual o social) como criterio que permite abrir las aguas, distinguiendo las formas en que el poder se ejerce o se padece. El Foucault que denuncia el poder allí donde se ejerce coactivamente desde fuera, abre el intersticio para pensar un poder que desde sí se ejerce sobre uno mismo con fines estetizantes. Estética y política hilvanan una nueva red.

Así entendida, la política tiene que ver con una forma de cuidarse, de auto-gobernarse para cortar con las dominaciones, con aquello que debilita y por ende, puede resultar anti-vital. La constitución de uno mismo deviene *agon*, combate y en ese combate hay algo que abraza al otro como *praxis* política, en una trama compleja de relaciones con los demás.

16 Las siguientes conclusiones retoman las vertidas en mi libro, *Foucault y lo político*, con los ajustes pertinentes al presente trabajo.

17 Michel Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la Mirada, 1996, p. 151.

Bibliografía

Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1991.

----------. *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la Mirada, 1996.

Veyne, Paul. "La Homosexualidad en Roma", Ariès, Ph., Bejín, A., Foucault, M. *Sexualidades Occidentales*, Paidós, Buenos Aires, 1987.

Feenberg leyendo la teoría marcuseana: la dimensión estética y el devenir de lo tecnológico

Romina Conti
Conicet-AAdIE-BA
Universidad Nacional de Mar del Plata

La ponencia se propone exponer algunos puntos de discusión con el modo en que Feenberg lee, dentro de la teoría de Marcuse, el vínculo entre estética y tecnología. Para esto se centra, fundamentalmente, en un trabajo de Feenberg de 2009[1], donde el autor refiere explícitamente a la relación entre estética y tecnología en Marcuse, hablando de lo que llama su "estética de la tecnología". En líneas generales, la tesis fundamental de Feenberg en aquel texto es que la actualidad del pensamiento de Marcuse radicaría en la exhortación a una necesaria complementación de la racionalidad estética y de la racionalidad tecnológica y, más específicamente, que esta complementación operaría a través de la inclusión de la esfera teleológica del valor en la tecnología (contra su pretendida neutralidad).

Más allá de que el espíritu que mueve la relectura de Feenberg encarna una interesante mirada crítica sobre la tecnología y su vínculo con la sociedad contemporánea, el modo en que interpreta el pensamiento marcuseano, especialmente en ese punto de relación entre estética y tecnología, indica una dirección fértil en la que puede interpretarse la teoría de Marcuse aunque olvidando algunos elementos fundamentales para tal interpretación. De allí que en este breve trabajo nos ocuparemos de señalar estos olvidos de Feenberg y de analizar, teniendo en cuenta esos elementos, cuál es el alcance de la teoría crítica de Marcuse y qué implica su actualización en la discusión tecnología-sociedad.

La tesis que intentaremos sostener aquí es que, aunque Feenberg acierta en considerar que el cambio tecnológico es una praxis fundamental que forma parte de la teoría estética marcuseana, desvía la interpretación al considerar que esa "estética de la tecnología" se basa en la teoría de la sensación derivada de su original cruce entre Marx y Freud. Aunque la estética de Marcuse incluye una teoría de la sensación derivada de estos autores, no se agota en esto sino que despliega también una

[1] Feenberg, Andrew. "Marcuse on Art and Technology" Forum: Postgraduate Journal - Issue 8: Technologies, Spring 2009.

dimensión deliberativa deudora del análisis del juicio estético de Kant. Esta perspectiva aleja a Marcuse de un esencialismo estético que proponga valores sensibles determinados y lo acerca a una dialéctica de la contingencia que pone en evidencia el carácter eminentemente político de toda determinación.

La dimensión axiológica y el esencialismo: los bordes difusos de la socio-estética marcuseana

En el centro de su interpretación de la estética de Marcuse, Feenberg recupera su teoría "inusual"[2] de la sensación que identifica deudora de la comprensión de los sentidos que Marx expuso en los Manuscritos. Allí, Marx afirma que los sentidos tienen una historia determinada por el desarrollo social y económico. De ese modo, la "práctica" de la sensación implica, por un lado objetos ricos en significado y a su vez sujetos capaces de percibir ese sentido. Esta recepción no es pasiva, sino que implica la posibilidad de "formar" lo dado y ser afectado por esa forma. Dicho en terminología adorniana: esta comprensión de la sensibilidad la hace identificarse con la mediación, en la que tanto objeto como sujeto contribuyen a la formación de experiencia.

Lo "inusual" en esta consideración de Marcuse es que entiende que, del mismo modo en que Marx sostenía que el hombre, en tanto ser genérico, produce esa "forma" de acuerdo con leyes de la belleza; Freud sostuvo que el impulso erótico se dirige hacia la preservación y promoción de la vida. El impulso erótico, cuando no sublimado represivamente, produce un encuentro sensual con el mundo que revela su belleza. Así, la experiencia estética da lugar no sólo a la apreciación de la belleza en el mundo, sino también a una repulsión crítica hacia todo lo feo y lo que destruye la vida.

Según Feenberg, estas reflexiones sobre la sensualidad proporcionan el vínculo entre las teorías de Marcuse sobre el arte y la tecnología. Ambos son productos de la razón, solo que en uno de ellos se oculta su inspiración erótica. Por lo tanto, según Feenberg, el arte y tecnología no son del todo ajenos entre sí ya que ambos implican la imaginación y ambos revelan esencias, cada uno en su propio camino. Su única distinción radica en las funciones asignadas en el capitalismo. Mientras que el arte ha sido confinado a un ámbito marginal de "cultura afirmativa," la tecnología se ha reducido a un instrumento en la lucha contra la escasez.[3]

El punto más controvertido de esta lectura de las tesis de Marcuse, radica en la insistencia de Feenberg en los aspectos "esenciales" que el arte revelaría. Idea a la que vuelve una y otra vez en el artículo.

Según este autor, para que las ideas de Marcuse tengan sentido, sería necesario actualizar el concepto de esencia. La forma empírica de los seres humanos

[2] *Íbidem*
[3] *Íbidem,* pág.4

y las cosas no puede ser la última palabra sobre su naturaleza, esta misma forma nos remite a sus potencialidades. La imaginación, el erotismo, la afirmación de la vida están todos implicados en lo esencial que trasciende lo dado. Aún así, según Feenberg, hemos llegado a una etapa en la historia cuando la brecha entre la existencia y la esencia se puede cerrar por una nueva tecnología sensible a valores.

El problema con esta consideración radica en que la teoría de Marcuse brinda por si sola elementos para no identificarla sin más, con una postura esencialista. La negación de lo dado, de la forma presente de la existencia, no se fundamenta en la remisión cerrada a una sensibilidad natural que defiende la vida sobre la muerte. Por eso, como bien observa Feenberg puede pensarse que no es un gesto de re-encantamiento de la naturaleza lo que Marcuse intenta si no más bien la defensa de la multiplicidad de puntos de vista sobre la realidad. Feenberg se refiere a esas dos posibles interpretaciones en la obra de Marcuse, pero las ubica en el lugar de una disputa ontológica. Para él, lo que se juega es entender las tesis marcuseanas como un modo de oponer vida y verdad estética a vida y verdad tecnológica (científica), o entenderlas como un intento de reconciliación entre ambas. Contra esta idea, lo que pretendo señalar es que no se trata de una disputa ontológica por "realidades divergentes" sino una controversia entre lógicas de sentido en el terreno de la disputa por la constitución de lo real[4].

Una teoría socio-histórica de la racionalidad

En un trabajo publicado el mismo año que *Razón y revolución*, "Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna"[5], Marcuse caracterizaba las diferencias entre la técnica y la tecnología. Allí aparecen algunas de las precisiones que son incorporadas en *El hombre unidimensional*, especialmente en relación a la asimilación que Marcuse observa entre la sociedad americana altamente desarrollada, la sociedad del totalitarismo alemán y el marxismo soviético.

En el artículo mencionado de 1941, Marcuse sienta una posición que mantendría luego respecto del problema de la neutralidad valorativa de la técnica/tecnología. Desde esa posición sostiene que en tanto la técnica aparece como un instrumento que sirve a los intereses sociales o políticos, no posee un tipo de valor

[4] En relación con esto, y para hacer justicia al planteo de Feenberg, remito al trabajo de Susana Barbosa que se ha ocupado de su comprensión del esencialismo indicando un punto sobresaliente: "la esencia de la técnica a lo Feenberg tratará de asir su socio-historia y de no isolarla de sus contextos políticos, económicos, culturales." (Barbosa, S. "Marcuse y Heidegger en Feenberg, una sociología crítica", en Actas de las VIII Jornadas Nacionales de Sociología de la UNLP, Ensenada, 3 a 5 de diciembre de 2014. ISSN 2250-8465 – disponibles en http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar)

[5] Susana Barbosa ha precisado en un artículo reciente la genealogía de la teoría crítica de la tecnología a partir de este texto marcuseano. Cf. Barbosa, S. "La idea de técnica y tecnología en un escrito temprano de Marcuse", en *Revista CTS*, nº 19, vol. 7, 2011, pp. 97-104.

en sí misma y en ese sentido puede utilizarse tanto para sostener la esclavitud como para proporcionar las condiciones de posibilidad de la libertad. Por el contrario, la tecnología es el resultado de un proceso social, que si bien integra a los aparatos técnicos, va mucho más allá de ellos, constituyendo una perspectiva que sí está valorativamente cargada.

Como proceso social, la tecnología representa un modo de producción que es el propio de la etapa maquinal y que está intrínsecamente unido a la ideología del control y la dominación. En esta etapa maquinal del industrialismo avanzado, que difiere en mucho del "sentido práctico" que puede identificarse en otros momentos históricos[6],

> …los hechos que dirigen el pensamiento y la acción del hombre no son los de la naturaleza que debe aceptar para poder dominar, o los de la sociedad que debe cambiar porque ya no corresponde a las necesidades y potencialidades humanas. Son más bien los del proceso de la máquina, que en sí mismo parece como la personificación de la racionalidad y la eficiencia.[7]

Asociada a una noción de individuo proveniente de la modernidad, la idea de individuo racional, económico, sujeto de derechos fundados en la igualdad, la autonomía y la libertad, la racionalidad tecnológica liga ese individuo a la eficiencia como valor prevaleciente desde el principio de actuación: "al manipular la máquina el hombre aprende que la obediencia a las instrucciones es la única manera de obtener los resultados deseados. Arreglárselas bien equivale a estar ajustado al aparato".[8]

Pero el modo en que esta racionalidad posibilita y encarna el dominio no se agota en el establecimiento de una lógica que vela las alternativas, sino que implica también un entretejido constitutivo de las relaciones sociales. Las observaciones de Marcuse respecto de esta cuestión, asombran por su actualidad (que no da cuenta de los más de setenta años transcurridos desde su enunciación):

> Las relaciones entre los hombres están cada vez más mediadas por los procesos de la máquina. Pero los artefactos mecánicos que facilitan la

[6] En este mismo texto, Marcuse señala que el proceso de la máquina, ligado básicamente a la condición de cuantificación del conocimiento, no es sinónimo de "sentido práctico". Este sentido ha derivado -a lo largo de la historia occidental- en filosofías bien heterogéneas: "el sentido práctico animó al antiguo materialismo y al hedonismo, fue responsable de la lucha de la física moderna contra la opresión espiritual, y del racionalismo revolucionario de la Ilustración" (Marcuse, *Some social implications of Modern Technology,* en *Zeitschrift für Sozialforschung* …, pág.60)

[7] Marcuse, H. *Some social implications of Modern Technology,* en *Zeitschrift für Sozialforschung,* 1941, pp. 414-439. Traducción citada: "Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna", en *Guerra, tecnología y Fascismo. Textos inéditos*. Medellín: Universidad de Antioquía, 2001, pág. 60.

[8] *Ibidem*, pág. 61.

> interacción entre los individuos también interceptan y absorben su libido, desviándolo así del peligrosísimo reino en el cual el individuo está libre de la sociedad.[9]

La tecnología aparece aquí como la determinante fundamental de la modificación del principio de realidad en principio de actuación, que Marcuse elaborará muchos años después en *Eros y civilización.* Pero también es la tecnología, como forma de pensamiento, la que obliga a *Eros* a su repliegue, puesto que su desenvolverse por fuera del cerco de la racionalidad instrumental provocaría el caos del ordenamiento que a él responde. En el sentido en el que aquí se refiere Marcuse, la máquina es la materialización más patente de esa represión excedente que no puede ser identificada como tal. La imposibilidad de esa identificación radica en que la misma tecnología afianza y refuerza esa forma de vida a la cual pertenece. La forma tecnológica, tal como se ha desarrollado en la cultura de las sociedades industriales, da forma al modo de ver y actuar de los individuos, da forma a su realidad y la fija naturalizando los mecanismos que la han hecho posible.

El doble carácter de esta realidad que Marcuse analiza está determinado por lo siguiente: al tiempo que la verdad tecnológica presenta una forma única de concebir la realidad (basada en las posibilidades de dominio que habilita), parece contradecir la racionalidad propia de la sociedad individualista del capitalismo, ya que esta caracterizaría a los individuos centralmente por su autonomía. Esta autonomía parecería indicar una dimensión crítica de la racionalidad, en tanto que la racionalidad tecnológica parece opacar esa dimensión crítica. Ambas cosas se dan en un juego recíproco. Racionalidad crítica y tecnológica están vinculadas en la medida en que pertenecen al conjunto histórico y social del capitalismo avanzado. En la dialéctica que las une no hay complementación efectiva ni exclusión absoluta. Sin embargo, en el siglo XX, la racionalidad crítica se le aparece a Marcuse como completamente en retirada.

En la introducción a su texto de 1964, Marcuse señala que la sociedad contemporánea, en tanto universo tecnológico, "es la última etapa en la realización de un proyecto histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de dominación"[10]. A lo que agrega más adelante esta idea medular en su teoría: la razón tecnológica se ha convertido en razón política. Habermas ha observado[11] que las ideas de Marcuse sobre la

[9] *Ibidem*, pág. 62.
[10] Marcuse, H. *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press. Tarducción citada: *El hombre unidimensional*, Trad. A. Elorza, Barcelona, Ariel, 2005, pág.26.
[11] En su texto *Ciencia y técnica como ideología*, dedicado al mismo Marcuse en 1968.

racionalidad de la ciencia y la tecnología se apoyan fuertemente en algunos análisis de Husserl y Heidegger, pero también ha señalado que sólo Marcuse incluye el contenido político de la razón técnica en el pensamiento acerca de las sociedades contemporáneas. Es sobre la base de ese contenido político que debe comprenderse lo que Marcuse denominará *a priori tecnológico*.

Ahora bien, ¿en qué se fundan las características principales de esa racionalidad a la que responde el universo tecnológico? En primer lugar, en la eliminación de los aspectos cualitativos y junto con esto, en que el grado en que dicha concepción se hace aplicable y efectiva en la realidad hace aparecer, a ese modo de racionalidad, como un hipotético sistema de instrumentación; de modo que "el término metafísico «siendo como es» cede ante el «siendo instrumento»"[12] El carácter instrumental de la razón deriva de su profunda vinculación con la racionalidad científico-técnica tal como ésta se ha configurado en su desarrollo histórico y es el carácter dialógico de la razón, que se vincula centralmente con su función crítica, lo que desaparece.

De esta forma, el estudio de Marcuse lo lleva a considerar a la tecnología como una forma que ha prefigurado la lógica de ordenamiento epistemológico y político de la organización social. Esta racionalidad es necesariamente afirmativa porque se basa en los presupuestos de la ciencia moderna, matriz de la que surge, y la centralidad que tiene allí lo dado. No obstante, hay otra línea que el propio Marcuse comienza a explorar tempranamente, y que está radicada en el terreno de la cultura.

Pese a las dificultades de la democratización ilusoria de la cultura, existe un elemento que mantiene y reserva la fuerza de la negación en ella. Su alcance es limitado, sólo por momentos evidencia la irrealidad del orden aparente pero, sin embargo, es irreductible a él.

Como sostiene en *La dimensión estética:* "El mundo del arte es el de otro principio de realidad, el de la enajenación, y sólo como alienación realiza el arte una función cognitiva: informa de verdades no comunicables en ningún otro lenguaje; contradice, en definitiva"[13]. Esa alienación que le posibilita al arte "nombrar lo innombrable" es posible sólo en la sublimación y por eso ésta constituye la condición ontológica propia de su forma y se convierte en condición de posibilidad del quiebre con la desublimación represiva propia de la cultura afirmativa y, por lo mismo, en condición de posibilidad de la transformación social.

---

12 Ibidem, pág. 64.

13 Marcuse, H. *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics.* Boston: Beacon Press, 1978. (*Die Permanenz de Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik*, Manchen, Hanser, 1977) Traducción citada: *La dimensión estética, crítica de la ortodoxia marxista,* Trad. y Edición de J.F. Yvars, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pág.63.

Entonces, haciendo dialogar a Freud con Marx, pero también a ambos con Kant, Marcuse sostiene que las fuentes del potencial político radical se encuentran ante todo en lo que Marcuse llama la peculiaridad erótica de los valores de belleza, que persiste pese a cualquier transformación en el juicio de gusto. Ambas cuestiones, la peculiaridad erótica y el juicio de gusto, conforman el arte de manera dialéctica. Perteneciente al dominio de *Eros*, la belleza representa el principio de placer. En consecuencia, "se alza contra el principio de dominación que prevalece en la realidad"[14]

La cuestión del arte desnuda entonces la naturaleza de la dimensión estética y esa naturaleza conforma la *otra* racionalidad, esto se sigue del arte indefectiblemente:

> En este sentido toda auténtica obra de arte debería ser revolucionaria, esto es, subversiva de la percepción y comprensión, una denuncia de la realidad establecida, la manifestación de la imagen de la liberación. Lo cual debería ser cierto tanto para el drama clásico como para las obras de Brecht, para *Wahlverwandtschaften* de Goethe y para *Hundejahre* de Günter Grass, para William Blake así como para Rimbaud.[15]

Para Marcuse, el arte no es revolucionario según esté dirigido a la burguesía o a la clase obrera sino porque remite a sí mismo, en cuanto contenido vuelto forma. De allí que su potencial político resida en su dimensión estética.

Un punto que se vuelve en este trabajo especialmente relevante, es el hecho de que para nuestro autor, la participación del arte en la emancipación del hombre sólo puede darse de forma indirecta. No es el arte lo que ha de transformar el mundo, pero es la constitución humana que el arte invoca la que representa la dimensión crítica de la racionalidad y, con ella, de la teoría. El arte no cambiará el mundo, pero puede invocar la apertura de la racionalidad crítica subsumida, para aquellos "hombres y mujeres capaces de cambiarlo". Marcuse no piensa en las posibilidades del arte si no es en relación con la dimensión completa de la racionalidad. La reflexión sobre el arte preludia siempre la de la experiencia estética. Y la dimensión estética lo remite

---

14 *Ibidem*, pág. 103.

15 *Ibidem*, pág. 55

La actualidad y complejidad del tema que aquí se ha mencionado sobre la relación entre los distintos tipos de arte y sus implicancias para el pensamiento social, pueden identificarse claramente en los trabajos de Jameson. Este autor ha sostenido, por ejemplo, que "debemos repensar la oposición entre alta cultura y cultura de masas, de manera tal que el énfasis en la evaluación al que tradicionalmente ha dado lugar, y el que comoquiera que el sistema binario de valores opere (la cultura de masas es popular y por lo tanto más auténtica que la alta cultura, la alta cultura es autónoma y por consiguiente es cabalmente inconmensurable con una degradada cultura de masas) tiende a funcionar en un reino intemporal de juicio estético absoluto, sea reemplazado por un enfoque genuinamente histórico y dialéctico de esos fenómenos. Tal enfoque exige que consideremos la cultura alta y la de masas como fenómenos objetivamente relacionados y dialécticamente interdependientes, como formas gemelas e inseparables." (Jameson, Fredric, *Signaturas de lo visible*, Bs. As., Prometeo, 2012, pág. 49)

siempre a la racionalidad. No se trata de ver la tecnología y el arte como mundos antológicamente opuestos, sino de ver sus oposiciones en el terreno de la configuración histórica de la racionalidad.

Una reunión de elementos y un ajuste de la lectura de Feenberg

El concepto de racionalidad tecnológica, ampliación de la racionalidad instrumental, es, como vimos, un elemento central en diagnóstico marcuseano de la sociedad contemporánea. El antónimo exacto de ese concepto en el plano de la prospectiva social de Marcuse es la idea de racionalidad estética. Pero la presentación de esa racionalidad en Marcuse no nos remite a otra parcialidad, sino a la totalidad expresada en el concepto filosófico de *Vernunft*: "quizá la fuente principal de este cauteloso optimismo sea la creencia residual en la validez final de la *Vernunft* que continuaba existiendo en la teoría crítica. *Vernunft*, (…) significaba la reconciliación de las contradicciones."[16]

Así, como ya observamos, Marcuse piensa la dimensión estética como constitutiva de una racionalidad ampliada. El propio Jay lo entendió así en otro texto, cuando definiendo lo singular de la figura de Marcuse decía: "Hegeliano más determinante que sus colegas, aún al expandir el concepto hegeliano de razón hasta incluir las dimensiones sexual y estética, él obstinadamente resistió las implicancias destotalizadoras de su trabajo", a lo que agregaba que independientemente de lo mucho que Marcuse haya enfatizado la importancia del pensamiento negativo, nunca perdió su esperanza original de una dialéctica que tuviera una resolución positiva.[17] Esa resolución puede estar contenida, para Marcuse, en esa compleja constitución de la racionalidad que sigue siendo sistemáticamente ocultada en la estructura del actual capitalismo avanzado. La racionalidad tecnológica no es, en ese sentido, más que una patología social de la razón.[18]

Como observamos a lo largo del trabajo, Marcuse no posee una concepción sustancialista de la técnica, sino que la considera reorientable hacia la construcción de las condiciones para una sociedad verdaderamente libre. Para que esto pueda realizarse, se hace necesario que la tecnología deje de actuar como "prisión" de las

[16]Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1989, pág. 422.

[17] Cf. Jay, Martin, *Marxism & Totality. The adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1984.

[18] En relación con esta cuestión, la teoría de Marcuse puede ser resignificada en el contexto del problema de la actualidad de la Teoría Crítica, toda vez que el mismo Honneth observa lo siguiente: "Determinar el legado de la Teoría Crítica para el nuevo siglo tendría que significar lo siguiente: resguardar en la idea de tal patología social de la razón, la carga explosiva que esta idea contiene todavía para el pensamiento actual, en contra de la tendencia de reducir la crítica social a un proyecto de toma de posición normativa, situacional o local, debería hacerse patente el vínculo que ella misma mantiene con las exigencias de una razón desarrollada históricamente". (Honneth, Axel, "Una patología social de la razón. Acerca del legado de la teoría crítica", en Leyva, Gustavo –Ed-, *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica,* México: Antropos-UAM, 2005, pág.446).

contradicciones de ese mundo político, y Marcuse entiende que esto solo puede ser posible mediante lo que señala como "micro-resistencias" que tienen su basa en la posibilidad de apertura a la racionalidad estética. Entre estas micro-resistencias el autor cuenta el papel de los intelectuales, el rechazo de las minorías excluidas, la lucha de los movimientos ecologistas y pacifistas y, desde luego, la experiencia estética dentro y fuera del arte.

Intentando clarificar su propuesta, Marcuse sintetizaba lo siguiente:

> …al buscar una etiqueta cualquiera que describa la totalidad de las nuevas cualidades de la sociedad socialista, viene espontáneamente a la consciencia, o, al menos, me viene a mí, el concepto de cualidades estético-eróticas. Y el que tal vez ese apareamiento de conceptos –dentro del cuál el de lo estético tiene que entenderse en sentido originario, o sea, como desarrollo de la sensitividad en tanto modo de existencia humana-, el que tal vez en ese apareamiento de conceptos se encuentre la diferencia cualitativa propia de la sociedad libre sugiere a su vez una convergencia de técnica y arte.[19]

Esa reunión de técnica y arte a la que Marcuse se refiere es parte constitutiva de la racionalidad ampliada o racionalidad estética que describimos antes. Es, a su vez, lo que Feenberg erróneamente quiere orientar hacia un "nuevo concepto de la racionalidad tecnológica"[20], con una orientación intrínseca al valor. Y decimos erróneamente porque entendemos que una actualización de Marcuse y de su idea de racionalidad estética implica entenderla no solo como un llamamiento sobre aquellos valores negados en al sociedad contemporánea, como el de belleza[21], sino también y sobre todo, como una defensa del carácter político de la determinación de la tecnología, entre otras construcciones sociales.

Curiosamente desde esta interpretación cobra incluso más sentido la propia lectura de Feenberg cuando, luego de preguntarse si es posible en la actualidad una visión "estetizada" de la tecnología, afirma que sus posibilidades están dadas porque la noción tradicional de la tecnología como algo puro ha sido refutada por la filosofía y la sociología de la tecnología en años recientes. Esta refutación, a la que Marcuse ha hecho sin duda grandes aportes, ha puesto de manifiesto su constitución de instrumento al servicio de la dominación de la sociedad por los poderosos. Esto es lo

[19] Marcuse, H. Das Ende der Utopie. Berlin, Verlag von Maikowski, 1967. Traducción citada: *El final de la utopía*, Barcelona, Planeta- De Agostini, 1986, pág. 17.
[20] Feenberg, Andrew. "Marcuse on Art and Technology" Forum: Postgraduate Journal - Issue 8: Technologies, Spring 2009.
[21] Que emergen no en un sentido esencialista sino en un sentido histórico, como ya se ha mostrado.

que sistematizadamente se oculta, según Feenberg, para esconder que lo que subyace a esa idea de "tecnología neutra y libre" son los imperativos del mercado capitalista.

Así, la ficción de la neutralidad tecnológica posibilita que siga siendo la ganancia la que estipule las demandas reales al universo del diseño y la producción tecnológica. La propuesta Marcuseana de mediar estéticamente ese y otros modos e producción y reproducción social, permite entonces no solo la inclusión de una esfera de valores "más humanos" que es lo que Feenberg identifica como aporte, sino que habilita la comprensión de la esfera de la tecnología como un terreno más de disputa política, de acuerdos contingentes, y de resultados de procesos de deliberación. Esta evidencia de la dimensión democrática, derivada de la racionalidad estética, no es una originalidad de Feenberg desde su *Teoría crítica de la tecnología*, es más bien otra de las herencias del planteo marcuseano.

Con Feenberg, entonces, podemos decir que la propuesta de Marcuse sugiere un futuro bastante definido para la tecnología en una sociedad donde la política prime sobre el mercado. Allí, la ciencia, los investigadores, los recursos y los técnicos estarían limitados por valores no relacionados sólo con la rentabilidad sino más ampliamente a las necesidades humanas y naturales reconocidas en los debates políticos. Contra Feenberg, por otra parte, entendemos que no hay un conjunto de valores fijos al modo de las esencias, sino la apertura de un indeterminado terreno de discusión. Que Marcuse entendía esto puede quedar más claro si recordamos las palabras que citaba al cerrar su "Ensayo sobre la liberación" (1969):

> Es una respuesta que turba la mente de tantos hombres de buena voluntad: ¿qué deberán hacer los hombres en una sociedad libre? La respuesta pertinente, según mi opinión, fue dada por una joven negra: por primera vez en nuestra vida, seremos libres de pensar lo que debemos hacer.[22]

[22] Marcuse, H. *An Essay on Liberation*, Boston,The Beacon Press, 1969. Traducción citada: *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1975, pág. 98-99.

La crítica reflexiva en la filosofía poshegeliana[1]

Alberto Mario Damiani
Conicet – Universidad Nacional de Buenos Aires
Universidad Nacional de Rosario

Las tareas de la crítica se hacen presentes como prioridad en el pensamiento inspirado por la filosofía de Hegel. Esta prioridad puede reconocerse al menos en dos momentos histórico-filosóficos. Un primer momento, durante el siglo XIX, cuando los discípulos directos de Hegel, usualmente denominados jóvenes hegelianos o izquierda hegeliana, al criticar la filosofía del maestro, ponen en cuestión la racionalidad de la religión, el Estado y la sociedad capitalista. Un segundo momento, durante el siglo XX, en la denominada teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Francfurt. En ambos casos el pensamiento poshegeliano se identifica con una actividad de crítica filosófica. Esta actividad crítica, concentrada sobre los mencionados objetos, no siempre fue acompañada de una reflexión sobre sí misma, que diera cuenta de su propia posibilidad, explicitando las razones que justifican filosóficamente su tarea.

En el presente trabajo quisiera destacar la función que puede y debe cumplir la reflexión en una teoría crítica que pretenda ser filosóficamente consistente. Para ello comenzaré examinando una temprana crítica formulada contra al sistema hegeliano en el primer momento histórico mencionado, contenida en el artículo de Ludwig Feuerbach "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" publicado por primera vez en agosto y septiembre de 1839 en los *Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* (1). Luego intentaré mostrar que ese texto contiene una importante indicación del procedimiento reflexivo, cuya importancia apenas pudo ser aprovechada por la teoría crítica del siglo XX (2).

1. En el texto mencionado Feuerbach señala un déficit del tratamiento idealista del problema del comienzo lógico de ciencia filosófica. El idealismo olvida que además de los presupuestos fácticos e injustificados que toda filosofía debe evitar y denunciar, existe otro tipo de presupuestos, que constituyen lo que Feuerbach denomina las presuposiciones "*necesarias y racionales* que no pueden negarse sin que se caiga en un sinsentido absoluto". Ellas son las condiciones del sentido del discurso racional en general y, por tanto,

[1] Una versión más extensa de algunas tesis de este trabajo fue presentada en DAMIANI (2007) y (2012).

también del discurso filosófico en particular, sobre las que intenta llamar la atención Feuerbach en este texto.

La exigencia que el discurso filosófico se autoimpone consiste en la carencia total de supuestos arbitrarios. Esta exigencia conduce, por un lado, a los idealistas al problema de descubrir un comienzo lógico de la demostración científico-especulativa y, por otro lado, a Feuerbach a denunciar que el mencionado problema contiene un presupuesto arbitrario, a saber: el concepto de comienzo tal como los idealistas lo presentan. Este concepto se deriva de lo que Feuerbach considera como una característica común a las filosofías de Fichte, de Schelling y de Hegel, a saber: un interés formal por la exposición sistemática de la filosofía. Consideradas las cosas de esta manera, Hegel parece haber satisfecho adecuadamente una exigencia que motiva el trabajo de toda una generación de post-kantianos, la exigencia de darle forma sistemática al idealismo. Sólo dentro del marco de esta motivación especulativa, tiene sentido la preocupación por encontrar un comienzo lógico de la ciencia filosófica. El comienzo del sistema hegeliano, ese ser inmediato e indeterminado, encuentra su determinación en el desarrollo sistemático, que tiene el significado de una determinación sucesiva del comienzo. En el curso de la exposición sistemática ese comienzo revela su verdad. El progreso expositivo es una regresión circular al punto de partida, cuyo significado puede comprenderse cabalmente recién al final del desarrollo especulativo.

La estrategia de Feuerbach frente a la problemática idealista del comienzo de la ciencia propone atender a la relación que mantiene el sistema hegeliano con sus destinatarios, o en términos de Feuerbach, de "la *Lógica* en tres tomos" con sus lectores. No nos encontramos aquí con la relación semiótica interna entre los signos de la demostración sistemática, relación que hoy podría denominarse sintáctico-semántica, sino con la relación semiótica externa entre esos signos y los usuarios, esto es quienes deben comprender el significado de esos signos y juzgar la validez de la demostración contenida en la *Lógica* de Hegel. Sólo si se tiene en cuenta esta dimensión pragmática, en la que aparece en primer plano el lector, puede comprenderse que el sistema de la ciencia filosófica es una propuesta de un autor a un lector para resolver un problema que tienen en común o, como dice Feuerbach, que "la *Lógica* expuesta no es una meta *en sí*", sino un medio para resolver un problema que el autor y el lector comprenden y sobre el que están dispuestos a dialogar. Por ello dice Feuerbach que la lectura de la *Lógica* "nos conduce a nosotros mismos". Una vez que el autor ha formulado su demostración sale de la escena y nos toca a *nosotros* evaluar si la misma es admisible. En ese momento devenimos protagonistas del discurso filosófico y no meros lectores de las palabras de otro. La filosofía como "pensamiento esencial" es un diálogo virtual entre el autor que *propone* sus tesis y argumentos en esa exposición y el lector que los comprende y los juzga. Esta "capacidad espiritual" de

comprender y de juzgar argumentos filosóficos es la “fuente originaria” de la filosofía, de la que surge indefinidamente ese pensamiento esencial. La demostración filosófica, tal como se presenta en un libro como la *Ciencia de la lógica*, es el pensamiento expuesto en el elemento de la exterioridad, fuera de sí mismo, es pensamiento enajenado. Esa demostración se vuelve un momento del pensamiento esencial sólo en la medida en que el pensamiento de un lector lo comprende y lo juzga, y de ese modo el pensamiento vuelve a su fuente originaria.

Ahora bien, una condición necesaria tanto de la exposición demostrativa del sistema filosófico, como de la comprensión de su significado y evaluación de su validez es el lenguaje. El lenguaje no es, por tanto, un mero medio de autoenajenación del pensamiento en la palabra o la escritura sino una condición del pensamiento esencial, entendido como ese diálogo filosófico entre el autor que propone el sistema y el lector que lo juzga. A fin de considerar la actualidad de este texto de Feuerbach puede atenderse al siguiente pasaje:

> Por eso el significado de la demostración no puede ser comprendido sin hacer referencia al significado del *lenguaje*. El lenguaje [...] no es otra cosa que la *realización de la especie*, la mediación del yo con el tú para representar la unidad de la especie por medio de la superación de su aislamiento individual. Por eso el elemento de las palabras es el aire, el medio ambiente vital más espiritual y más universal. La demostración tiene, pues, su fundamento sólo en la actividad de mediación del pensamiento para otro. Si yo quiero probar algo, yo lo pruebo para otro. (Feuerbach 1839, 18)

La idea de la especie humana no puede realizarse completamente en un solo individuo, ni en un conjunto de individuos aislados, sino que su realización sólo puede consistir en la relación intersubjetiva, en términos de Feuerbach “la relación del yo y el tu”. Esta relación sólo es posible mediante el lenguaje, mediante la palabra que suprime el aislamiento de los individuos y realiza la especie. Por ello, la palabra es, dice Feuerbach, “el vínculo vital más espiritual y más universal”. En ese elemento intersubjetivo, y no en los individuos aislados, se realiza la especie humana como tal.

Feuerbach introduce la cuestión del significado de la noción de lenguaje como un instrumento para aclarar la naturaleza de la demostración filosófica en general y la que aparece en la *Lógica* de Hegel, en particular. La demostración filosófica no puede ser reducida a un proceso cerrado sobre sí mismo, independiente de de toda relación social, sino que consiste en una actividad humana realizada necesariamente mediante el lenguaje, esto es en ese “vínculo vital” que permite realizar la idea de especie en la totalidad de los posibles hablantes. Para comprender el significado de la demostración, por tanto, no basta con considerar los nexos lógicos que conectan los momentos sucesivos de la misma hasta

llegar a la conclusión, sino que hace falta también considerar la demostración como una actividad humana que se realiza, necesariamente ante otros, o en los términos posthegelianos de Feuerbach "*para otros"*, a saber: ante quienes o para quienes deben poder comprenderla y juzgarla. La demostración filosófica no puede, por tanto, reducirse a una dialéctica sin interlocutores, en la que el concepto desplegase por sí mismo sus determinaciones lógicas o reales en un camino necesario y donde el único papel que nos cabría sería el de espectadores mudos que contemplan la presunta generación de la razón absoluta. Hay, por tanto, una dimensión pragmática presupuesta en la demostración filosófica consistente en la referencia tácita de la misma a quienes pueden comprenderla y juzgarla.

Para evaluar hasta qué punto Feuerbach parece estar anticipando, en esta temprana crítica a la filosofía de Hegel, el denominado giro lingüístico-pragmático de la filosofía contemporánea, parece conveniente examinar brevemente las tres definiciones de demostración que ensaya en el siguiente pasaje:

> Por ende toda demostración no es una mediación del pensamiento en y por el pensamiento mismo, sino una mediación por medio del lenguaje entre el pensar, *en la medida en que es mío*, el pensar de *otro, en la medida en que es suyo* [...] o bien una mediación del yo y el tú para reconocer la identidad de la razón o una mediación, por la que yo pruebo, que *mi* pensamiento no es mío, sino pensamiento en y para sí, el cual puede ser, por ende, tanto mi pensamiento como el de otro. (Feuerbach 1839, 19-20)

Estas definiciones se presentan como alternativa a la concepción hegeliana de la demostración como "una mediación del pensamiento en y para el propio pensamiento", esto es una concepción que ignora por completo la dimensión pragmática de los signos linguísticos en los que está formulada la demostración, esto es la relación de esos signos con sus usuarios, a saber: el autor y el lector de la demostración filosófica. Esta concepción parece querer reducir la demostración filosófica a un proceso lógico absolutamente independiente de las acciones de cualquier sujeto pensante de carne y hueso, esto es a una mediación que acontecería en "el pensamiento en y por sí". Frente a esta concepción hegeliana de la demostración filosófica, Feuerbach formula sus tres definiciones.

La primera definición presenta a la demostración como una mediación entre el pensar de un yo y el pensar de un otro, realizada a través del lenguaje. Ya mencioné que el lenguaje es concebido como el vinculo vital socializante, que saca a los individuos de su aislamiento y como el elemento común que permite volver real la idea de especie humana. En este pasaje, el lenguaje se presenta como un vehículo de la mediación del pensamiento llamada demostración. Esta mediación se realiza en el lenguaje. La necesidad de este

vehículo lingüístico reside justamente en el siguiente hecho. La demostración no es “una mediación del pensamiento en y para el propio pensamiento”, como creen Hegel y sus discípulos ortodoxos, sino una mediación entre el pensamiento de dos o más individuos, a saber, entre el pensamiento de un yo que formula la demostración y el pensamiento del otro ante quien la formula y que debe poder comprenderla y juzgarla como válida. La mediación entre el pensamiento de varios individuos sólo es posible gracias al vínculo social permitido por el lenguaje. En una demostración, por tanto, un hablante propone a un destinatario un conjunto de signos como un mensaje comprensible y lógicamente válido para ambos. Sin esta relación entre el pensamiento de hablante y el del destinatario, realizada en el lenguaje, no hay ni puede haber demostración alguna. De allí se sigue entonces que la relación intersubjetiva entre hablante y destinatario es una condición de toda demostración posible, una condición que no puede ser abstraída del comienzo de la demostración filosófica.

La segunda definición de la demostración formulada en el pasaje citado la presenta como “una mediación del yo y del tú para conocer la identidad de la razón”. En esta definición no aparece en primer plano el vehículo de la mediación, el vínculo linguístico que permite conectar el pensamiento del proponente que demuestra y el del destinatario que comprende y juzga la demostración, sino la finalidad de la demostración. Esta segunda demostración parece, entonces atender al un aspecto del sentido de la mediación intersubjetiva en la que consiste una demostración. El objetivo que persiguen el yo que formula una demostración y el tú que atiende a la misma, dice Feuerbach es “conocer la identidad de la razón”. A primera vista esta definición puede parecer un tanto extraña porque, por un lado, quien intenta demostrar una afirmación parece pretender solamente mostrar que la verdad de la misma depende de ciertas razones, alegadas en la demostración como prueba suficiente y, por el otro, quien atiende a una demostración formulada por otro parece tener como objetivo solamente comprender y evaluar la validez de la misma, esto es determinar si las razones alegadas por el proponente son suficientes para demostrar la afirmación en cuestión. Sin embargo, si se atiende a la finalidad ulterior que da sentido a los mencionados objetivos, perseguidos respectivamente por el proponente y el destinatario de la demostración, esta segunda definición de Feuerbach parece cargarse de sentido. Tanto quien intenta demostrar la verdad de una afirmación alegando determinadas razones como quien intenta determinar si esas razones demuestran la verdad de esa afirmación suponen que una demostración debe ser válida para el pensamiento de ambos. El pensamiento de un yo y el pensamiento de un tú son mediados en una demostración para conocer algo que ya no es de ninguno de los dos, sino una instancia en la que ambos pensamientos deben necesariamente coincidir, una instancia en la que la diferencia entre el yo que propone la demostración y el tú que la examina resulta superada y en la que el pensamiento de ambos debe necesariamente identificarse, a saber: la razón. Por ello, la

"identidad de la razón" es el objetivo perseguido por los individuos en toda demostración. La mediación demostrativa entre yo y tú se realiza para superar la diferencia entre ambos pensamientos por la que todavía puede decirse "este es mi pensamiento" y "ese es el tuyo", y descubrir la identidad de ambos en la razón. Una demostración lograría, entonces, su objetivo si se hiciera patente que lo demostrado vale para todo ser racional.

La tercera definición de la demostración, ofrecida por Feuerbach en el pasaje citado, parece, por un lado, explicitar y conectar el significado de las dos definiciones antreriores y, por el otro, aclarar el significado y ubicar en su justo lugar la idea hegeliana de un "pensamiento en y para sí". Quien formula una demostración intenta probar la validez de lo demostrado, intenta probar que lo demostrado no se reduce a una certeza subjetiva sino que vale objetivamente o en términos de esta tercera definición: "que mi pensamiento no es el mío". Lo demostrado no puede ser reducido a la dimensión meramente subjetiva de una certeza privada sino que tiene una validez independiente de esa certeza, lo demostrado vale "en y por sí mismo". La identidad racional de la demostración garantiza que lo demostrado debe poder valer para todo aquel que examine la demostración, en términos de Feuerbach "puede ser tanto el pensamiento de otro como el mío". La mediación demostrativa, sin embargo, no puede desprenderse de su referencia pragmática al yo que la formula y al tú que la examina y confundirse con "una mediación del pensamiento en y para el propio pensamiento", sino que sigue siendo una mediación intersubjetiva en la que "pensamiento en y para sí" o "la identidad de la razón" es el objetivo de los interlocutores que se ocupan de la demostración.

La demostración es una actividad humana que se realiza necesariamente ante otros, o como dice Feuerbach "*para otros"*. Sin embargo, esos otros, a los que se reconoce como destinatarios competentes de la demostración no siempre coinciden con un auditorio fáctico. Feuerbach reconoce que muchas veces nos resulta indiferente que algunos de nuestros prójimos comprendan y acepten nuestras demostraciones. Los que sólo pueden juzgar según sus prejuicios, sus intereses egoístas, sus "sentimientos aberrantes" no son reconocidos como destinatarios competentes de nuestras demostraciones filosóficas. Feuerbach parece estar anticipando una tesis propia de la pragmática universal contemporánea, según la cual el destinatario de las pretensiones de validez que elevamos en nuestras demostraciones es una comunidad ideal de argumentación, cuyos miembros juzgan esas pretensiones, no según prejuicios o intereses egoístas, sino sólo según el peso de los argumentos. En aquellas situaciones en las que no encontramos interlocutores competentes ante los que formular una demostración, nos vemos obligados a ser indiferentes a la comprensión y al juicio del prójimo.[2] Sin embargo, también cuando pensamos en soledad y sin pronunciar palabra alguna, si pensamos rigurosamente,

[2] Feuerbach prefiere expresarlo en latín: "*Satis mihi pauci lectores, satis es unus, satis est nullus*".

debemos proceder como si lo hiciéramos ante otros. Al pensar en soledad, dice Feuerbach, nos enseñamos a nosotros mismos, "como lo haríamos con un prójimo, a fin de elevarnos a una conciencia distinta", a fin de probar que lo que pensamos no sólo vale para nosotros sino también para cualquier otro posible interlocutor, aunque éste no se encuentre presente fácticamente ante nosotros en ese momento.

> Nosotros nos volvemos conscientes y seguros de la verdad de nuestra propia causa sólo a través del otro –se comprende que no de este o aquel otro contingente– . Lo verdadero no es exclusivamente ni mío no tuyo, sino *universal*. El pensamiento, en el que se unen yo y tú, es un pensamiento *verdadero*. Esta unión es la confirmación, el signo, la afirmación de la verdad, sólo porque ella misma es ya verdad. Lo que une es verdadero y bueno. (Feuerbach 1839, 20)

Este pasaje muestra claramente que Fuerbach, al igual que otros *Junghegelianer*, se encuentra cerca de una teoría consensual de la verdad, tal como será formulada décadas más tarde por el pragmatista norteamericano Charles Sanders Peirce.[3] Una afirmación verdadera debe poder ser admitida como tal por todo posible interlocutor. La mera certeza subjetiva no puede ser considerada como signo de la verdad, la evidencia solipsista de un *cogito* no puede ser considerada como criterio de la verdad. Recién con la introducción del prójimo como destinatario de la demostración es posible determinar si la misma sólo nos parece correcta o si, en cambio, es correcta, tal como pretendemos. Ya se indiqué más arriba que el prójimo presupuesto necesariamente en la validez de toda demostración debe cumplir –o, mejor dicho, cumple siempre ya– con determinadas condiciones. Como dice Feuerbach, no es "tal o cual otro al azar", cuyo juicio pueda estar determinado por prejuicios o intereses egoístas. El prójimo virtualmente convocado para juzgar nuestra demostración se interesa sólo por la verdad y determina su facultad de juzgar sólo por la fuerza del mejor argumento. Lo verdadero, como objeto de una demostración, no puede ser propiedad exclusiva de un individuo cualquiera, no puede ser sólo algo tuyo o mío, sino que es "lo universal", en cuanto debería poder ser admitido por todo aquél que se atenga exclusivamente a la validez de la demostración. Lo verdadero es lo universal porque merece el consenso de todos los que guian su facultad de juzgar exclusivamente por la validez de los argumentos. De allí que pueda decirse que lo verdadero significa un vínculo intersubjetivo, o que este vínculo es un "signo" o una "comprobación" de la verdad, o que esa unión intersubjetiva es, bajo las condiciones ideales ya indicadas, idéntica a la verdad. En la medida en que se consideren a los individuos, no como motivados por un interés egoísta o por prejuicios, sino como interlocutores que contribuyen honesta y

[3] Un examen interesante y exhaustivo de las semejanzas entre algunas tesis de los *Junghegelianer* y las de Peirce es presentado en el libro de WARTENBERG (1971).

competentemente en la búsqueda de la verdad, el consenso puede identificarse con el *sentido* del concepto de verdad.

> La demostración no es, pues, la relación del pensador o del pensar encerrado en sí mismo, sino la relación del pensador con otros hombres. Por eso es que los modos de demostración y de silogismo no son *formas de la razón en sí*, formas del acto interno del pensamiento y del conocimiento; no son más que *formas de comunicación*, modos de expresión, presentaciones y representaciones de las manifestaciones del pensamiento. [...] La demostración no es, pues, más que el medio por el cual quito a mis pensamientos la forma que tienen en mí, con el objeto de que otro los conozca como suyos propios. Sin *comunicación*, la demostración carece de sentido. [...] Toda exposición, toda demostración –la exposición del pensamiento es demostración– en virtud de su destino *original*, tiene por fin –y es a este último al que debemos atenernos– el acto por el cual el otro conoce. (Feuerbach 1839, 21)

En este pasaje, Fuerbach completa las definiciones de la noción de demostración antes examinadas, enfatizando explícitamente lo que habíamos denominado la dimensión pragmática del acto de demostrar, esto es la relación social, mediada por los signos de la demostración, que mantienen entre sí los usuarios de esos signos. La demostración no es, entonces, una relación interna al pensamiento de un sólo individuo ni al pensar en y por sí, sino una relación social entre el pensador que la propone y los seres humanos que la comprenden y examinan. Por ello, sostiene Feuerbach, que las formas del silogismo son *formas de la comunicación*. No puede haber demostración, no puede haber silogismo sin un pensador que lo proponga ante destinatarios que lo comprendan, lo examinen y lo juzguen como aceptable o inaceptable. Las formas válidas del silogismo pueden comprenderse como formas de comunicación en cuanto la dimensión pragmática del concepto de validez reside en la aceptabilidad: que una demosdtración es válida significa que debe poder ser aceptada por todos los que realmente la comprendan. Demostrar es comunicar a alguien real o virtual que una afirmación es válida para ambos. El otro aparece como el destinatario de la demostración, en cuanto el sentido de ésta consiste en el acto de conocimiento de ese otro.

Esta concepción de la demostración filosófica como un tipo muy peculiar de relación intersubjetiva es la base sobre la que se asienta la crítica de Feuerbach a la filosofía de Hegel, tal como esta es entendida por los hegelianos ortodoxos. Como todo sistema filosófico, también el sistema de Hegel es sólo una contribución a una labor que debe ser ineludiblemnte continuada por los lectores. Mediante esta perspectiva hermenéutica, Feuerbach no pretende quitarle méritos a Hegel , a quien reconoce como “el artista *filosófico*

más perfecto", ni a sus obras, a las que reconoce como "modelos insuperados *del sentido artístico científico*". Feuerbach quiere denunciar, más bien, a la recepción dogmática del pensamiento del maestro, recepción que "limita y corrompe el espíritu" filosófico en cuanto no advierte que el sistema hegeliano en su conjunto sólo puede ser asimilado como "un medio de educación y cultura del espíritu" en la medida en que se lo considere como "un objeto de la crítica", como una materia que debe ser nuevamente elaborada por el incesante trabajo colectivo propio de la filosofía.

2. Hasta aquí examiné algunos pasajes de Feuerbach en los que aparece en primer plano la reflexión sobre las nociones del lenguaje, la comunicación y la intersubjetividad implícita en la demostración filosófica. Las críticas de Feuerbach a Hegel contenidas en estos pasajes remiten a una nueva perspectiva que quisiera denominar aquí "crítico-reflexiva". La misma se hace patente en sus definiciones de la noción de demostración, como una relación intersubjetiva y una actividad comunicativa. Este cambio de perspectiva propuesto por Feuerbach consiste en lo siguiente. Para averiguar si es posible en general un comienzo demostrativo libre de supuestos, como quiere la tradición idealista, resulta necesario dejar por un momento de atender a los contenidos de la demostración y a la conexión lógica que los mismos mantienen entre sí y considerar la demostración como *una actividad que realiza alguien ante otros con vista a una finalidad determinada.* Con este cambio de perspectiva, la demostración deja de ser considerada sólo como un conjunto de signos relacionados tanto semánticamente con sus significados como lógico-sintácticamente entre sí y pasa a ser también pragmáticamente considerada como una acción que realizan los seres humanos con esos signos relacionados, una acción humana que *presupone necesariamente* determinadas reglas y expectativas respecto de las posibles acciones del prójimo. La pregunta misma por la posibilidad de comenzar una demostración por un punto de partida libre de supuestos contingentes, *presupone necesariamente*, por ejemplo, que la misma puede ser comprendida como una pregunta por un conjunto posible de interlocutores competentes, que pueden contribuir en el proceso discursivo de encontrar una respuesta. En el comienzo de la demostración filosófica presuponemos, por tanto, necesariamente lo que pueden denominarse las condiciones pragmáticas del sentido del diálogo argumentativo.

No es este el lugar para presentar las mencionadas condiciones, ni las pruebas de su validez según el estado actual de la investigación filosófica. Baste con señalar que Feuerbach, en este escrito temprano parece haber anticipado una posible solución al problema de la fundamentación racional de los criterios normativos de la teoría crítica de la sociedad. A mi juicio, algunos recursos utilizados por la teoría crítica durante el siglo XX no logran solucionar este problema. Por ejemplo, el recurso a la teoría estética, utilizado por

Adorno, o a la teoría psicoanalítica, utilizado por Marcuse, dan cuenta de la persistencia de un problema que parece acompañar a la teoría crítica de la sociedad desde su nacimiento, o más específicamente desde el momento en que intenta aclarar las razones que fundamentan los criterios normativos de la actividad crítica y justifican la independencia de los mismos respecto del objeto criticado. Si éste último consiste nada menos que una totalidad omnicomprensiva que administra racionalmente hasta el último resquicio de la vida y la conciencia humanas y que asimila toda oposición como un nuevo instrumento de dominación, la pregunta decisiva se refiere a la posibilidad de que la teoría crítica reconozca y denuncie ese sistema sin ser ella misma asimilada. Los recursos al arte de vanguardia y a la estructura pulsional inconsciente buscan la respuesta a esta pregunta en ámbitos que se presentan no sólo como independientes de la razón instrumental, sino también como trascendentes a la razón humana en general. A través de la apelación a esos recursos la teoría crítica parece haber renunciado a la tarea que se había planteado originalmente en relación con la tradición filosófica del idealismo alemán, es decir, la tarea de conservar las verdades filosóficas abstractas, descubiertas por los idealistas, para denunciar la falta de realización de la razón en el mundo social. La dificultad de esta renuncia y de la consiguiente apelación a los mencionados recursos extra-racionales consiste simplemente en lo siguiente.

La teoría crítica se vuelve incapaz de dar cuenta de sí misma, es decir de la posibilidad y la necesidad de una crítica *racional* de la sociedad. Si sólo el arte de vanguardia o la estructura pulsional inconsciente son reconocidos como portadores de una potencial emancipación del ser humano respecto de la "jaula de hierro" de la razón instrumental, la teoría crítica en cuanto teoría *racional* sólo podría comprenderse a sí misma como un resultado más del sistema social y cultural cosificado, administrado objetivamente por esa razón. Es cierto que la teoría crítica pretende implícitamente encarnar otro tipo de racionalidad, basada en criterios normativos y no instrumentales. Sin embargo, ni el recurso estético ni el psicoanalítico pueden brindar razones suficientes para justificar dicha pretensión.

Jürgen Habermas ha intentado superar esta dificultad advirtiendo que además de las racionalidades objetiva e instrumental, es posible reconstruir *reflexivamente* las condiciones de la racionalidad discursiva, utilizada por los críticos sociales, quienes se ocupan de resolver las pretensiones de validez (verdad y justicia) de los actos de habla que permiten coordinar comunicativamente planes de acción, compartidos por los actores sociales. Mediante esta propuesta Habermas pretende que la teoría crítica puede comprenderse a sí misma y justificar sus propios criterios normativos. Según Habermas, dichos criterios pueden reconstruirse mediante una teoría de la acción comunicativa que atienda a relaciones intersubjetivas de un *mundo de la vida*, que todavía no fueron distorsionadas, cosificadas

por los *sistemas* del mercado económico, la administración burocrática y el poder político. Lo que la antigua teoría crítica describía como los fenómenos del fetichismo de la mercancía, la cosificación de la conciencia y la unidimensionalidad del hombre, la teoría de la acción comunicativa lo presenta como fenómenos de una distorsión de la comunicación, resultado de la "colonización" del mundo de la vida intersubjetivo por parte de la lógica anónima y cuasi-objetiva de los sistemas sociales, administrados por la razón instrumental.

Una conocida dificultad de este valioso aporte de Habermas para responder la pregunta por el fundamento normativo de la teoría crítica consiste en lo siguiente. Si bien este aporte reconoce un tipo de racionalidad distinto de la racionalidad con respecto a fines, es decir la razón comunicativa, se limita por un lado a atribuir, sin embargo, esta última a los agentes de un mundo de la vida colonizado por los sistemas sociales administrados según la racionalidad medio-fin. Por otro lado, la teoría de la acción comunicativa se limita a formular una reconstrucción racional, *meramente hipotética*, de los procesos de entendimiento práctico-lingüístico que atribuye a dichos agentes. La dificultad reside, entonces, en que los criterios normativos utilizados por la crítica social terminan siendo extraídos, finalmente, de la misma organización social objeto de la crítica. Lejos de poder aclarar los fundamentos racionales de los criterios normativos utilizados por la crítica social, la propuesta de Habermas parece condicionar más bien dichos criterios mediante el recurso a una reconstrucción meramente hipotética de los procesos fácticos de entendimiento, generados en un mundo de la vida ya contaminado por los sistemas sociales cuasi objetivos. De esta manera, el recurso habermasiano al mundo de la vida parece fracasar en su intento de aclarar la base racional de los criterios normativos de la teoría crítica.

Para terminar quisiera simplemente señalar que el motivo de los mencionados fracasos radica en un déficit reflexivo no padecido por la antropología de Feuerbach. Ello se debe a que la misma no se limita a presentar *en abstracto* la dimensión lingüística e intersubjetiva de la acción de argumentar, ni a reconocer *en general* el carácter necesario de las condiciones que deben cumplir los interlocutores en esa acción. Este reconocimiento aparece en el texto de Feuerbach como una explicitación de los presupuestos *implícitos en las mismas acciones* de leer, comprender y juzgar la *Lógica* de Hegel. En ese sentido, el modo en que Feuerbach presenta el descubrimiento del carácter social de la demostración parece anticipar, al menos en parte, lo que Dietrich Böhler ha denominado "la reflexión sobre el diálogo actual". Es decir el diálogo que en este momento estamos teniendo nosotros: ustedes que escuchan esta conferencia y yo que la pronuncio.

Para encontrar una alternativa al sistema totalizante de dominio administrado por la racionalidad instrumental no es necesario buscar demasiado lejos, no es necesario recurrir ni al arte de vanguardia, ni a la estructura pulsional inconsciente, ni a una reconstrucción teórica, hipotética del mundo de la vida. Basta con reflexionar sobre las condiciones que

estamos cumpliendo nosotros mismos en este mismo momento en el que intentamos resolver discursivamente un problema. En la relación que mantenemos en este momento en nuestro diálogo actual ya están dadas implícitamente ciertas condiciones necesarias. Las mismas implican no sólo criterios normativos de la crítica social sino también un modelo de comunidad humana emancipada de toda dominación. La reflexión sobre lo que estamos haciendo nosotros en este momento permite dar cuenta de la posibilidad de la crítica social, explicitando las razones que justifican filosóficamente su tarea

Bibliografía

ADORNO Theodor W., *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

BÖHLER, Dietrich (2003), "Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl Otto Apels Athene im Rücken", en: BÖHLER, D./ KETTNER, M./ SKIRBEKK, G. (Hrsg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 15-43.

DAMIANI Alberto M. (2007), "La intersubjetividad en el comienzo de la ciencia filosófica: Feuerbach crítico de Hegel", en: Sergio Cecchetto – Leandro M. Catoggio, *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*, Mar del Plata, Suárez, pp. 103-123.

---------- (2012), "Reflexión filosófica y teoría crítica", en: Romina Conti (Ed.), *Teoría social y praxis emancipatoria*, Buenos Aires, Herramienta, pp. 125-150.

FEUERBACH, L. (1839), "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", en: id., *Werke in Sechs Bänden*, hrsg. von E. Thies, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, Bd. 3.

HABERMAS, J. (1971), "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz", en: HABERMAS, J., / LUHMANN, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 101-141.

---------- (1976), "Was heißt Universalpragmatik?", en: APEL, K.-O. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp.174-272.

---------- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

MARCUSE Herbert (1956), *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*, London, Routledge & K. Paul.

---------- (1964), *One-dimensional man : studies in the ideology of advanced industrial society*, Boston, Beacon Press, 1964.

SCHNÄDELBACH Herbert (1982), "Transformation der kritischen Theorie. Zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns", *Philosophische Rundschau*.

TOMBA, M. (2002), "Filosofia della Crisi. La riflessione posthegeliana", *Filosofía política*, XVI, 2, pp. 193-222.

WARTENBERG G. (1971), *Logischer Sozialismus. Die Transformation der kantschen Transzendentalphilosophie durch Ch. S. Peirce*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Hannah Arendt y el concepto de *vita activa*: el hombre y su carácter indescifrable

Julián Doctorovich
Universidad Nacional de Buenos Aires

Introducción

A través de *La condición humana* Hannah Arendt se encamina hacia la ardua tarea de analizar e interpretar a los seres humanos en tanto tales. Para tal empresa tomará distintas perspectivas: a veces, un punto de vista más antropológico, otras tantas la historia será el hilo conductor, mientras que en algunos pasajes el camino será guiado a través de la metafísica. De todas maneras, lo relevante en este escrito no es otra cosa que el estudio que hace de los hombres en sí mismos (más allá de cualquier mirada que utilice). En tanto seres activos, puestos en movimiento, tienen necesidades y expectativas, al mismo tiempo que son productores condicionados y condicionantes del mundo que los circunda.

Por tales motivos me propongo, a continuación, tratar de dilucidar el concepto de *vita activa*, e ir desentrañando la importancia del mismo. Concepto fundamental para comprender el pensamiento más profundo de la autora y que ha desarrollado con gran protagonismo a lo largo de toda la obra. A partir de dicho análisis en base a la relación que este concepto fundamental tiene con sus correspondientes actividades, trataré de especificar sus puntos claves y así poder relacionar y dilucidar la importancia de cada uno de manera aislada pero unida a un todo más amplio que los contiene.

Esfera pública-Esfera privada

"La *vita activa*, vida humana hasta donde se halla activamente comprometida en hacer algo, está siempre enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos, que nunca deja ni trasciende por completo. Cosas y hombres forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este medio ambiente, el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político. Ninguna clase de vida

humana, ni siquiera del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos.

Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos" [Arendt; 2013 P. 38].

Muchas cosas se pueden extraer de esta cita, pero hay uno que me gustaría destacar: La pluralidad (o intersubjetividad). Según Hannah, la condición de posibilidad de que el hombre entre en acción. El hecho de que un hombre nazca rodeado de otros hombres denota ciertas características que lo van a acompañar desde su nacimiento hasta su muerte, marcando con ello que cada subjetividad es solo una parte algo que lo supera y engloba. A la esfera pública se la interpreta como lo "común", como aquello que aparece en público y que puede ser visto y oído por todos, aunque no sea siempre lo que parece: "…la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros –constituye la realidad (…) Este mundo sin embargo no es idéntico a la tierra o a la naturaleza, sino más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre" [Arendt; 2013 P. 60].

Por su parte la esfera privada se va a conformar en algún sentido con la carencia de aquellas características que conforman lo público, como por ejemplo al estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás y de un lugar donde se generen relaciones objetivas a través del intermediario de un mundo común de cosas. Es decir, lo privado estará estrechamente relacionado con una carencia, con algo que falta. De todas maneras, la relación entre esto que no tenemos y entre aquello que nos excede, la dialéctica entre lo público y lo privado, es lo que conforma al ser humano tal cual lo comprende Hannah.

Labor, trabajo y acción

Ahora bien, vayamos por partes. Como dijimos anteriormente, el concepto de *vita activa* se conforma a partir de tres actividades humanas. Y la primera que se resalta es la labor, la cual va a estar netamente relacionada con la propia vida, con su conservación y subsistencia. El hombre necesita de la labor, de la utilización de su cuerpo y de sus capacidades motrices para poder continuar en la senda de la vida. Va a ser la única actividad que corresponde a la experiencia de la no-mundanidad, en donde el cuerpo se vuelca sobre sí mismo, concentrándose sólo en estar vivo y así quedar apresado sin trascender o salir a la esfera pública.

Esta no-mundanidad del *animal laborans* (así es como llama la autora al hombre laborante) es distinta a la huída de la vida pública. Está más arraigada, si se quiere, a la

propia condición de ser hombre y tener que satisfacer ciertas necesidades particulares para poder "perseverar en el ser". El *animal laborans* simplemente es expulsado del mundo intersubjetivo en tanto está encerrado en lo privado de su propio cuerpo y de sus propias necesidades. A diferencia del trabajo (*homo faber*), que deja tras de sí un objeto producido que puede ser consumido (en general) hasta largo tiempo posterior a su realización, lo producido por la labor, el resultado de su esfuerzo, se consume casi tan rápidamente como se gasta la energía en generarlo. Así mismo, dicho esfuerzo nace de los impulsos vitales más profundos y que implican que el hombre siga viviendo. "De todas las actividades humanas, sólo la labor, no la acción ni el trabajo, es interminable, y progresa de manera automática en consonancia con la propia vida y al margen de las decisiones humanamente intencionadas (…) La bendición de la labor consiste en que el esfuerzo y la gratificación se siguen tan de cerca como la producción y consumo de los medios de subsistencia, de modo que la felicidad es concomitante al propio proceso…" [Arendt; 2013 P. 117].

Por su parte, el trabajo conforma la actividad mediante la cual los hombres fabrican la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano. La aplicabilidad de las mismas no termina luego de ser utilizadas, generando así una permanencia en terrenos donde lo inestable de la realidad humana marca su tendencia. Es decir, "…contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada…" [Arendt; 2013 P. 158]

En este respecto, la actividad del trabajo va a ser guiada por una fuerte relación entre el ámbito privado y el público. Siendo el trabajo producto de cada hombre particular, el mismo no tiene su sentido pleno si no se lleva a una instancia amplia en donde lo producido pueda ser aplicado e interpretado por los demás. El verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo, de acuerdo con el cual se construye un objeto intersubjetivamente comprendido por el mundo circundante. De la misma manera que las necesidades del cuerpo llevan a los hombres a practicar la labor de determinada manera, en el trabajo la imagen de un modelo a seguir es la que guía lo que se debe hacer, con la condición de que el mismo no sólo preceda su realización sino que se mantenga una vez generado el objeto. Así, el proceso de fabricación estará condicionado por una sucesión de medios y fines interrelacionados mutuamente que condicionarán lo que se deba hacer. Tener un comienzo definido y un fin definido "predictible" es el rasgo propio de la fabricación. La acción, aunque puede tener un definido principio, nunca tiene un fin con tales características.

Justamente, que el hombre sea capaz de acción significa que puede esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Actuar es tomar una iniciativa, comenzar, poner algo en movimiento. Ahora bien, para que la actividad ligada a la acción se realice es absolutamente necesario que el hombre esté en contacto con otros hombres, es decir, que se coloque puramente en la esfera pública donde se relacione con los demás. “Debido a su inherente tendencia a descubrir al agente junto con el acto, la acción necesita para su aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública” [Arendt; 2013 P. 204].

De manera análoga, Hannah toma al lenguaje como equivalente a la acción. Es decir, allí donde el hombre actúe, habrá un discurso que lo acompañe y permita comunicarse con otros hombres, al mismo tiempo que lo distingue de todos los demás. Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quienes son, revelan su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano. En el acto mismo el agente se revela de tal forma que adquiere unicidad, particularidad. Sus impredecibles movimientos lo distinguirán como tal y podrá entenderse con los demás mediante el diálogo.

Lo necesario y lo artificial

Como bien marcábamos en el apartado anterior una de las diferencias manifiestas que se da entre el *homo faber* y el *animal laborans* es que este último actúa por la necesidad de su propia vida, para sustentarla y preservarla en el ser, mientras que el primero se encarga de fabricar una determinada cantidad de cosas que conforma el artificio del mundo humano. En este doble rol se genera una dialéctica que se va a ir manifestando a lo largo de todo el ciclo vital, en donde la propia necesidad del ser humano de laborar para cuidar su propia vida va a ir generando la creación de diferentes útiles y cosas que van a propiciar la posibilidad de trabajar más fácilmente, con lo cual a medida que vaya transcurriendo el tiempo serán cada vez más necesarios hasta llegar a un punto de generar una falsa ilusión de necesidad cuando en realidad la contingencia es la que opera allí, condicionando al mismo tiempo a todos los hombres que estarán atados al hecho de aparecer en un mundo dado bajo estas relaciones. Pero…vayamos de a poco.

La labor, como decíamos recién, se basa en el trabajo de las propias manos del hombre, utilizadas, claro está, para poder subsistir. Ahora bien, según Hannah en el mundo moderno se ha logrado llegar a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que al *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública: “Su resultado es lo que

llamamos con eufemismo cultura de masas y su enraizado problema es un infortunio universal que se debe, por un lado, al perturbado equilibrio entre labor y consumo y, por otro, a las persistentes exigencias del *animal laborans* para alcanzar una felicidad que sólo puede lograrse cuando los procesos de agotamiento y regeneración de la vida, del dolor y liberación de él, encuentren un perfecto equilibrio." [Arendt; 2013 P. 140].

Por su parte, para realizar determinadas labores, el hombre siempre ha contado con la aplicabilidad de utensilios e instrumentos. A través del transcurrir de la historia, la fabricación de los mismos se incrementó de tal manera que comenzó a pertenecer al proceso de fabricación del *homo faber*. El nacimiento de un mundo de cosas hechas por el hombre es contemporáneo al desarrollo de la utilización de dichos instrumentos, y las mejoras proporcionadas por los mecanismos de fabricación permitieron, a su vez, generar mayor producción de cosas. El hombre pasó a estar condicionado tanto por los instrumentos como por las máquinas que él mismo diseñó. "La revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado de que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos." [Arendt; 2013 P. 133] A diferencia de lo producido por el propio cuerpo, como lo es en el caso de la labor, el trabajo de nuestras manos conforma aquello realizado por el *homo faber*, fabricador del mundo que cuenta con los ideales de permanencia, estabilidad y carácter durable.

Los objetos así realizados tendrán un uso y un fin predeterminados, lo cual va a generar su carácter duradero dentro del mundo. Dicho carácter da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y las usan. "Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla, la misma mesa." [Arendt; 2013 P.158]

Acá se puede ver el giro dialéctico que está marcando la autora, en donde distintas cosas de carácter contingente comienzan a alcanzar cierta identidad objetiva, produciéndose así una suerte de fetichismo, en donde el valor que ocupa cada cosa realizada por el hombre se naturaliza. El artificio humano ha comenzado a ganar el partido frente a las necesidades reales de los hombres. Comienza a generarse una fuerte e inexorable mirada hacia lo superficial, ampliando más la brecha de la desigualdad entre aquellos que pueden consumir cualquier cosa de los que solo pueden satisfacer sus necesidades primarias. *El homo faber* se ha impuesto como señor y dueño, ya que

comprende toda la naturaleza y es quien maneja sus actos, mientras que el *animal laborans* tiene que manejarse a merced de la necesidad de su propia vida.

Conclusión: La Condición humana

En relación a lo mencionado surge la dicotomía entre si los hombres son poseedores de una esencia humana que los condicione desde su nacimiento. Ya desde el comienzo de la obra, se plantea este debate.

Van a ser la acción y el discurso las marcas distintivas que tiene el ser humano. Al actuar y generar este mecanismo en donde algo se pone en movimiento, el hombre realiza la actividad más propia de él. Allí se afirma como tal y puede marcar su identidad distinguiéndose de otros hombres. Pero dicha actividad no es sinónimo a tener una esencia propia, ya que es indescifrable. Por su parte, a través del discurso los hombres pueden materializar dichas acciones comunicándose entre sí, poniendo lo "nuevo que aparece" bajo palabras, permitiendo que perdure en el tiempo a través de la memoria e premeditando distintas acciones que ya han ocurrido para repetirlas o para no realizarlas.

Aquí podemos ver el tinte existencialista de Hannah, considerando que "…la esencia humana nace cuando la vida parte, no dejando tras de sí más que una historia (…) sólo el hombre que no sobrevive a su acto supremo es el dueño de su identidad." [Arendt; 2013 P. 216] Por tanto, podemos notar que para Hannah el concepto de esencia queda relegada al hecho de que el hombre es capaz de accionar, capaz de ponerse en movimiento constantemente y producir siempre algo nuevo. Solamente lo podemos captar tal cual es una vez que ya no pueda realizar ninguna otra acción. Por tanto, si hay algo que caracteriza a los hombres desde su primera aparición es este: Su carácter indescifrable.

La crítica decolonial al sujeto moderno cartesiano

Nahir Fernández
Universidad Nacional de Mar del Plata

La subjetividad en la modernidad

Podemos afirmar que hay un consenso respecto a que la subjetividad es un rasgo particular de la modernidad. Sin embargo debemos tener en cuenta que incluso en pensadores muy anteriores en el tiempo, como por ejemplo San Agustín, podemos encontrar elaboraciones en torno al sujeto. Por eso nos parece interesante llamar la atención respecto de este tema, ya que si bien lo tomamos como un supuesto, puede no obstante ser cuestionado. Pero aquí no nos ocuparemos en detalle de esta cuestión, sino que tan sólo la dejamos planteada, con el afán de remarcar que la delimitación de "rasgos" pertenecientes a los distintos períodos de la historia de la filosofía, es tan sólo una simplificación de un cúmulo complejo de factores.

Consideramos entonces que la particularidad que la subjetividad adquiere en la Modernidad, es que se la ubica como punto de partida epistemológico. Y aquí no podemos más que hacer referencia al pensamiento de René Descartes, donde la novedad es que el sujeto pasa a ser considerado la base del conocimiento. Esto porque el conocimiento empieza a pensarse de otro modo. Más precisamente fue su aplicación práctica la que posibilitó el desarrollo científico, en lo que se ha dado en llamar la Revolución Científica del siglo XVII.

Manifestando su pretensión de recomponer el edificio del conocimiento sobre bases firmes, Descartes pone en marcha un plan radical: dudar de todo, tanto de sus conocimientos previos como de su propia existencia, con la hipótesis del genio maligno. Este es el paso previo que lo llevará a encontrar un parámetro en el *cogito*, el cual será la certeza operante como fundamento para el conocimiento. Citamos sus palabras para esclarecer este proceso:

> Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo,

como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. (Descartes, 2006:66)

El *cogito* es entonces una intuición intelectual, y por tanto se lo conoce de modo inmediato. El conocimiento intuitivo es claro y distinto al espíritu, que lo capta con una facultad innata o *luz natural*.

Adentrándonos un poco más en el modo de entender al conocimiento desarrollado por Descartes, advertimos dos cuestiones que a su vez se hallan fuertemente interrelacionadas. La primera tiene que ver con el dualismo ontológico entre sustancia pensante y sustancia extensa, lo que permite la comprensión del conocimiento como una relación entre sujeto y objeto. Esto conlleva la escisión entre alma (mente) y cuerpo, cuyos ámbitos permanecen separados. La segunda cuestión que mencionábamos, y que se desprende de la primera, es una marcada jerarquización entre los ámbitos de acción que pertenecen a cada uno, es decir a la mente y al cuerpo. Nuevamente en el Discurso del Método, leemos:

> (...) de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es. (Descartes, 2006:66)

Al establecer que el mundo y el sujeto pensante son dos sustancias separadas, se abre un abismo que luego resulta difícil (sino imposible) de sortear. Una de las consecuencias que se advierten es que la sustancia pensante es superior con respecto al cuerpo. Sin dudas que esto no es algo que introduce Descartes, ya que podemos advertirlo también en la filosofía griega y parte de la época medieval. Pero lo que nos interesa dejar en claro es que ese abismo se replica en el mismo ser humano, donde el cuerpo es algo inferior, algo que debe ser dominado cuando no dejado de lado para conocer. Del mismo modo se presentará una jerarquía valorativa entre quienes se dedican al trabajo intelectual y quienes trabajan con su cuerpo y/o con la naturaleza.

Del *ego cogito* al *ego conquiro*: modernidad/colonialidad

Ahora bien: desde distintas vertientes de la filosofía contemporánea se han criticado numerosos aspectos de esta centralidad del sujeto que caracteriza a la época moderna. Pensemos por ejemplo en Martin Heidegger, tan sólo por nombrar a alguno. No obstante, lo que nos interesa aquí es rescatar los aportes de la teoría decolonial que también realizó y realiza fuertes críticas a estas nociones cartesianas desde su perspectiva particular. Esta perspectiva es ni más ni menos que una epistemología del Sur (Cfr. De Sousa Santos, 2005).

La teoría descolonial (o decolonial) tiene su origen en el Programa modernidad/colonialidad desarrollado a finales del siglo XX y comienzos del XXI, donde un grupo de intelectuales y activistas de orígenes latinoamericanos y caribeños buscaban definir y problematizar los orígenes y perpetuación de la dominación europea sobre los pueblos de América. La apuesta principal de este grupo multidisciplinar está en intentar desprenderse de la matriz eurocéntrica de pensamiento, que se instala como correlato legitimador de la usurpación territorial. De lo que se trata es de cambiar el foco, el punto de partida epistemológico.

Con respecto al nombre de esta teoría, hay una distinción entre "decolonial" y "descolonial": el primero de estos modos de escritura refuerza un posicionamiento desde el que se pretende transgredir e incidir, y no sólo deshacer o revertir la colonialidad (Walsh, 2009:14-15). Se propone entonces una visibilización y construcción alternativa, un "punto de vista otro". No obstante, se aceptan las dos anotaciones.

Algunos de los antecedentes de la perspectiva decolonial se encuentran en la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación y los estudios poscoloniales. Respecto de estos últimos, se distancian en dos cuestiones. La primera de ellas tiene que ver con pensar la colonialidad en América Latina y no sólo en el mundo Afro-Asiático. La segunda está referida al tema de la conquista de América en el siglo XV/XVI, que pasa a ser crucial y les permite enunciar que la Modernidad comenzó allí y no en el siglo XVIII.

En su análisis manifiestan que hay una relación intrínseca entre Modernidad y colonialidad, siendo este último el concepto central en sus elaboraciones. Lo que pretenden mostrar es que "la colonialidad es el «lado oscuro» de la modernidad" (Restrepo y Rojas, 2010:17). Los/as autores/as de la mencionada corriente plantean que en Latinoamérica hay una colonización simbólica producto de una colonización política y territorial. Es decir, una colonialidad del poder que, sirviéndose de una colonialidad del saber, permitió una colonialidad del ser.

Ahora analizaremos más en detalle la relación entre la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Según esta perspectiva, la dominación colonial se basa en una jerarquización ontológica, que a la vez está posibilitada por un dominio del saber. Es decir, se trata de la imposición de un determinado modo de conocimiento que es presentado como neutral, objetivo y universal, cuando en realidad responde a una geopolítica precisa. A esto lo llama Santiago Castro Gómez la "*hybris* del punto cero" (Castro-Gómez, 2005). Vemos entonces que:

> La crítica al eurocentrismo desde la inflexión decolonial pasa por reconocer que todo conocimiento es un conocimiento situado histórica,

> corporal y geopolíticamente. La pretensión eurocéntrica de un conocimiento sin sujeto, sin historia, sin relaciones de poder, un conocimiento desde ningún lugar, como 'la mirada de dios', descorporalizado y deslocalizado, es profundamente cuestionada. (Restrepo y Rojas, 2010:20)

Situar el conocimiento implica entonces reconocer el marcado eurocentrismo que reviste la racionalidad moderna, la cual sin embargo es presentada como universal y neutral. Tal eurocentrismo conlleva a su vez la colonialidad que se desprendió del proceso de conquista: el *ego* europeo moderno vuelca sus raíces en la diferencia colonial. Por ello, en la perspectiva decolonial encontramos la afirmación de que el *ego cogito* cartesiano es también un *ego conquiro:* la racionalidad moderna es una racionalidad colonial, y esto no es contingente sino estructural.

Esto tiene que ver con la distinción entre primera y segunda modernidad que establece Enrique Dussel (1992): la primera etapa (que como mencionamos se extendería entre los siglos XV y XVII) está signada por la colonización territorial en tanto proceso militar. La segunda, es lo que se conoce como Ilustración, pero que depende de esa primera etapa. La relación entre la colonialidad del ser y del saber, queda entonces a la vista: "La primera 'experiencia' moderna fue de la superioridad cuasi-divina del 'Yo' europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un 'Yo' violento-militar que 'codicia', que anhela riqueza, poder, gloria" (Dussel, 1992). La violencia del colonialismo, es comprendida entonces no como un desvío de la racionalidad y civilidad modernas, sino como su otra cara.

El *ego conquiro* antecede entonces al *ego cogito*, y ambos "conforman un binomio de inconfundible génesis eurocentrada, el que configura los cimientos del sujeto moderno" (Borsani, p. 9). A partir del dualismo ontológico promovido por Descartes, se posibilitaba la instrumentalización tanto de la naturaleza como del cuerpo humano. Aquí vimos la justificación epistemológica y ontológica de ella: "Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)" (Maldonado-Torres, 2007:144).

Conclusión

Para finalizar, concluimos que la perspectiva decolonial nos permite pensar de otra manera la génesis de la modernidad, a la vez que apreciar los efectos que tuvo y tiene en las distintas partes del mundo. A nuestro modo de ver, esto no implica desechar la Modernidad, sino comprenderla en toda su complejidad, poder apreciar todas sus aristas, incluso las más crudas. Resta entonces pensar si la diferencia

colonial continúa vigente, es decir, si aun hoy en el siglo XXI consideramos que hay seres humanos que son inferiores “por naturaleza”, que tendrían un status ontológico inferior, y con qué argumentos filosóficos es esto justificado.

Bibliografía

Borsani, María Eugenia. (2010) *Razón y conquista: reflexiones decoloniales en torno a pasados límites.* En Actas IV Jornadas Historia de la Patagonia. Universidad Nacional de La Pampa.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

De Sousa Santos, Boaventura. (2009) *Una epistemología del Sur*. México: Ediciones Siglo XXI y CLACSO.

Descartes, René (2006) *Discurso del Método* y *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe.

Dussel, Enrique. (2008*) Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*. En Revista Tabula Rasa, nº 9 julio-diciembre 2008. Bogotá, Colombia. Págs. 153-197.

Dussel, Enrique. (2000) *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, Enrique. (1992) *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.

Hessen, Johannes. (1970) *Teoría del Conocimiento*. Buenos Aires: Losada.

Lander, Edgardo (ed.). (2000) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Lepe Carrión, Patricio. (2014) *Apuntes sobre la objetivación del 'cuerpo' como 'naturaleza': del ego conquiro al ego cogito*. En Revista Nómadas, nº 42. Universidad Complutense de Madrid.

Maldonado-Torres, Nelson (2007) *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) *El giro decolonial.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. (2010) *Inflexión decolonial*. Cauca: Universidad de Cauca.

Sanz Santa Cruz, Víctor. (2005) *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía moderna*. Navarra: EUNSA.

Walsh, Catherine (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época.* Quito: Universidad Andina Simón Bolivar, Ediciones Abya-Yala.

Abolicionismo práctico pre-bélico en los Estados Unidos. Algunas reflexiones sobre la prensa negra en el siglo XIX

María Cecilia Ferraro
I.E.S.L.V. "J.R. Fernández"
E.N.S.L.V. "S.E.B. de Spangenberg"

Dos décadas antes de que un conjunto de estados norteamericanos procediera a la secesión, un tema preocupaba al Congreso más que ningún otro. En 1839, un periódico de Washington había citado a un joven esclavo que deseaba escapar en "un tren subterráneo que lo llevara hasta Boston" (Pettit, 1879:35). Años después, el 28 de septiembre de 1842, el periódico abolicionista *Tocsin of Liberty* ("Alarma de Libertad") de Albany informaba que 26 esclavos fugitivos habían atravesado la ciudad en "un ferrocarril subterráneo". En los años ´50 la tensión entre los estados del Norte y los del Sur iba *in crescendo*. Qué mejor para evaluar el impacto de este Ferrocarril Subterráneo liberador que tomar nota de la respuesta del enemigo: el 14 de mayo de 1853, el periódico esclavista *Raleigh Daily Register,* de Carolina del Norte, definiría el *Ferrocarril Subterráneo* como "una asociación de abolicionistas cuyo negocio principal es robar, seducir o engañar a los esclavos de las plantaciones sureñas para quitárselos a un amo providente e indulgente, y llevárselos a un país frío, extraño e incompatible y ahí abandonarlo a su suerte, muriéndose de inanición y de frío, pero en libertad gloriosa". En cambio, con mayor objetividad, el 7 de septiembre de 1853, el *NY Times* observaría que el término se había "generalizado para describir las acciones organizadas entre varios sectores del país para ayudar a los fugitivos de la esclavitud".

Desafortunadamente para los que dependían de los esclavos, la expansión del mercado implicaría la "tecnologización" en los métodos de los esclavos fugitivos, quienes muchas veces serían asistidos por agentes abolicionistas de sociedades tales como los distintos Comités de Vigilancia, la Sociedad de Manumisión y la Sociedad Anti-Esclavista, entre varias otras. Si bien el *Ferrocarril subterráneo* no era más que una serie de grupos locales interraciales con fragmentaciones ideológicas destinados a la "asistencia al fugitivo", los sureños se imaginaban un complejo sistema de túneles, códigos secretos y rutas con estaciones bien definidas utilizados por una red conspirativa que operaba en la

clandestinidad. A pesar de que los agentes abolicionistas no superarían el 15% de la población del Norte, en el imaginario sureño las cifras parecían mucho mayores de lo que en realidad eran –teñidas por un profundo miedo a que su economía se derrumbara inminentemente. Siendo los estados que lindan con los libres los más propensos a perder el control sobre sus afro-descendientes gracias a esta "red de ladrones", la pesadilla sureña era que dejara de ser rentable el mercado interno de esclavizados –en aquel momento el segundo activo más valioso después de la tierra misma.

En la víspera de la Guerra Civil norteamericana existían no menos que 38 periódicos en la prensa negra, que eran distribuidos nacional e incluso internacionalmente y eran instrumentales, tanto en la formación de la identidad negra, como en la defensa de los derechos fundamentales de los afro-descendientes, sentando las bases de la acción radical negra de las siguientes generaciones (Peeples, 2008:76)[1] . Cuatro eran básicamente las vías de este medio para el logro de la agencia política de quienes se encontraban excluidos del proceso democrático: el apoyo retórico y material al voto de los negros; la promoción de la elevación moral y material; la creación de una identidad negra común nacional e histórica; y la promoción de la protesta pública.

En cuanto a la primera vía, el apoyo retórico y material al voto de los negros, debemos considerar que entre los suscriptores de la prensa negra se encontraban unos cuantos votantes blancos y que la influencia de los editoriales y artículos sobre la opinión pública blanca no era despreciable: en 1840, un suscriptor de *TheColored American* le pedía al periódico que cumpliera con su deber de definir por quién debían votar ellos[2]. Dos años antes, el mismo periódico transcribía un pasaje de un diario *Whig* atribuyendo la derrota de su candidato político en Ohio al voto abolicionista[3]. Quizás uno de los factores más importantes de la prensa negra era su capacidad de representar políticamente a quienes no estaban a través del voto.

En cuanto a la promoción de la elevación moral y material, algunos autores han sostenido que los afro-descendientes sentían la necesidad de comprobar su dignidad en el marco de los valores blancos. Sin embargo, podría pensarse que esta promoción de valores por parte de los líderes de la prensa negra no se trataba de otra cosa que la perfectibilidad del hombre que caracterizaba la identidad americana, tal como señalaba Tocqueville (Peeples, 2008:187). Por lo tanto, no se trataría de un intento por asimilarse a

[1]Bryan, C. R. (1969). "Negro Journalism in América before Emancipation". *Journalism Monographs* 12. Septiembre. En Peeples, M. (2008) "Creating Political Authority".*Journalism History*.
[2]Duffin, J.D. "For Whom Shall We Vote?" *The Colored American*. 3 de octubre de 1840.
[3]"Abolition Influence". *The Colored American*. 2 de octubre, 1841.

la sociedad blanca sino, por el contrario, de afirmarsu identidad como verdaderos estadounidenses. El progreso material llevaría así a ejercer su derecho al voto como ciudadanos, dado que éste dependía de la capacidad de pago del impuesto electoral. Por lo tanto, la promoción del progreso material equivalía a la lucha por la expansión del voto (2008:81). El 2 de noviembre de 1840, *The North Star* incluso sugería que los negros eran más representativos de los valores democráticos que los blancos, quienes no demostraban con acciones que todos los hombres fueron creados iguales[4].

La creación de una identidad negra común apelaba a las antiguas civilizaciones de África, especialmente la de Egipto, cuna de cultura para los griegos y los romanos, y por lo tanto respetada por el mundo occidental[5]. Esta suerte de política de identidad negra refutaba la creencia de que no existía una historia africano-estadounidense digna de recordar. En ese sentido, mediante la apelación a una identidad común, la prensa negra fue un instrumento de unificación y cohesión para la movilización política en el período pre-bélico que atravesaba edad, género, clase y ubicación geográfica (Peeples, 2008:83).

En cuanto a la promoción de la protesta pública, recordemos que los dueños, periodistas y editores de la prensa negra eran los líderes de la población negra auto-emancipada del Norte, y entre ellos se encontraban los miembros prominentes de las organizaciones abolicionistas, ministros, oradores y autores de literatura anti-esclavista (Peeples, 2008:79). Es por ello que la prensa era utilizada como instrumento de exhortación a la acción individual y grupal, a veces publicando convocatorias a reuniones públicas y convenciones, y luego las minutas de esas asambleas para quienes no habían podido asistir[6]. Los líderes de la prensa negra entendían que la unión hace a la fuerza y por eso apoyaban la movilización colectiva de los estadounidenses negros. Un ejemplo de ello es el boicot a los productos del trabajo esclavo, junto con la difusión de artículos alternativos. El 5 de septiembre de 1850, *The North Star* exhortaba a alentar a los trabajadores libres de los campos en el Sur y a rechazar los productos del sudor y de la explotación para ejercer alguna influencia moral sobre los dueños de esclavos y a la vez ganar el apoyo de los ciudadanos blancos más pobres a la causa de la libertad humana[7].

---

[4]Brooklyn, L.I. "Away With the $250 Suffrage – Equal Rights and Nothing Less". *The North Star*. 2 de noviembre de 1849.
[5]*The Colored American*. 18 de marzo de 1837; "Glances at our condition No. 1: our Literature". *Frederick Douglass' Paper*. 23 de septiembre de 1853.
[6]*The Colored American*, 22 de agosto de 1840; *The North Star*, 3 de abril de 1851 y "Abolition Uproar in Syracuse," *Frederick Douglass' Paper*, 5 de octubre de 1852.
[7]"Free Produce Store". *The North Star*.30 de junio de 1848; "Free Labor Goods". *Frederick Douglass' Paper*.26 de junio de 1851; y "Free Labor Goods". *Frederick Douglass'Paper*. 20 de Agosto de 1852.

A partir de 1850, la utilización de la prensa negra para la protesta pública *iría in crescendo*. Tras la *Ley del esclavo fugitivo* –acuerdo por el cual el Norte, a cambio de la condición de estado libre para California, accedió a extraditar a los afro-descendientes presuntamente fugitivos– muchos agentes abolicionistas comenzarían a actuar en forma extralegal tanto colectiva como individualmente. Las formas de cooperación entre los negros incluirían la destrucción de los anuncios para los cazadores de esclavos fugitivos, protestas pasivas y no-pasivas frente a cárceles y juzgados, declaraciones falsas, el brindar refugio, e incluso la recaudación de fondos para comprar la libertad de los fugitivos. Algunos agentes prefirieron la acción radical, como es el legendario caso de los que colaboraron en el rescate de Shadrak Minkins en 1852, apresado en una cárcel de Boston. Los activistas, liderados por el ex-esclavo Lewis Hayden, irrumpieron y mataron a los guardias para luego desafiar a los magistrados federales a buscar a Shadrak, haciéndoles saber que los estaría esperando en la puerta un arsenal de dinamita –aunque eso nunca ocurrirá porque Shadrak será inmediatamente trasladado en el *Ferrocarril Subterráneo* a Concord, Massachusetts.

En estos casos, sin temor a las consecuencias legales, los agentes abolicionistas del llamado *Ferrocarril Subterráneo* publicaban orgullosos sus hazañas, utilizando la prensa como instrumento de cohesión entre los distintos colaboradores y de captación de nuevos contactos. Entre los diversos artículos se encontraban sugerencias de mayor prudencia a los activistas, dado que se temía que la vociferación de las exitosas tácticas revelara los métodos secretos a los cazadores de esclavos.

Contrariamente a lo esperado, el alardeo de los logros de las distintas organizaciones incrementó el impacto sobre los estados esclavistas.Una prueba de ello es la fuerza que adquirió la defensa de la esclavitud ante la publicación de estas acciones radicales, sumadas a las narrativas de esclavos, los sureños solían redoblar la apuesta con ensayos en defensa de la esclavitud. La tensión escala en forma tal que culmina en la secesión. Es llamativo que los primeros en tomar este rumbo, el bajo Sur, son los estados menos afectados en cuanto al número de fugitivos (Foner, 2015:131). Además, el párrafo más largo de la Declaración de las causas inmediatas de secesión se le dedica, no al problema territorial del oeste, que ha dominado el debate político nacional en los últimos años, sino a la obstrucción en la entrega de fugitivos determinada por la ley de 1850. La constitución de la Confederación, además, aunque se aplique únicamente a estados esclavistas, transcribe palabra por palabra la cláusula del esclavo fugitivo, sólo que esta vez explícitamente se refiere a “esclavos” y ya no a “personas tomadas en servicio o

labor", para no dejar margen de interpretación legal para con los agentes del *Ferrocarril subterráneo*. Sin embargo, nada expresa más el agravio sentido ante la acción de la red clandestina que el rechazo por parte de los secesionistas de cualquier propuesta conciliadora del Norte relacionada al cumplimiento de la *Ley del esclavo fugitivo*, incluidos casi 60 proyectos presentados ante el Congreso, entre los cuales se propone desde la compensación de dueños de esclavos hasta la anulación del juicio por jurado para los fugitivos acusados. Detrás de algunas de estas propuestas se encontraban ciertos neoyorkinos prominentes que no deseaban perder sus lazos económicos con el Sur, y algunos incluso llegaron a proponer que su ciudad se uniera a la Confederación. Pero los secesionistas admitieron que el problema era la hostilidad del Norte hacia las instituciones sureñas, lo que no podía modificarse con ninguna legislación. Es la existencia misma de una red clandestina, más que el número preciso de esclavos fugitivos, lo que preocupaba a los secesionistas. Podemos observar allí el rol crucial de la construcción magnificada del *Ferrocarril Subterráneo*, producto de la vociferación de la prensa negra, en el desencadenamiento de la Guerra Civil.

Referencias

Foner, E. (2015). *Gateway to Freedom: The Hidden History of the Underground Railroad.* New York: W.W. Norton & Co.

Peeples, M. (2008). “Creating Political Authority: The Role of the Antebellum Black Press in the Political Mobilization and Empowerment of African Americans”.*Journalism History*, *34*(2), 76.

Pettit, E. M. (1879) *Sketches in the History of the Underground Railroad*. NY: Fredonia.

Tocqueville, A. (1956). *Democracy in America.* NY: New American Library.

Resignificaciones, disputas y transformaciones en torno a los sentidos y las prácticas del consultorio de Diversidad del Hospital Alexander Fleming

María Silvina Flamingo
Universidad Nacional de San Martín

Introducción

El Consultorio de Diversidad del Hospital Alexander Fleming es un espacio para la atención de la salud dedicado específicamente a l@s disidentes sexuales. En el mismo, se producen resignificaciones, disputas, transformaciones y definiciones acerca de cuáles son los objetivos de dicho espacio, hechos que pueden ser estudiados desde la disciplina antropológica, a partir de la observación de las prácticas que tienen lugar en el mismo y de los sentidos que l@s actores le atribuyen.

El abordaje de dichas prácticas y sentidos no ha sido un tema trabajado en los estudios precedentes sobre salud y disidencia sexual, y considero que entender estos hechos puede abrir un nuevo campo de estudio en relación al sistema de salud.

Disidencia sexual, políticas públicas y patologización de las identidades trans

Dentro de la bibliografía consultada, podemos encontrar trabajos que hacen hincapié en el rol del Estado, en tanto garante de las políticas públicas, cuestionando las terapias de hormonización como una forma de normatizar cuerpos y sexualidades disidentes (Vendrell Ferré, 2012) y otros que consideran que éstas ayudan a l@s actores a obtener el cuerpo y la identidad que desean (Figueroa, Ochoa, 2015; García Becerra, 2009).

Otr@s, en cambio, optan por dar cuenta de las estrategias utilizadas por l@s actores LGTBIQ, las tensiones, las negociaciones y los acuerdos a los que deben llegar ést@s y las instituciones estatales (Jaime, 2013; Promsex, 2011), y hay también trabajos que refieren a la transversalidad entre género y otras variables (Jaime, 2013). “La inclusión/exclusión debe ser analizada como algo que ocurre dentro de procesos materiales de significación, donde la raza, la clase y la sexualidad colocan a cada persona en determinadas posibilidades de acceder al goce de su demanda (…) Las relaciones redistributivas mediante la discriminación y la exclusión generan pobreza basada en la heteronormatividad.” (2013: 18-19).

Vendrell Ferré (2012) argumenta que “El Estado, por medio de todo su aparato médico-legal y administrativo, se va a convertir en 'garante' de una intervención médica, del carácter que sea sí se encuentra frente a un fenómeno catalogado como patológico.” (2012: 128).

Figueroa y Ochoa (2015) explican que el Estado puede intervenir para generar posibilidades. “El acceso a la salud pública de la comunidad LGTBI siempre ha estado lleno de obstáculos; la discriminación implícita y explicita y la falta de compresión de las necesidades específicas por parte de los profesionales de la salud y las instituciones prestadoras de servicios en salud, han distanciado a estas poblaciones de los servicios de salud pública y gratuita” (2015: 2).

Dichas investigadoras señalan que sí bien el Consultorio es un espacio al que las mujeres trans asisten para acceder a la terapia de hormonización, “hay otras actividades como el testeo de VIH/SIDA y los picnic de la diversidad y el mismo encuentro con sus pares convocan a participar del espacio” (2015: 4).

El antropólogo colombiano Andrés García Becerra considera que “las hormonas, las siliconas, los tacones que usamos —pese a que reproducen estereotipos de lo femenino— pueden convertirse en elementos de rebeldía y liberación” (2009: 121).

Este autor señala el carácter normalizador que tendrían las terapias de hormonización, la psiquiatría y otros dispositivos encargados de disciplinar los cuerpos.

> Dobles productores de un cuerpo nuevo y de sus definiciones, de los límites de su alteridad, los médicos definen la transexualidad y a su vez las transexuales encarnan tal definición (…) El discurso médico se convierte en una voz autorizada, que habla de los pacientes y estos, por lo general, hablan con esa misma voz en un círculo que reafirma y relegitima la autoridad de la institucionalidad científica. ¡Ni travestis, ni locas, ni afeminadas, ni gays; sufrimos de “disforia de género” o de un “trastorno de identidad de género”!, afirman algunas (…) la relación de las transexuales con el sistema médico es ambigua. Este ofrece promesas de liberación, que a su vez son cadenas de dominación. Nos promete el cuerpo que deseamos, la materialización de la hembra que llevamos dentro, luego de tanto sufrimiento, frustración e incomodidad, pero debemos encajar en sus parámetros clínicos binarios y eliminar cualquier manifestación de ambigüedad (2009: 137-138).

Martín Jaime (2013) da cuenta de la situación de las personas TLGBI en cuatro países andinos -Ecuador, Bolivia, Colombia y Perú-. Se trata de un estudio basado en la lectura y recolección de datos provenientes de documentos públicos y de organizaciones TLGBI.

> En términos generales, toda la normativa y su respectiva implementación están basadas en concebir a las personas TLGBI en sujetos de control, no tan lejana a la visión de anormalidad instalada desde el mismo discurso médico y salubrista, el cual ha ido cambiando (…) esta realidad en torno a la posibilidad de ejercer el derecho a la salud

> tiene consecuencias muy graves en la calidad de vida de las personas TLGBI, en particular configura una de las causas estructurales de su vulnerabilidad y pobreza (Jaime, 2013: 12)

Este estudio da cuenta de cómo las políticas de salud de personas TLGBI están enfocadas en la salud sexual, invisibilizando otras cuestiones ligadas al colectivo, como la discriminación y la exclusión.

Me interesa hacer hincapié en la agencia de l@s actores, dando cuenta de cómo se producen tensiones y negociaciones entre un@s y otr@s -Estado/sistema de salud y actores TLGBIQ- en donde ambas partes ceden y presionan. Un ejemplo es la utilización del término “amigables” para denominar a lo que luego se dio en llamar “Consultorios de la diversidad” o “Consultorios inclusivos”. L@s actores TLGBI aceptaron esta conceptualización porque fue una forma de ser incluídos dentro del ámbito de la salud. Sin embargo, una vez lograda la instalación de estos consultorios, cuestionaron este término y lograron cambiarlo. Esto es algo a lo que han hecho referencia en varias ocasiones l@s asistentes al Consultorio analizado.

> (…) en Bolivia y Ecuador ha sido posible dicha incorporación (de las y los actores TLGBI a la Constitución, otorgandoles determinados derechos como aquel de no ser discriminados por orientación sexual o identidad de género) debido a la necesidad planteada de una reforma estructural del Estado en donde los diversos movimientos sociales han tenido un claro protagonismo, y un compromiso con agendas subalternizadas (2013: 62)

Podríamos decir que lo descripto por Jaime se corresponde también con la Argentina, donde se han incorporado a divers@s actores y organizaciones al Estado.

La organización peruana Promsex, ha realizado un informe sobre el acceso a la salud de actores trans, gays y lesbianas en tres ciudades del país, en el cual se presentan una serie de datos sobre la atención de la salud de l@s actores TLG, sus demandas y las de l@s efectores de salud. El informe señala la ausencia de una “atención de la salud integral” y da cuenta de la dificultad en el acceso de la población TLG; destaca la visión negativa que la población general de Perú tiene sobre los servicios de salud estatales, debido a la discriminación sufrida por razones de origen social o étnico, visión compartida por l@s actores TLG entrevistad@s para dicho informe. (Promsex, 2011)

Asimismo, se destaca que la exclusión sufrida por l@s actores TLG es causante, en muchos casos, de abandono del hogar, ejercicio del trabajo sexual y contagio de VIH.

Este análisis puede ser aplicado para analizar el Consultorio de Diversidad del Fleming, creado con la intención expresa de fomentar un espacio de sociabilidad entre l@s asistentes, dado que la población LGTBIQ cuenta con un largo historial de discriminación por parte de su círculo familiar. Por ello, en el Consultorio se habla de “salud integral”, lo

cual “incluye la salud psicosocial”, según expresó la psicóloga del espacio.

Algun@s médic@s, “de acuerdo a su formación profesional, tienen una visión más medicalizada de la salud, la cual se centra en la posibilidad de ser eficaces, es decir, examinar a los usuarios y usuarias, dar un buen diagnóstico y un tratamiento adecuado, y otorgar las medicinas gratuitas que el servicio contempla, de modo que el usuario o usuaria sienta que se le está atendiendo eficientemente ” (Promsex, 2011: 27).

Señala, asimismo, que la idea que tienen las y los profesionales de la salud sobre calidad es más amplia y hace hincapié en aspectos ligados a la educación y al bienestar en términos generales.

Y observa que la cuestión generacional influye: según el estudio, las y los más jóvenes son quienes mejor tratan a la población TLG. Y, según señalan por testimonios de actores TLG, ést@s valoran más el respeto en el trato, la no discriminación y la calidez por sobre el acceso a una mejor infraestructura o a medicamentes completos. Incluso, la gran mayoría señaló preferir ser atendidos en establecimientos de salud donde se les garantice estos aspectos, antes que en establecimientos que cuenten con un equipamiento, infraestructura y medicamentos completos, pero que no puedan garantizar el buen trato y la no discriminación.

Esta observación resulta oportuna también en el caso del Consultorio de Diversidad del Hospital Fleming, de acuerdo a las observaciones y testimonios recabados.

En el caso de Argentina, la organización Capicua, que agrupa a actores de la disidencia sexual -sobre todo, población trans- también realizó un informe sobre la realidad de l@s trans en el país con sugerencias para l@s médic@s a la hora de tratarl@s.

> Actualmente (...) movimientos activistas estamos reclamando que se nos identifique a través de la palabra trans. Este término no debe pensarse como sinónimo de 'transexual', expresión que proviene de la medicina, sino que se propone para sacar esta identidad del campo y del discurso médico-psiquiátrico y permitir el cambio en el modo en que se comprende y aborda esta experiencia. En este sentido, trans nombra a todas aquellas personas que viven en un género diferente al 'sexo' asignado al nacer o eligen el tránsito, negándose a habitar un sólo género, independientemente que se hayan producido intervenciones corporales (Capicua, 2014: 20)

A continuación, presentaré la inauguración del mural en la puerta del Consultorio de Diversidad del Hospital Fleming, y daré cuenta de por qué la descripción del este hecho nos permite adentrarnos en un mundo donde los consensos, las disputas, las rupturas y las continuidades forman parte de un entramado complejo y no delimitado a definiciones sustancialistas.

Una celebración y sus sentidos: la inauguración del mural

Durante mis primeras visitas al Consultorio de Diversidad del Hospital Alexander Fleming, los escenarios privilegiados de observación estuvieron constituidos por eventos y reuniones grupales, durante los cuales podía registrar los sentidos que l@s actores le daban al espacio del cual formaban parte. Estos eran médic@s generalistas, psicóloga, trabajadora social, referentes municipales, director del hospital, asistentes y referentes de organizaciones LGTBIQ.

Aquí me propongo dar cuenta de cómo la inauguración del mural en la puerta del Consultorio de Diversidad constituye un acontecimiento que permite observar quiénes son dich@s actores, cómo es el entramado de relaciones que se establecen entre ést@s y cuáles son los discursos que se construyen en torno al espacio.

El viernes 26 de junio de 2015, se llevó a cabo el acto para inaugurar el mural pintado en la puerta del Consultorio de Diversidad. La realización del mismo había llevado jornadas de debate sobre qué hacer.

Se eligió esta jornada para la inauguración del mural en conmemoración del Día internacional del orgullo LGTBIQ, que se celebra a nivel internacional cada 28 de junio, en recuerdo de la revuelta de Stonewall[1].

Según declaraciones de Melina, la psicóloga, la decisión de pintar este mural llevaba un año y, desde el Consultorio, habían recurrido a la Municipalidad de San Martín con la finalidad de obtener los recursos para su realización. La idea era “visibilizar” el espacio.

1

La revuelta de Stonewall tuvo lugar el 28 de junio de 1969 en el bar del mismo nombre, uno de los pocos vinculados al ambiente gay de la época. Un grupo de policías entraron y trataron de arrestar a los asistentes, quienes se resistieron. Es celebrado internacionalmente por marcar un hito en la lucha de los derechos LGTBIQ.

Foto 1: Mural pintado en la puerta del Consultorio de Diversidad con la finalidad de visibilizar el espacio. Foto de Mariela tomada el viernes 26 de junio de 2015.

Abrió la reunión el Director de Atención Primaria, Leonardo, quien durante el período de realización del trabajo de campo concurría una vez por mes al Consultorio. A su lado, se encontraban Clara (referente de Cultura de la Municipalidad de San Martín y encargada de pintar el mural), Paula (representante de ATTTA San Martín), Melina (psicóloga del espacio), Rosa (trabajadora social y colaboradora ad-honorem) y Ximena (quien trabajaba ad honorem en Reducción de daños en el momento de realización de esta etnografía). Además de las autoridades mencionadas, asistieron amig@s y familiares de l@s asistentes al Consultorio.

Melina tomó la palabra en primer lugar: “Lo importante es que esto fue planificado y consensuado”. (Melina, registro de campo, 26 de junio de 2015)

Tal como se explica en diversos textos (Barrancos, 2014; Mogravejo, 2008; Fernández, 2004) las luchas de la disidencia sexual fueron llevadas a cabo por colectivos que se reivindicaban homosexuales, gays, lesbianas, travestis, trans, LGTBIQ, etc; agruparse

posibilitó su acceso a atención de la salud, al trabajo, la no discriminación por razón de orientación sexual o identidad de género.

Luego de las palabras de Melina, Leonardo presentó al nuevo médico que se haría cargo de la atención del Consultorio. La labor desempeñada por la médica que había trabajado allí hasta ese día, había sido duramente cuestionada por l@s asistentes, dado que llegaba tres horas más tardes del horario estipulado. Ante las quejas reiteradas a Leonardo, él mismo observó su llegada tarde durante una de sus visitas mensuales, lo que motivó la búsqueda de un nuevo médico (Melina, registro de campo, 26 de junio de 2015)

A continuación, Leonardo le pasó el micrófono a Paula.

"El valor del arte mural reside en la capacidad de comunicar, por medio de un espacio público, una imagen que refiera al sentir y al pensar de un grupo humano en un lugar y en un momento determinado de la historia (…) Es por eso que todas las personas que conformamos y somos parte de este espacio decidimos conjuntamente que este mural que estamos presentando hoy, en el marco del día internacional del orgullo LGBTIQ, forme parte de nuestra entrada y pueda visibilizar más este espacio diverso, que es para todas y todos y es una forma más de decir acá estamos." (Paula, registro de campo, 26 de junio de 2015)

El discurso transcripto hacía hincapié en el carácter conjunto de la iniciativa. Me interesa destacar la idea de garantía de los derechos y de la atención integral de la salud.

El concepto de salud integral es definido por la OMS como "el conjunto de factores personales, sociales, económicos y ambientales que determinan el estado de salud de los individuos o poblaciones" (OMS, 1998: 16). Sin embargo, este concepto parece aplicarse especialmente en relación con las poblaciones subalternizadas, como es el caso de las sexualidades disidentes.

Luego llegó el turno de Rosa, quien, al momento del trabajo de campo, trabajaba ad-honorem desde hacía dos años. Rosa contó una breve historia del Consultorio. "El Consultorio es una construcción comunitaria".

Hernán Díaz y Washington Uranga (2011) recomiendan que:

> Sí la voluntad es fomentar la autonomía y el autocontrol de los individuos y los grupos en su salud, la participación comunitaria adquiere un valor notable. Se trata (…) de que los diferentes individuos y grupos que forman parte de una comunidad puedan tomar la palabra para plantear sus necesidades y problemas, y articularse para intervenir en la búsqueda de soluciones. Esto supone un cambio en los roles asignados tradicionalmente a los diferentes actores en materia de salud, en particular en lo referido a las relaciones de poder (2011: 121)

Los autores destacan que la promoción de la salud con voluntad comunitaria puede encontrarse con resistencia por parte de l@s actores que tradicionalmente ostentaron el

poder en materia de salud, como l@s médic@s; sugiere que se produce un replanteo de los objetivos y de las maneras de trabajar al incorporar la voz de aquell@s que solían ser objetos de políticas públicas pero no sujet@s activ@s en el planteamiento y puesta en marcha de las mismas. (Díaz, Uranga, 2011: 122)

El relato de Rosa daba cuenta de la necesidad de la creación del Consultorio basada en cifras de encuestas de ATTTA sobre enfermedades y expectativa de vida de las personas trans. A raíz de esto, la organización se había vinculado con la Municipalidad de San Martín y luego con el Programa Salud, dependiente de Nación. Estas tres instituciones habían hecho el proyecto de creación del Consultorio en conjunto con la finalidad de obtener la financiación del Fondo Mundial de la Lucha contra el Sida, que finalmente obtuvieron (Melina, entrevista, 11 de enero de 2016).

Una de las frases de esta presentación fue: “En el consultorio no sólo recibimos hormonas”, para dar cuenta de una visión de la salud como algo integral y de la necesidad de compromiso.

Luego, Rosa se refirió a las “taconeadas”, recorridas nocturnas que realizan mujeres trans u otr@s actores pertenecientes al colectivo de la disidencia sexual. Esta modalidad de intentar llegar a ést@s a través de pares no sólo se da en este Consultorio, sino que constituye una política del Fondo Mundial de lucha contra el SIDA, organismo internacional que ayuda financieramente a los Estados y organizaciones sociales para que tomen medidas para reducir la incidencia de enfermedades de transmisión sexual.

María era la presidenta de ATTTA y visitaba el Consultorio al menos una vez por mes durante el año en que realicé mi trabajo de campo allí.

“Esta es la primera experiencia en Argentina donde la comunidad trans llega al Consultorio y participa en él (...) Nos apropiamos de un espacio que nos corresponde como ciudadanas, porque la salud es un derecho.” (María, registro de campo, 26 de junio de 2015)

Nuevamente, hizo hincapié en el carácter colectivo del Consultorio. También hizo uso del término “ciudadanas”, lo cual excluiría en su discurso a otras sexualidades no femeninas, y puso de relieve la idea del “derecho”, al cual tienen acceso por ser “ciudadanas”; y como “ciudadanas” deben ser reconocidas por un Estado.

Según Virginia Vargas Valente (2000) “La ciudadanía moderna se sustenta en algunos rasgos comunes, tales como igualdad formal de derechos y obligaciones, la pertenencia a una comunidad política, la garantia de los derechos ciudadanos, vía instituciones ad hoc; la existencia de un espacio público más o menos desarrollado.” (2000: 4) Según dicha autora, la ciudadanía es una construcción cultural nunca acabada, dado que siempre se producen fracturas, retrocesos o nuevas demandas.

En su análisis, sugiere que el acceso a la ciudadanía por parte de las mujeres en diversos países latinoamericanos estuvo dado por su condición de pobreza extrema. “La

organización alrededor dei consumo (precario) potenció la posibilidad de percibirse como merecedoras de dedos niveles de ciudadanía social, en forma colectiva, exigiendo también a los gobiernos reconocimiento colectivo." (Vargas Valente, 2000: 6)

En el caso de las mujeres trans especialmente, y otras sexualidades disidentes, las demandas están atravesadas por la necesidad de acceder a la educación, el empleo y los servicios de salud.

Vargas Valente (2000) distingue la ciudadanía objetiva y subjetiva. La primera refiere a la existencia real de derechos y obligaciones; la segunda tiene que ver con el "grado de conocimiento que las diferentes personas tienen sobre sus derechos, responsabilidades, garantías, sistemas de pertenencia a una comunidad política y actitud frente a ellas, temores, aspiraciones, percepción de ellos como derechos o como favores de los poderes externos." (2000: 6). Es decir, más allá de los derechos establecidos por la ley, existen barreras reales e imaginarias que l@s actores perciben en relación a su ciudadanía, como es el caso de discriminaciones que generan temores y complejos de inferioridad.

Vargas Valente (2000) plantea, asimismo, que los derechos de ciudadanía en América Latina han sido conquistados, otorgados, o surgidos debido a la combinación de ambos. Sin embargo, aclara que pueden existir existir estrategias de conquista y de cooptación al mismo tiempo, pertinente para analizar la relación de las organizaciones LGTBIQ con los Estados y los organismos internacionales.

En su discurso, María reivindicó el rol de las organizaciones en la obtención de derechos ciudadanos para la comunidad trans y reclamó al Estado el acceso real a tales derechos.

Patricia Pérez (2013) hace referencia a cómo divers@s actores sociales lograron acceder a derechos de los cuales, en principio, sólo gozaban los hombres blancos de clase media y media-alta. "(...) la sanción y la adquisición de determinados derechos han sido conquistas de sectores sociales organizados a los efectos de obtener un mayor reconocimiento ciudadano. Los mismos se han ido sucediendo de modo paulatino, en contextos específicos y siempre han dejado espacio para el surgimiento de nuevos reclamos." (2013: 86)

Por otro lado, María señaló que "hay que trabajar entre pares" (dando la idea de una comunidad más o menos cerrada, unida por intereses en común) y agregó: "Este es un espacio de la sociedad civil. Este es el logro de la sociedad civil y del municipio de San Martín".

"Tenemos que ser parte de la agenda; por el derecho a la identidad y a la salud integral (…) No tenemos un servicio de salud inclusivo y necesitamos cambiar esto (…) Necesitamos que el equipo forme parte del municipio de San Martín (…) Es un derecho tener salud. La Argentina es un ejemplo en el mundo en leyes, y también queremos ser un

ejemplo en consultorio inclusivo (…) Tenemos que tener una atención como corresponde porque somos personas. La Ley de Identidad de Género hay que cumplirla" (María, registro de campo, 26 de junio de 2015).

En este caso, pasó a justificar y legitimar el derecho a la atención por el hecho de ser "personas", en lugar de apelar a la categoría de "ciudadanas".

En su discurso, noté un perfil más tendiente a tratar de involucrar al Estado, haciendo hincapié en el espacio como un logro colectivo de la comunidad trans pero con ayuda e involucramiento del Estado.

Pérez (2013) explica que:

> El Estado -en tanto institución que ha marcado al resto de las instituciones en la modernidad- es quien debe garantizar, regular y operativizar desde las instancias políticas que corresponden los intereses de mayor autonomía de los ciudadanos/as. Y debe intervenir a los efectos de disminuir las desigualdades. Sin embargo, es también quien niega la posibilidad de lograr la igualdad o la ampliación de derechos, por omisión o por negación, al no considerar ni valorizar la evidencia de la diversidad. (2013: 94)

Y agrega: "Podría afirmarse que así como el derecho puede ser un elemento de dominación y

subordinación de sujetos "no hombres" también puede conformarse como instrumento capaz de lograr el cambio social tendiente a modificar la presencia persistente de desigualdades." (2013: 99)

Paul B. Preciado (2016) argumenta:

> Tanto en el caso de las personas trans como en el de los cuerpos migrantes, lo que se demanda es refugio biopolítico: ser literalmente sujetado en un sistema de ensamblaje semiótico que da sentido a la vida. La falta de reconocimiento legal y de soporte bio-cultural niega soberanía a los cuerpos trans y migrantes y los sitúa en una posición de alta vulnerabilidad social (...) la densidad ontológico-política de un cuerpo trans o de un cuerpo migrante es menor que la de un ciudadano cuyo género y nacionalidad son reconocidos por las convenciones administrativas de los Estado-nación que habita. En términos de Althusser, podríamos decir que trans y migrantes se encuentran en la paradójica situación de pedir ser interpelados como sujetos por los mismos aparatos ideológicos del Estado que les excluyen. Pediríamos ser reconocidos (y por tanto sometidos) para poder desde ahí inventar formas de sujeción social libre (2016)

A continuación, tomó la palabra el Secretario de Salud.

“Entendemos la salud como un fenómeno colectivo. Este Consultorio viene antes de la ley y es producto de que este municipio se comprometió y por la persistencia de la sociedad civil (…) Hay un actor que no puede no estar, que en muchos municipios no está, que es el Estado. Entendemos la salud como una política que tiene que estar garantizada.” Por último, señaló la necesidad de “apoyarnos mutuamente sociedad civil y Estado” (Secretario de Salud de San Martín, registro de campo, 26 de junio de 2015)

Las palabras del secretario de salud conciben al Consultorio como un logro obtenido a partir de la conjunción entre demandas y un Estado que respondió a las mismas. En términos de Vargas Valente (2000) “se han desarrollado estrategias (…) desde las instituciones público-políticas (…) y estrategias desde las luchas de los grupos, actores, sujetos, que han asumido la urgencia de concreción ciudadana.” (2000: 7)

La última en tomar la palabra fue Melina.

“Estamos muy lejos del ideal”, señaló y cuestionó el término 'consultorio amigable': “Molesta porque, desde el Derecho, todas las personas tienen el mismo derecho (…) La ley se adelanta a las representaciones sociales porque vemos que no se implementa. No sólo nos centramos en la hormonización sino en el acceso a la salud de manera integral”. (Melina, registro de campo, 26 de junio de 2016)

Por último, invitaron a tocar a un grupo de “chicos del barrio” (tal como los presentó Clara)

A las 19 hs. terminó el evento. Rosa y Melina fueron quienes se ocuparon de desarmar y limpiar el lugar.

El evento presentado permite observar varias cuestiones en torno al Consultorio y dar cuenta de las relaciones que se establecen entre actores de la disidencia sexual, organismos nacionales e internacionales. La inauguración del mural es un hecho etnográfico relevante en términos antropológicos, dado que permite abordar nociones de ciudadanía, visibilidad, derechos y roles del Estado. Partiendo de un acontecimiento que funciona como disparador es posible conocer más detalladamente la construcción de este espacio y a l@s actores que intervienen en el.

Por medio de la presente ponencia, he intentado problematizar las ideas que perciben a las instituciones como monolíticas y sin espacio para la discusión, el debate y el cambio. En este sentido, he dado cuenta de cómo en el Consultorio de Diversidad del Hospital Fleming se producen redefiniciones y disputas en torno a los sentidos y las prácticas del mismo.

Bibliografía

Citada:

Figueroa, Liliana y Ochoa, Diana (2015). "Trayectorias de vida y experiencias cotidianas de personas transexuales en Argentina: la encrucijada entre las leyes, la medicina y la cultura." IDAES. Disponible en: http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2015/07/Ponencia-_1_.pdf.

Fernández, Josefina (2004). *Cuerpos desobedientes. : travestismo e identidad de género.* Buenos Aires, Edhasa.

García Becerra, Andrés (2009). "Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-genéro", *Revista Colombiana de Antropología,* Vol. 45, N° 1, pp. 119-146 . Disponible en: http://www.redalyc.org/pdf/1050/105012398005.pdf.

Jaime, Martín (2013). "Diversidad sexual, discriminación y pobreza frente al acceso a la salud pública. Demandas de las comunidades TLGBI en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú". Buenos Aires, CLACSO. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacso-crop/20130829115928/DiversidadSexual.pdf.

Menéndez, Eduardo (1992). "Modelo médico hegemónico. Modelo alternativo subordinado. Modelo de autoatención. Caracteres estructurales", Cuadernos de la casa chata, N° 86, pp. 213-230.

Mogravejo, Norma (2008). "Diversidad sexual. Un concepto problemático", *Perspectiva Trabajo Social*, N° 18, pp. 62-71. Disponible en: http://revistas.unam.mx/index.php/ents/article/viewFile/19577/18571.

Pérez, Patricia (2013). "Ampliación de derechos. Ciudadanía y género en disputa. Los derechos humanos como patrimonio de la humanidad", *Aura. Revista de historia y teoría del arte,* N° 1. Disponible en: http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina38233.pdf.

Preciado, Paul B. (2011). "El manifiesto contrasexual". Barcelona, Anagrama.

Preciado, Paul B. (2016). "Ciudadanía en transición", *El estado mental,* 29 de mayo de 2016 Disponible en: https://elestadomental.com/especiales/cambiar-de-voz/ciudadania-en-transicion.

Szasz, Ivone (2004). "El discurso de las ciencias sociales sobre las sexualidades", en Cáceres, Carlos; Frasca, Timothy; Pecheny, Mario y Terto Júnior, Veriano (editores): *Ciudadanía sexual en América Latina: abriendo el debate.* Lima, Universidad Peruana Cayetano Heredia. Disponible en: http://www.bdigital.unal.edu.co/47321/1/9972790029.pdf.

Toro-Alfonso, José y Varas-Díaz, Nélson (2004). "El desarrollo de redes de apoyo para hombres que tienen sexo con hombres y que viven con VIH/SIDA: Alternativa para la intervención en política pública", en Cáceres, Carlos; Frasca, Timothy; Pecheny, Mario y Terto Júnior, Veriano (editores): *Ciudadanía sexual en América Latina: abriendo el debate.* Lima, Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Vargas Valente, Virginia (2000). “Una reflexión feminista de la ciudadanía”, *Revista Estudos Feministas,* Vol. 8, N° 2. Disponible en: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11934/11200.

Vendrell Ferré, Joan (2012) "Sobre lo trans: aportaciones desde la antropología", *Cuicuilco*. *Escuela Nacional de Antropología e Historia,* Vol. 19, N° 54, pp- 117-138. Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35126359008.

Consultada:

Barrancos, Dora (2014). “Géneros y sexualidades disidentes en la Argentina. De la agenda por los derechos a la legislación positiva”, *Cuadernos Intercambio sobre centroamérica y el caribe,* N° 2, Vol. 11, pp. 17-46. Disponible en: http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/16716/16213.

Benjamin, Harry (1966). “Transvestism, Transsexualism and Homosexuality”. en *The Transsexual Phenomenon.* Nueva York. The Julian Press, Inc. Publishers.

Briggs, Charles (2005). “Perspectivas críticas de salud y hegemonía comunicativa: aperturas progresistas, enlaces letales”, *Revista de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid,* Vol. 14, pp. 101-124. Disponible en: http://www.buenosaires.gob.ar/areas/salud/dircap/mat/matbiblio/briggs.pdf.

Butler, Judith (2005). *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos y materiales del sexo.* Paidós, Buenos Aires.

Butler, Judith (2007 [1990]). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona, Paidos.

De Certeau, Michel (2000 [1996]). *La invención de lo cotidiano*. México, Cultura Libre.

Díaz, Hernán y Uranga, Washington (2011). “Comunicación para la salud en clave cultural y comunitaria”, *Revista de Comunicación y Salud*, Vol. 1, N° 1, pp. 113-124. Disponible en: http://revistadecomunicacionysalud.org/index.php/rcys/article/view/15/10.

Haraway, Donna (1991 [1984]). “Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a fines del siglo XX”, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Disponible en: http://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf.

Foucault, Michel (2008) . *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber.* Buenos Aires, Siglo XXI.

Pecheny, Mario (2008). “Introducción. Investigar sobre sujetos sexuales”, en Pecheny, Mario; Figari, Carlos y Jones, Daniel (comp.): *Todo sexo es político: Estudios sobre sexualidad en Argentina.* Buenos Aires, Libros del Zorzal, pp. 9-19. Disponible en: https://carlosfigari.files.wordpress.com/2011/02/todo-sexo-es-politico-pecheny-figari-jones-eds.pdf.

Rodríguez Madera, Sheilla (2009) “Género Trans. Transitando por las zonas grises”. Colombia, Terranova. Disponible en: http://www.researchgate.net/publication/280050204_Gnero_Trans_Transitando_por_las_zo

nas_grises.
Spivak, Gayatri (1998). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertuis,* Vol. 3, N°6, pp. 1-44. Disponible en: http://www.palabraclave.fahce.unlp.edu.ar/index.php/OT/article/viewFile/OTv03n06t01/3976
Fuentes:
Argentina. Ley N° 26.743. Identidad de Género. Congreso Argentino, Buenos Aires, Argentina, 23 de Mayo de 2012. Disponible en: http://www.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197860/norma.htm.
Atención de la Salud Integral de Personas Trans. Guía para Equipos de Salud. Ministerio de Salud, Junio de 2015. Disponible en: http://www.msal.gob.ar/images/stories/bes/graficos/0000000696cnt-guia-equipos-atencion-Salud%20integral-personas-trans.pdf.
Normas de atención para la salud de personas trans y con variabilidad de género. World Professional Association for Transgender Health (WPATH). Disponible en: http://www.wpath.org/uploaded_files/140/files/SOC%20-%20Spanish%20v2.pdf.
Violencia contra personas LGBTI. Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 12 de noviembre de 2015. Disponible en: http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaPersonasLGBTI.pdf.
Censo 2010 Provincia de Buenos Aires. Disponible en: http://www.ec.gba.gov.ar/estadistica/librocenso2010.pdf.
Ley de Identidad de Género y acceso al cuidado de la salud de las personas trans en Argentina. Disponible en: http://www.huesped.org.ar/wp-content/uploads/2014/05/OSI-informe-FINAL.pdf.
Capicua (2014). “Aportes para pensar la salud de personas trans. Actualizando el paradigma de derechos humanos en salud”.
Promsex (2011). “La igualdad en lista de espera. Necesidades, barreras y demandas en salud sexual, reproductiva y mental en población trans, lesbiana y gay”, Lima. Disponible en: http://promsex.org/images/docs/Publicaciones/LaigualdadenlistadeesperaNecesidades.pdf.
Organización Mundial de la Salud (1998). "Promoción de la salud. Glosario". Disponible en: http://www.bvs.org.ar/pdf/glosario_sp.pdf.
Campaña Mundial contra el SIDA 2002-2003 (2002). Marco conceptual y marco para la acción. Estigma y discriminación relacionados con el VIH-SIDA.
Metas ONU/SIDA. Disponible en: http://www.unaids.org/es/goals/goals.

Política y desarrollo.
Geopolítica de la liberación en Herbert Marcuse y Franz Hinkelammert

Manuel Cuervo Sola y Natalia Fischetti
INCIHUSA CCT- CONICET Mendoza

Este texto ha sido construido en el diálogo intersubjetivo e interdisciplinario desde formaciones académicas complementarias: la filosofía y la ciencia política, que comparten la búsqueda de un pensamiento crítico. En él trabajamos sobre dos propuestas filosófico políticas críticas que reflexionaron en los años '60 acerca del problema del progreso técnico ligado al desarrollo y de las condiciones de posibilidad o factibilidad histórica de emergencia de procesos de liberación en Nuestra América.

Una de las tesis políticas más fuertes que formula Marcuse en *El hombre unidimensional* (1964), afirma que en la época estaría ocurriendo un cierre del universo político como resultado de la expansión de la racionalidad tecnológica en el mundo que emerge con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial y la constricción que la misma operaba sobre las posibilidades de construcción de alternativas históricas tanto en los países capitalistas, en el bloque soviético, e incluso en los proyectos emergentes tercermundistas. Apelamos en este escrito a poner en diálogo esta tesis con lo que plantea para interpretar la realidad latinoamericana en esos años Franz Hinkelammert, pensador que, al igual que Marcuse, encuentra parte de sus raíces teóricas en la primera Escuela de Frankfurt. Proponemos releer a Marcuse hoy con estas premisas de un pensamiento latinoamericano crítico y aventurar que, mientras en el Norte operaba un cierre del universo político con anclaje en la tecnología y su racionalidad, en América latina, por el contrario, y específicamente en los países del Cono Sur, nos hallábamos en un horizonte de apertura política. El cierre y la clausura de los horizontes de posibilidades históricas en nuestra región tendría lugar recién unos años después, a mediados de la década de los '70; y no como resultado de una expansión de la tecnología y la industria en nuestras formaciones sociales, sino por la imposición de dictaduras genocidas neoliberales que vendrían, justamente, a desmantelar el tejido político-social y tecnológico-industrial que se fue consolidando en esta parte del mundo a partir de las experiencias nacional populares de mediados de los años '50.

En *El hombre unidimensional* Marcuse interpreta la sociedad norteamericana de su época como una formación social cerrada que ha logrado integrar todas las dimensiones de la existencia pública y privada en una misma dinámica productiva. Esta integración desarticula las facultades disruptivas de los trabajadores industriales que en el propio proceso de (re)producción asimilan sus necesidades y aspiraciones al sistema vigente.

Según Marcuse, la posibilidad de una ruptura histórica sucumbe frente a la promesa de una vida más confortable, y su efectiva realización en la expansión progresiva del consumo; y con ello, las potencialidades de los sujetos para la creación y producción de novedades históricas son absorbidas en el denso y transparente citoplasma de una formación social crecientemente automatizada.

Tal como adelantamos, este fenómeno de clausura del universo político tiene lugar para Marcuse no sólo en el primer y segundo mundos, sino incluso en las alternativas tercermundistas que bullen en las regiones del sur. Básicamente, su lectura geopolítica afirma que las regiones atrasadas que antiguamente fueron colonias o semicolonias no tienen grandes posibilidades de generar una vía de industrialización y desarrollo alternativa a la racionalidad productivista y tecnológica vigente en los países del norte porque precisan una instancia de "acumulación primitiva" para disparar el ciclo económico de desarrollo tecnológico y aumento de la productividad que sólo puede generarse por medio de excedentes provenientes del exterior (inversiones realizadas desde el bloque capitalista o comunista) o por medio de la instauración de una dictadura local que garantice la sobreexplotación de su propia población y recursos, a fin de gestar esa acumulación originaria. En ambos casos el proceso de desarrollo acabaría en más de los mismo: expansión de la racionalidad tecnológica; reproducción interminable de una dominación confortable; caducidad de la otrora potente capacidad de los trabajadores para hacer la historia.

La única alternativa emancipatoria para estas regiones tendría lugar según Marcuse si el proceso de incorporación de tecnologías ocurre de un modo subordinado a sus propios rasgos culturales y formas productivas tradicionales. Sin embargo, incluso en el remoto caso de que esto fuera posible -afirma Marcuse-, esto tendría que darse en el marco de un abandono por parte de los dos grandes bloques de poder mundial de sus políticas de subordinación imperialista de las zonas subdesarrolladas. Una virtualidad de espinosa concreción.

Hemos descrito de manera sucinta las coordenadas sociales y geopolíticas que establece Marcuse en esta obra específica para la emergencia de una posible alternativa histórica a la expansión incontenible de la dominación mundial. Nos preguntamos entonces si acaso se producía efectivamente en esos años en Latinoamérica un cierre del universo político: ¿los procesos de industrialización incipiente de las economías de esta parte del mundo anuncian de manera inequívoca la captura definitiva bajo la racionalidad tecnológica productivista de las potencialidades de trascendencia del sistema que habitan en la inmanencia proletaria?; ¿acaso la única alternativa histórica para nuestra América se juega en una inverosímil abdicación del poder de los imperialismos para estas latitudes?

La hipótesis que proponemos aquí comienza por responder negativamente a estos interrogantes: en los márgenes espaciales y en los intersticios temporales de esa

formidable expansión planetaria de la racionalidad tecnológica de posguerra se desarrollaron proyectos políticos y reflexiones teóricas que propiciaron otro horizonte histórico posible para Latinoamérica, otras posibilidades para metabolizar las densidades constrictivas del desarrollo económico y el progreso técnico.

Entendemos que el agudo análisis que realiza Marcuse sobre las aristas que configuran la absorción de las capacidades disruptivas de los trabajadores en las "economías desarrolladas" no recala en ciertas características de la dinámica política, económica y social de los países del entonces llamado "tercer mundo" y acaba menospreciando en sus análisis las posibilidades políticas que habitan en estos territorios.

En esos años se desarrollaba en Nuestra América un profundo debate teórico político que recogía los frutos de las experiencias de lucha que irrumpieron con los movimientos nacional populares en los años '40 y '50, y que en los años '60 iban adquiriendo mayor densidad y radicalidad histórica. En un primer momento, muchos intelectuales y políticos latinoamericanos cifraron sus esperanzas para alcanzar el desarrollo económico durante las primeras experiencias de los nacionalismos populares y de los gobiernos desarrollistas subsiguientes en la constitución de una verdadera burguesía nacional que condujera el proceso histórico de acumulación y desarrollo técnico. Sin embargo, estas esperanzas se mostraron crecientemente ilusorias a medida que avanzaba la década del '60: en efecto, frente a la falta de recursos para profundizar el ritmo de inversión y dar un salto cualitativo de la fase sustitutiva de importaciones para comenzar a producir localmente los bienes de capital, los sectores industriales realizan un significativo giro político que los lleva a retirar su apoyo a los regímenes nacional populares, a abandonar el frente político de clases previo y a reconstituir sus alianzas de clases con los sectores trasnacionales de la economía; paralelamente se instauraban las dictaduras desarrollistas en la región para garantizar el disciplinamiento de la fuerza de trabajo en este nuevo escenario.

Hasta aquí parecían cumplirse a pie juntillas las tesis formuladas por Marcuse sobre desarrollo neocolonias y dictaduras para las opciones tercermundistas. Sin embargo, este factum histórico abrió un proceso de fuertes luchas políticas y profundos debates teóricos en América Latina. A la luz del mismo, el incipiente desarrollismo latinoamericano adquirió densidad teórica y abrió paso a las constelación de producciones que se agruparían bajo la denominación del dependentismo, un conjunto de discusiones teórico políticas que bullía en los más diversos ámbitos de la militancia política y excedió largamente el circuito de intelectuales vinculados a la CEPAL.
Uno de los teóricos que asume estos debates es Franz Hinkelammert. En su trabajo *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista,* denuncia que es la estructura capitalista misma (y no la falta de capitalismo) que genera el subdesarrollo y la dependencia: y ésta es una condición originaria de la América conquistada ya que es un

eslabón esencial del desarrollo capitalista. Sólo que por nuestra condición de subordinación, el subdesarrollo es el modo del desarrollo capitalista latinoamericano, plenamente contemporáneo y funcional a la totalidad capitalista mundial. Es por ello que afirma que en el marco del capitalismo es imposible la superación del subdesarrollo: es preciso una radicalización de la teoría y de la lucha emancipatorias.

A partir de aquí podemos identificar una dialéctica propia del proceso de organización política popular que comienza con las experiencias nacional populares y cuya radicalización "abre el universo político" para plantear una opción política alternativa, la del socialismo democrático latinoamericano que propone Hinkelammert, que evita la vía muerta de la explotación imperial capitalista para alcanzar el desarrollo económico y, paralelamente, elude las formas políticas autoritarias que caracterizan al socialismo real. El corazón del asunto para Hinkelammert es la política: no se trata de lograr una inverosímil abolición absoluta del mercado (y sus agentes, los empresarios) en favor de una pura planificación centralizada, ni de abolir absolutamente el estado (y sus agentes, los burócratas) en favor de una pura competencia de mercado, sino de subsumir sendas instancias de articulación institucional de cualquier formación social contemporánea bajo la dinámica política de la organización popular.

Quizás, la aguda mirada crítica que singularizó el pensamiento de Herbert Marcuse no logró ponderar suficientemente, al menos en el capítulo referido al cierre del universo político en *El hombre unidimensional*, las potencialidades políticas que albergaban los movimientos de liberación nacional que en los '60 destellaban a lo largo y ancho de las geografías del sur. Los sectores populares de nuestra América supieron encarnar en aquellos años proyectos radicales de liberación nacional y de transformación social que impugnaron los caminos tradicionales de desarrollo económico.

Esto último nos muestra que los procesos políticos que impulsaron la industrialización y el desarrollo económico de los países del tercer mundo, no necesariamente estaban condenados a sucumbir -tal como sugiere Marcuse en el capítulo referido- bajo alguna forma de neocolonialismo (del bloque capitalista o soviético) o bajo una dictadura terrorista que garantizara el proceso interno de acumulación primitiva. Y esto es así por diversas razones: en primer lugar, el sistema terrorista de acumulación primitiva en estos lados oscuros del mundo ya ocurría desde cinco siglos atrás; no constituía, ni constituye -por lo tanto- una novedad histórica, sino el estado normal de cosas en el que vivieron y viven nuestras poblaciones. En segundo lugar, y en consonancia con lo antedicho, neocolonialismo y acumulación primitiva terrorista se dan de manera mancomunada en América latina, justamente en oposición, y como borramiento, de los procesos (proyectos) políticos populares de desarrollo económico autónomo. En tercer lugar entonces, resulta evidente que hacia la década del '60, al menos en América latina, el universo político no estaba cerrado sino que, por el contrario, se encontraba plenamente

abierto por la disputa entre un proyecto de desarrollo económico, industrialización e incorporación tecnológica de raigambre popular y un proyecto terrorista-neocolonial que se realizaría, no con las dictaduras desarrollistas de los ‘60s, sino recién con las dictaduras genocidas setentistas. Serían estas últimas las encargadas de borrar la potencia transformadora que había alcanzado la creciente organización política popular, de suprimir el tejido industrial en torno del cual esa organización popular se consolidaba y de reinsertar estas formaciones sociales de un modo políticamente subordinado y económicamente reprimarizado en el nuevo-viejo sistema de división internacional del trabajo (p.e. Pinochet en Chille, 1973; Videla en Argentina, 1976).

El propio desarrollo del subdesarrollo que produce la dinámica de la expansión capitalista en los países periféricos genera contradicciones que son específicas de este tipo de sociedades. Estas contradicciones se relacionan con el problema de los cuellos de botella que encuentra el proceso de acumulación de capital y el progreso técnico en las sociedades subdesarrolladas.Uno de ellos (quizás el principal) es reconocido en la jerga como el momento de *estrangulamiento externo*. Hinkelammert identifica tres estrategias que se para intentar resolver el nudo del *estrangulamiento externo*; una opción es que las burguesías locales resuelvan las contradicciones que genera la expansión subdesarrollada del capitalismo en una alianza estrecha con inversiones extranjeras (devenir gerenciadores locales de las transnacionales); otra opción es la de las dictaduras fascistas desarrollistas, que fuerzan a las burguesías a seguir una vía de desarrollo capitalista relativamente autónomo garantizándole el disciplinamiento de las clases obreras para mantener la competitividad de la fuerza de trabajo local; y por último, la estrategia de la vía socialista, pero no al estilo burocrático soviético, sino de un socialismo democrático. Esta última es la apuesta de los pueblos latinoamericanos por abrir el universo político en un camino diverso de los ofrecidos por los centros imperiales. Aquí encontramos una singularidad de la época y del propio teorizar latinoamericanos.

En este punto aparece nuevamente el problema del progreso técnico-económico asociado al desarrollo, y del que la sociedad de clases se había convertido en un apéndice. En contra de la mistificación del consumo individual y del crecimiento económico que denuncia Marcuse, es posible vincular sensatamente al progreso técnico-económico con el desarrollo. Hinkelammert también propone pasos concretos que debe dar el socialismo latinoamericano para alcanzar el desarrollo, desde la democracia y la soberanía popular: la planificación estatal, la organización de las empresas fundamentales del país, la libertad de opinión, junto a un progreso técnico racional negador de las mistificaciones.

En un contrapunto, en el mismo momento histórico y desde una perspectiva crítica común, hay una dialéctica que Marcuse y Hinkelammert comparten, la que tensiona el individuo y la sociedad, la ideología y la estructura. En esa tensión sin embargo, notamos que para Marcuse las mediaciones principales son el trabajo y la racionalidad tecnológica,

y, en cambio, para Hinkelammert son el mercado y el estado, instancias que organizan la división internacional del trabajo y el progreso técnico-económico. Marcuse señala, desde el Norte, una utopía que es históricamente inviable para el desarrollo autóctono en los países subdesarrollados, mientras que Hinkelammert plantea que a partir de un empuje de política popular hay una factibilidad histórica del desarrollo en América latina, según un modelo de socialismo democrático que tenga como horizonte la intervención sistemática de la soberanía popular sobre el estado y el mercado, para evitar su fetichización e insistir en la afirmación de la primacía política del sujeto comunitario en la conducción del proceso histórico.

Bibliografía

Arpini, Adriana María (Comp.) (2003), Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Asselborn, Carlos Javier, «Necesidades, libertad y liberación», Polis [En línea], 28 | 2011, Publicado el 15 abril 2012, consultado el 02 agosto 2016. URL : http://polis.revues.org/1323 ; DOI : 10.4000/polis.1323

Cuervo, Manuel (2016) Sujeto, Ontología Política y Estado. Elementos para una Teoría Política en clave emancipatoria a partir de Alain Badiou, Ernesto Laclau y Franz Hinkelammert. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales (UNCuyo) (inédita)

Fernández Nadal, Estela (2012) "Recepción de la Teoría Crítica en América latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert", Franciscanum. Revista de Ciencias del Espíritu, vol. 54, n° 158, Bogotá

- (2009) "Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la crítica de la razón mítica de Franz Hinkelammert", ABRA, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales, vol. 28, n° 37-38, Costa Rica

Fischetti, Natalia (2014) "Ciencia e ideología. Entrecruzamientos críticos en la obra de Herbert Marcuse". En Contrastes, Revista Internacional de Filosofía, Vol. XIX, n°1, Málaga, ISSN 1136-4076, 24 x 17, 202 p.

- (2013) "Técnica, tecnología, tecnocracia. Teoría crítica de la racionalidad tecnológica como fundamento de las sociedades del siglo XX." En: Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) Selección Especial 2012, números 19, 20 y 21, Volumen 7. Buenos Aires.

Fischetti, Natalia y Cuervo, Manuel (2011) "Experiencia, subjetividad y política. Preguntas sobre La cuestión humana en los contextos del nazismo y el neoliberalismo." En: Revista Agora philosophica. Revista marplatense de filosofía. ISSN 1853-3612 (versión digital) Número 24, vol. XII, 2011. pp. 26-35

Hinkelammert, Franz (1970) El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista. Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Buenos Aires, Paidós.

Lander, Edgardo (comp.) (2000) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Clacso.

Marcuse, Herbert. (2010) El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada. Ariel, Barcelona. Trad. y prólogo de Antonio Elorza. Edición original: [1964] One-Dimensional Man.

— (1967) El marxismo soviético. Un análisis crítico. Madrid: Revista de Occidente. Trad. Juan M. De la Vega. Edición original: [1958] Soviet Marxism. New York: Columbia University Press.

— (1969a) La sociedad carnívora. Buenos Aires: Galerna. Trad. Miguel Grinberg. Contiene: “Liberándose de la sociedad opulenta” [1967], “La rebelión de París”[1968], “Perspectivas de la Nueva Izquierda Radical” [1968], “Exijamos lo imposible” [1969].
— (1969b) La sociedad industrial y el marxismo. Buenos Aires: Quintaria. Trad. Alberto José Massolo.
— (1969c) Un ensayo sobre la liberación. México: Joaquín Mortiz. Trad. Juan García Ponce. Edición original: [1969] An Essay on Liberation. Boston: Bacon Press.
— (1970) La sociedad opresora. Caracas: Tiempo Nuevo. Trad. Italo Manzi.

Nuevas técnicas de poder. La propuesta Byung-Chul Han

Alan Matías Florito Mutton
Universidad Nacional de Buenos Aires - El Fuelle

La tesis expuesta por Byung-Chul Han es que la biopolítica es presentada por Foucault totalmente reducida al ámbito de los cuerpos y de lo biológico, lo que conlleva necesariamente a una política corporal en sentido amplio. La propuesta de Byung-Chul Han es que se debe superar la idea de que se puede explicar la actualidad social a partir de procesos de disciplinamiento social. La actualidad social demanda pensar que hay un giro desde la biopolítica a la psicopolítica, del disciplinamiento de los cuerpos a la programación de las mentes.

Biopolítica

En uno de los apartados de su obra *Psicopolítica*[1]*,* llamado "Biopolítica", Byung-Chul Han retoma el pensamiento de Michel Foucault para establecer un punto de partida de su propuesta. Es sabido que a partir de Foucault el poder ya no es simplemente visto como un poder de muerte sino que también es un poder disciplinario. El poder del soberano era el poder de dar la muerte, en cambio, el poder disciplinario es un poder que se inmiscuye en la vida misma controlándola. El poder disciplinario, al implicar un control sobre la vida, también implica un poder de cálculo y de minucioso control de los cuerpos porque se apropia de ellos gestionando sus vidas.

Históricamente, este pasaje del poder soberano al poder disciplinario se da por un cambio de forma de producción que va de la producción agraria a la industrial. Esto se debe principalmente a que los cuerpos dentro de las industrias requieren estar disciplinados, saber moverse, ser parte de las maquinarias mismas, actuar como ellas. De esta manera, el poder disciplinario fija los cuerpos al automatismo de las máquinas, haciendo de ellos meros instrumentos de la maquinaria industrial. Esos cuerpos son los cuerpos de los autómatas, de los que no poseen una real libertad, de los que están

1 Byung-Chul Han, Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder, Barcelona, Herder, 2014.

sujetados a la necesidad de las fábricas. Gracias a estas técnicas, el poder disciplinario, que coacciona sobre los cuerpos, logra una ortopedia concertada.

"Las disciplinas son métodos que permiten el control minucioso del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad"[2].

Si aceptamos lo que sostiene Foucault, entonces el poder disciplinario no sólo es un poder que controla sino que es, sobre todo, un poder que normativiza. El cuerpo normativizado se mueve en un código de leyes y de prohibiciones. En un sentido nietzscheano, podemos decir que los cuerpos humanos son adiestrados tanto como lo son los cuerpos de los animales. Además el cuerpo es explotado, utilizado, es decir, la normativización del cuerpo y su utilización se hacen en pos de explotar su energía y así obtener ganancias. Se ha logrado un tipo de poder que no ponga límite a la vida sino que se entremezcle con la vida misma. El sujeto es obediente: respeta órdenes y las reproduce. En esto último se ve la positividad del poder, es decir, el poder no es negativo porque ya no se acaba con la vida del sujeto, sino que es positivo porque el sujeto reproduce las normas propias del código al cual pertenece.

Debemos pensar si tanto el cuerpo como la mente están atravesados por las técnicas disciplinarias. Si pensamos que si, debemos decir que la mente es invadida por proyecciones, por la consecución de deseos, por la creación de deseos y por la implementación de necesidades. Cada vez más necesidades y cada vez más deseos invaden la mente de los sujetos. La sujeción no sólo se da en el ámbito de lo corporal, sino que también se da en el ámbito de lo mental. La ortopedia que corrige posturas, ¿puede tener un correlato mental que haga del sujeto alguien pasivo al que se le incorporan categorías y contenidos de deseo? Nuevamente: si la respuesta es positiva, entonces el sujeto deseante desea lo que debe desear socialmente y el contenido de sus deseos está categorizado por las mismas categorías que el sistema le brindó. Esto significaría que querer, amar, sentir y emitir juicios son acciones atravesadas minuciosamente por técnicas disciplinarias. ¿En un análisis consciente el *subjectum* puede darse cuenta de que es un *objectum*? ¿O esto es imposible dado que las categorías utilizadas son siempre las otorgadas por la disciplina social? Cualquier pensamiento filosófico busca un punto cero desde el cual producir la crítica. Pero, ¿Ees posible este punto no categorizado? O al menos, ¿es posible un punto con ciertas

2 M. Foucault, Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p.126.

categorías que nos hagan conscientes de nuestra sujeción? Quizás las mismas categorías que nos atan son las mismas categorías que nos liberan. Lo importante es pensar si la misma ortopedia de los cuerpos que disciplina es capaz de disciplinar la mente y de hacerla desear lo que el sistema de consumo quiere.

Psicopolítica

Ahora bien, Byung-Chul Han presenta una objeción que atañe a la imposibilidad de que el poder ortopédico pueda penetrar en la mente fácilmente. La psique humana es un complejo con profundas capas que no hace simple el acceso a ella. La psique oculta anhelos, el cuerpo no, es decir, el cuerpo se encuentra *desnudo* frente al poder, en cambio la mente tiene *ropajes*. Tanto el panóptico de Bentham como el *Big Brother* observan los cuerpos, pero no los juegos mentales. Según Byung-Chul Han ambas formas disciplinarias de poder logran poco en las mentes. Para llegar a las mentes se necesita algo más que el poder ortopédico y disciplinar. El autor señala que,

"El poder disciplinario descubre a la 'población' como una masa de producción y de reproducción que ha de administrar meticulosamente. De ella se ocupa la biopolítica. La reproducción, las tasas de natalidad y mortalidad (…) La biopolítica es la forma de gobierno de la sociedad disciplinaria. Pero es totalmente inadecuada para el régimen neoliberal que explota principalmente la *psique*"[3].

La biopolítica que recae sobre la población no puede tener acceso a lo psíquico. A partir de la *Big Data* es posible construir tanto un psicoprograma individual cuanto un psicoprograma colectivo.

Según Byung-Chul Han, Foucault supo darse cuenta que la sociedad disciplinaria que él desarrollaba en obras como *Vigilar y castigar*, *Historia de la sexualidad* e *Historia de la locura* ya no reflejaban la actualidad de su tiempo. Es por esto que a finales de los años 70' comienza a analizar las formas de gobierno propiamente neoliberales, pero no produce el giro necesario hacia la psicopolítica. Citando a Agamben, sostiene que Foucault tuvo como límite la muerte, es decir,

"La muerte impidió a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de biopolítica y también mostrar en qué sentido habría podido profundizar posteriormente la investigación sobre ella"[4].

---

3 Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2014, pp. 37-38.

4 G.Agamben, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 2010, p. 13.

Quizás haya sido la muerte la que privó a Foucault de redefinir su concepto de biopolítica o, al menos, de ampliarlo para poder incorporar los procesos disciplinarios que atraviesan la mente de los sujetos. Lo que sí sabemos con seguridad, es que en cursos y en conferencias de finales de los 70' y principios de los 80' Foucault está totalmente arrojado al estudio de las formas de poder neoliberal, es decir, no solo a las técnicas de dominación y disciplinamiento que recaen sobre los cuerpos.

La tesis expuesta por Byung-Chul Han es que la biopolítica es presentada por Foucault totalmente reducida al ámbito de los cuerpos y de lo biológico, lo que conlleva necesariamente a una política corporal en sentido amplio. Si Foucault logró trabajar sobre dichas sociedades disciplinarias pero dejo de lado la psiquis, dado que trató de una mera política corporal, hay todavía que explicar cómo son las nuevas técnicas de poder. Cabe señalar que históricamente hemos pasado del capitalismo industrial al neoliberalismo, lo que pone de manifiesto que hay nuevas formas histórico-sociales de dominación, es decir, si hemos pasado de un poder soberano (forma de producción agraria) a un poder disciplinario (forma de producción industrial) ahora debemos preguntarnos qué tipo de poder corresponde a la actualidad para no quedar en las postrimerías de análisis que tengan en cuenta sólo lo biológico, lo somático y lo corporal.

En el neoliberalismo se descubre a la psique como fuerza productiva. La psique produce tanto como el cuerpo y es por esto que la psique también tiene que ser productora y reproductora. Este vuelco hacia la psique tiene que ver con la actualidad del capitalismo que está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas. No sólo se producen objetos físicos, sino que también se producen objetos no-físicos. La producción está cada vez más destinada a la creación de inmaterialidad, de virtualidad, de *mass media*. Hay un desplazamiento del cuerpo, como fuerza productiva, hacia la mente.

El cuerpo pierde centralidad como también la pierde la biopolítica. En el centro de escena empieza a ubicarse la psicopolítica y la mente. La mente comienza a ser optimizada por medio de sustancias psicoactivas (*neuro-enhancement*). El cuerpo ocupa el lugar de optimización estética y técnico-sanitaria.

"La ortopedia disciplinaria es reemplazada por la cirugía plástica y los centros de *fitness*. La optimización corporal es mucho más que una mera praxis estética. El *sexness* y el *fitness* se convierten en recursos económicos que se pueden aumentar, comercializar y explotar"[5].

5 Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2014, p. 42.

Los cuerpos y las mentes, la totalidad del sujeto se comercializa y se utiliza. El sujeto que camina por la calle es un prototipo, un ejemplo, una unión sin-límites de cuerpo y alma. El dualismo cartesiano ya no es tal. La vida es invadida por las psicotecnologías del psicopoder. Una técnica utilizada actualmente por el psicopoder es la televisión que llega al punto de oponerse por completo a la escritura y a la lectura. Si un instante pensamos en términos kantianos, podemos sostener que la mayoría de edad está estrechamente asociada a la lectura y a la escritura, es decir, el hombre sale de la niñez como un sujeto activo. Por el contrario, la producción de contenidos masificados hace del sujeto un ente pasivo que no adquiere las herramientas necesarias para ser libre, esto es, para obtener la mayoría de edad. La tecnología es atesorada y puesta al servicio del poder neoliberal.

Des-psicologización: una propuesta.

Frente a la psicopolítica, sus técnicas de dominio y a la tecnología que está al servicio de la dominación capitalista, hay una propuesta que hace Byung-Chul Han. Esta propuesta es tomada del pensamiento de Nietzsche y de Foucault. Al hombre sociabilizado se le puede oponer un *hombre del acontecimiento* que es destructivo de los límites sociales porque escapa al cálculo y a toda predicción. El acontecimiento hace entrar en el juego social un *afuera*, es decir, un proceso por el cual nace el sujeto y, a la vez, es arrancado de su sometimiento. El acontecimiento, para la tradición posmoderna que sigue el pensamiento nietzscheano, representa siempre rupturas y discontinuidades, un pensar-del-afuera, un estar-fuera, una instancia por fuera del dominio. Si el sujeto logra ser un hombre natural, un hombre del acontecimiento, será dueño y creador de su singularidad. Foucault entiende que el acontecimiento es “una inversión de fuerzas” y “el derrocamiento de un poder”. En los poderes establecidos se logra acometer una fisura y así obtener el lugar que cada hombre del acontecimiento puede tener. Este lugar que le corresponde al hombre del acontecimiento, es el lugar de su propia y más genuina subjetividad.

“La psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una reprogramación y control psicológicos. El arte de la vida como praxis de la libertad tiene que adoptar la forma de una des-psicologización.

Desarma la psicopolítica como medio de sometimiento. Se des-psicologiza y vacía al sujeto a fin de que quede libre para esa forma de vida que todavía no tiene nombre"[6].
Así Byung-Chul Han opone el "arte de la vida" al "terror psicológico". El terror psicológico se impone para lograr los procesos necesarios de subjetivización. Si esto lo pensamos en clave con la *Big Data*, que persigue un conocimiento absoluto donde todo debe ser mensurable y cuantificable, podemos sostener que Byung-Chul Han está pensando en una superación de las sociedades de control, disciplinamiento y automatizantes a partir de la desprogramación de los procesos psicologizantes y disciplinarios.

Por nuestra parte pensamos que no queda claro cómo se lograría esta desprogramación de los sujetos. Creemos que la propuesta de Byung-Chul Han no es novedosa, al contrario, es repetitiva y propia de los pensadores que se dicen posmodernos.

6 Byung-Chul Han, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder,* Barcelona, Herder, 2014, p 117.

“Técnica” y “estética” como ejes para una crítica cultural de lo político. Walter Benjamin y la politización de la división de lo sensible

Emiliano Gambarotta
CONICET e IdIHCS-UNLP/CONICET

La idea de una experiencia separada del conocimiento se ha vuelto para nosotros tan extraña
Giorgio Agamben

Es conocido el cuestionamiento de la denominada “Escuela de Frankfurt” a la racionalidad técnico-instrumental, crítica desarrollada extensamente por Horkheimer y Adorno. Sin dejar de coincidir con ella, aquí plantearemos una noción de “técnica” que no se limita a su dimensión instrumental, planteándola como una central categoría para la crítica cultural y, especialmente, para aprehender la función en lo político del material estudiado. Éste es, justamente, el lugar que Benjamin le da en “El autor como productor”, donde señala cómo abordar a la obra literaria a partir de su técnica permite dejar atrás “la estéril contraposición de forma y contenido” a través de un tratamiento de carácter dialéctico que modifica la pregunta de investigación. Así, “antes de preguntar: ¿en qué relación está una obra literaria para con las condiciones de producción de la época?, preguntaría: ¿cómo está en ellas? Pregunta que apunta inmediatamente a la función que tiene la obra dentro de las condiciones literarias de producción de un tiempo. Con otras palabras, apunta inmediatamente a la *técnica* literaria de las obras” (Benjamin, 1998: 119). Por esta vía podemos problematizar cómo un material cultural está *dentro* de las condiciones de producción, entendidas como el conjunto de técnicas establecidas en el presente. Por eso es en la técnica donde reside la “tendencia política de la obra”, su contribuir a la reproducción de tales condiciones o bien a su transformación.

Consideramos que es sobre esta base que Benjamin plantea la contraposición entre politización y estetización (que es una despolitización) con que cierra “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. Contraposición que subyace a la lectura que aquí practicamos,[1] en tanto permite plantear a las cuestiones técnicas como uno de los ejes del método de crítica cultural por él elaborado, a través del cual aprehende las transformaciones sociales y en la experiencia de su tiempo. Problemática en la que se entrelazan las

[1] Para lo cual se retoma y profundiza el planteo realizado en Gambarotta, 2015.

transformaciones en las condiciones de producción (la emergencia del cine y su reproductibilidad técnica, pero también el surgimiento de la información frente a la novela y la narración), con aquellas que tienen lugar en la "recepción" de lo materiales culturales (la tensión entre la "recepción óptica" y la "recepción táctil") y, finalmente, con la lógica propia de los materiales culturales (las potencialidades que el cine, por su lógica, entraña y que la pintura no puede contener), aquello que adornianamente cabe llamar "la primacía del objeto". La distinción entre estos tres ámbitos es sólo analítica, pues los textos de Benjamin los recorren conjuntamente, dando cuenta de la *constelación* que así conforman.

Indagar tales transformaciones y, a través de ellas, los cambios en la experiencia y en la sociedad es una preocupación recurrente de Benjamin, quien estudia las modificaciones en las formas de comunicación, en sus respectivas técnicas ("El narrador") así como analiza los cambios en el modo de producción literaria ("El autor como productor"), o contrapone distintas técnicas fotográficas ("Pequeña historia de la fotografía") y, muy especialmente, en el modo y la manera de la percepción sensorial (Benjamin, 1979). Dar cuenta de "las transformaciones sociales que hallaron expresión en esos cambios de la sensibilidad" es uno de los intereses centrales de "La obra de arte…", con tal objetivo aborda al cine, pues considera que éste es "hoy día el objeto de mayor relevancia de aquella teoría de la percepción que era la estética ya entre los griegos" (Benjamin, 2008: 44). Con lo que arribamos a la otra categoría nodal de nuestro trabajo: la estética, referida a la "percepción sensorial" y, consecuentemente, al sensible que así se configura. Es con ella y con la noción de técnica que planteamos un método para aprehender la experiencia que se conforma a través de éstas y viceversa. Pero en una concepción de la experiencia que no hace de ella un tipo de conocimiento –en línea con el epígrafe de Agamben–, contraponiéndonos a las tempranas consideraciones benjaminianas para las que "la experiencia es la totalidad unitaria y continuada del conocimiento" (Benjamin, 1986a: 16). Antes bien, con ella aludimos a un sensible, una trama de espacio y tiempo (Benjamin, 2008: 16) cuya configuración (estética) es puesta en juego en la dotación de sentido del mundo, a la vez que ese mundo así producido la condiciona.

Sobre este trasfondo, nos enfocaremos especialmente en algunos aspectos de la "recepción" de materiales culturales, tal como es abordada en "La obra de arte…", escrito en el que se la tematizada a partir, principalmente, de dos contraposiciones. La primera opone las recepciones cultual y exhibitiva de la obra de arte; su planteo es conocido: lo que hoy llamamos una "obra de arte" era percibida, en las épocas (premodernas) en que predominaba la recepción cultual, por su función como objeto de culto; esto no quiere decir que la belleza y su exhibición no tuviesen papel alguno, sino que éste se encontraba subordinado a lo cultual. Por eso, "la imagen de una Virgen medieval no era *auténtica* en el tiempo en que fue hecha; lo fue siendo en el curso de los siglos siguientes" (Benjamin, 1979:

21, nota 3), al modificarse el modo y la manera (la técnica) de su percepción sensible. Estamos ante el carácter histórico de la experiencia, que transforma la recepción del objeto, el sensible que así se conforma, pasando a *verlo* como arte auténtico, lo cual implica una *división* que lo separa del no-arte. Es decir, estamos ante una visión y división a través de la cual se percibe, en este caso, a la estatua de la Virgen, es a esto a lo que aludimos cuando hablamos de la configuración estética de lo sensible. Más aún, es esta di-visión entre el arte y el no-arte una de las cuestiones que la reproductibilidad técnica somete a discusión, ¿es el cine o la fotografía arte? era una relevante pregunta en la época de Benjamin.

El creciente peso de la recepción exhibitiva implicó un primer cambio de función, hacia una función artística, es decir, un arte que se pretende sin otra función que no sea la artística, dando lugar a una autonomización que es la piedra de toque de esta estetización del arte, cuyo anverso es escindirla de toda relación con lo político. Se trata de una nueva divinidad, distante de los procesos sociales, marcándose la pervivencia de la recepción cultual aquí, pero de un "ritual secularizado", es por ello que Benjamin la concibe como una "teología del arte" (Benjamin, 1979: 26). Frente a esto, la reproductibilidad técnica que acentúa aún más el polo exhibitivo, conlleva un nuevo cambio de función, "en lugar de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber en la política" (Benjamin, 1979: 28). En este sentido, la reproductibilidad técnica entraña una potencial politización del arte, contraria a su despolitizante estetización propia de las condiciones modernas de producción y recepción.

Con esto último se relaciona la segunda contraposición con que Benjamin problematiza la "recepción", la cual en cierta medida subyace y da sentido al conjunto de "La obra de arte…" si bien es explicitada sólo sobre el final del escrito. Nos referimos a la tensión entre recepción óptica y recepción táctil. En ella está en juego la pervivencia de esa particular experiencia que Benjamin denomina "aura", en efecto la recepción óptica implica una actitud de recogimiento, propia de un vínculo teológico secularizado, en este caso de la consciencia de estar a solas con Dios (Benjamin, 1979: 51 nota 26). Y qué otra cosa es la experiencia aurática sino una suerte de secularización de la relación con lo sagrado, en la que se manifiesta esa irrepetible lejanía para con un objeto por más cercano que éste pueda estar. Es justamente esa "irrepetibilidad" contra la que atenta la recepción táctil, pues ella se da por la vía de la *costumbre*; por ello su prototipo lo hallamos en la arquitectura, siempre que ésta no sea recepcionada ópticamente tornándola un objeto de recogida contemplación (propio de la actitud del turista para con un edificio famoso), sino que se dé a través del *uso*.

Esto vuelve a conectarnos con la noción de técnica, pero sólo si evitamos caer en una reducción utilitarista del "uso" (análoga a la reducción instrumental de la técnica), para (benjaminianamente) tematizarlo como una relación específica y, más aún, como el sentido presente en ella. En definitiva, es a través del uso que completamos nuestra caracterización

de la noción de “técnica”, aludiendo con ella al modo de usar puesto en juego que, a su vez, produce lo usado a través de dicho uso; y el juego en que es puesto, las reglas del mismo, condiciona a tal uso. Las cuestiones técnicas remiten, entonces, a unos usos reglados (más que regulados) y viceversa, a una reglas usadas, esto es, a las establecidas “condiciones de producción” de usos, cuya reproducción es función de su (reglada) puesta en uso. Arribamos nuevamente a la pregunta clave de “El autor como productor”, a la que ahora podemos reformular: ¿cómo está el uso (de la comunicación, la fotografía, etcétera) *en* las reglas?, ¿cómo se sitúa dentro de ellas?, interrogante por su función que está en el corazón del método de una crítica cultural de lo político.

A su vez, dicha recepción táctil, con su concretarse por la vía de la costumbre y el uso (frente a la irrepetibilidad y lejanía del aura) “reprime el valor cultual porque pone al público en situación de experto” (Benjamin, 1979: 55). Esto en contraste con una posición como la adorniana que tiende a ver a la masa encerrada en la cosificación (Adorno, 2009); aquí en cambio estamos ante un comportamiento progresivo en el cual el gusto por mirar se vincula “íntima e inmediatamente con la actitud de quien opina como perito” (Benjamin, 1979: 44). Hay una estrecha ligazón entre el placer obtenido con ese material cultural y “la actitud del juez más competente” (Benjamin, 2008: 37), es decir, “coinciden la actitud crítica y la fruitiva” (Benjamin, 1979: 44). Cuestión que puede parecer banal pero que es central para Benjamin, quien vuelve sobre ella en múltiples ocasiones, como cuando habla de deporte –cuya potencialidad estética suele subvalorarse–; en efecto, “es propio de la técnica del cine, igual que la del deporte, que cada quisque asista a sus exhibiciones como un medio especialista” (Benjamin, 1979: 39). No sólo se tiene un gusto por lo exhibido sino también un juicio crítico, asentado en un semi-peritaje, acerca de lo que allí acontece. En una configuración estética que atenta con la di-visión que sitúa al “receptor” en un pasivo recogimiento ante el material cultural percibido. Esto se evidencia por antonomasia en ese fenómeno, al que Benjamin vuelve en varios de sus escritos, que tiende a subvertir la di-visión entre el escritor y el público lector, al volverse este último un autor con sus cartas de opinión. Una modificación técnica, en ese uso reglado a través del cual se “recepciona” el cine o el deporte o la comunicación escrita, que conlleva una modificación en la configuración estética, en la di-visión de lo sensible establecida, y viceversa. Dar cuenta de esto es también un camino, un método, para aprehender las modificaciones en la experiencia, indisociables de las transformaciones en el modo en que la sociedad se ordena y desordena a sí misma, esto es, en lo político.

Técnica y estética se tornan así categorías centrales de un método (que es una técnica) dialéctico a partir del cual estudiar diversos materiales culturales, e interrogarnos por su *función* en lo político. Vía por la cual aprehender esa evanescente problemática que nos presenta la experiencia y sus transformaciones, captándola en las constelaciones en las

que ella se inscribe (la de las condiciones de producción, de recepción y la lógica del objeto, por caso). O bien, dando cuenta de cómo una determinada constelación obtura la posibilidad de que la experiencia tenga lugar en el presente, como ella puede estar “en trance de desaparecer” (Benjamin, 1986b: 189).

Bibliografía

Adorno, Th. W. (2009) “Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión de la escucha”, en *Disonancias*, en *Obra completa, 14*, Madrid, Akal.

Benjamin, W. (1998) “El autor como productor”, en *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid, Taurus.

Benjamin, W. (2007) “Pequeña historia de la fotografía”, en *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar Ediciones.

Benjamin, W. (1979) “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus.

Benjamin, W. (2008) “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” <Primera redacción>, en *Obras, Libro I, Vol. 2*, Madrid, Abada.

Benjamin, W. (1986a) “Sobre el programa de la filosofía futura”, en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Benjamin, W. (1986b) “El narrador”, en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986b.

Gambarotta, E. (2015) “Estetización y democratización: Benjamin, Rancière y la dialéctica de lo político”, en Gambarotta, E., Borovinsky, T. y Plot, M., *Estética, política, dialéctica*, Buenos Aires, Prometeo.

Apuntes acerca de la lectura de Rodolfo Agoglia sobre la filosofía hegeliana

Noelia Liz Gatica
INCIHUSA-Conicet

En el presente trabajo partimos de la lectura que realiza Rodolfo Agoglia (1920-1985) sobre la filosofía hegeliana, fundamentalmente en las tesis que estructuran el libro *Sentido y trayectoria de la filosofía moderna* (1978) publicado en Ecuador, el cual reúne las reflexiones fruto de su labor intelectual entre los años ´40 y ´60.

Entendemos que la perspectiva humanista que acompaña este escrito condensa su esfuerzo por explicar de manera minuciosa el quiebre producido en el Renacimiento con respecto al humanismo clásico, y explicitar los alcances del mismo en relación con la comprensión de la realidad histórica. Dicha empresa parte de la premisa de que en el periodo histórico comprendido aproximadamente desde el siglo XVI hasta la filosofía hegeliana, opera una estimación de la vida terrenal que suscita aporías en el plano del pensamiento producto de la dificultad teórica para conciliar las antinomias generadas en torno a los atributos del hombre: «autonomía de la razón» y «libertad»[1]. Con lo cual reconoce que el Renacimiento ensaya una explicación de estos problemas con las herramientas epistemológicas resultantes de un retorno novedoso a las teorías clásicas, principalmente, a partir del platonismo heterodoxo constituido mediante la conjugación de la teoría de las ideas de Platón y la metafísica aristotélica; pero esta explicación, no resuelve las contradicciones y exige la construcción de nuevas herramientas conceptuales para esta abordar esta inédita comprensión del hombre.

De aquí que procuramos dar cuenta de los siguientes interrogantes: ¿En qué radica la fecundidad del pensamiento hegeliano según Rodolfo Agoglia? ¿Cuáles son los alcances y legitimidad teórica de su lectura en clave humanista? ¿Cuáles son las críticas que el filósofo argentino supone en esta lectura?

1 Sin ánimos de presentar una visión reductiva de los problemas teóricos generados en el Renacimiento, Agoglia desarrolla cinco antinomias que considera las más importantes: trabajo manual - trabajo intelectual, sujeto - objeto, necesidad - libertad, razón -voluntad y totalidad universal- realidad individual.

En el desarrollo del libro, Agoglia da cuenta de la constitución conceptual de la realidad histórica como conocimiento (de la naturaleza y del espíritu) y de los alcances ontológicos que esta adquiere en relación con la conciencia y la temporalidad desde el punto de vista de la existencia. Por lo que su historia de la filosofía moderna traza un recorrido crítico de la comprensión de existencia mediante un tratamiento metodológico singular de los discursos.

Pues se desplaza de las concepciones tradicionales que niegan originalidad a la filosofía moderna (Sheller y Zubiri); de las que sitúan su comienzo en un punto fijo (la duda cartesiana) y de la interpretación que comprende al sistema hegeliano como su justificación racional.

Su acercamiento metodológico a la reflexión sobre la emergencia de la interrogación desde existencia humana concreta, procura ser coherente con el objeto de estudio y ello, se manifiesta en los movimientos operados por el historiador. Para establecer los alcances teóricos y metodológicos de su indagación, orientan nuestra reflexión los aportes de Arturo Roig a fin de discernir si la intencionalidad política implícita en la propuesta de Agoglia admite ser caracterizada como «saber liberador».

Tal como hemos anticipado, la indagación de Agoglia se constituye mediante una caracterización del pensamiento hegeliano en los términos de un filosofar desde la existencia. Cabe señalar que si bien el texto al que aludimos no es una crítica manifiesta a la modernidad europea, el análisis minucioso de la filosofía hegeliana comporta ya alcances políticos, al poner al descubierto las limitaciones del pensador alemán.

Con esta finalidad, su aproximación a los alcances ontológicos contempla la base óntica de todo ejercicio filosófico. De esta forma, atiende a la historicidad del discurso como un acontecimiento emergente en una diversidad de posicionamientos que configuran la «constelación cultural» en la que tiene lugar. Sumado a esto, diferencia la raíz óntica sobre la que se realiza la pregunta sobre el ser, del punto de partida lógico-sistemático a fin de diferenciar los temas que componen el universo discursivo de la diversidad de procedimientos metodológicos de quienes emprenden dicha reflexión.

Esta meditación metodológica previa, nos lleva a suponer en primer lugar, que la crítica a la filosofía moderna es principalmente crítica del sistema hegeliano, en tanto que su proceder historiza las premisas que estructuran la filosofía del pensador alemán y evidencia sus limitaciones. Por ello, parte de la afirmación hegeliana que comprende al Renacimiento como el momento donde se origina la modernidad:

> "El Renacimiento se opera cuando "el Espíritu, cesando de orientar su profundo interés hacia un contenido privado de espiritualidad y de dirigir su reflexión sobre una multitud indeterminada de particularidades se recoge en sí mismo y se impone la exigencia de encontrarse y saberse como efectiva autoconciencia, tanto en el mundo suprasensible como en la naturaleza inmediata" (Hegel, W.G.F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, Trad. Ital. De Codignola y G. Sanna, Vol. III, 1, parte 2°, pág. 201, Firenze, La Nuova Italia)".(Agoglia, 1978: 9)

Lo cual resulta a primera vista problemático, en tanto que la cita procede de las *Lecciones de filosofía de la historia universal* (1830) libro en el cual Hegel justifica el proyecto de dominación Europea bajo la negación de la historicidad de los pueblos dominados (Roig, 2009). Sin embargo, la lectura de Agoglia no desconoce esta interpretación, y sin desarrollarla de un modo explícito en su recorrido teórico insinúa las limitaciones del pensamiento hegeliano. Ello, puede evidenciarse en el trazado de su historia de la filosofía, donde el punto de partida sugiere un cambio de óptica de "carácter antropocéntrico" que mediante el reconocimiento de la autonomía de la razón otorga independencia óntica al hombre como fundamento de su «dignidad ontológica».

Para Agoglia esta concepción es asumida por la filosofía hegeliana, pero de una forma limitada por comprender la existencia sólo como pensamiento. Al tiempo que sitúa su fecundidad en la reflexión sobre la dialecticidad del pensamiento, la cual es apropiada por la reflexión teórica del marxismo y el existencialismo posterior[2] quienes procuran ampliar el concepto de existencia humana en relación a las «referencias ontológicas» que fueron subordinadas en la dialéctica hegeliana.

En segundo lugar, expone una serie de precisiones que ubican el inicio del desarrollo histórico idealista en Descartes donde la dignidad ontológica del hombre cobra relevancia, ya no sólo en la vida cotidiana, sino también para el pensamiento. La importancia de esta afirmación, supone la crítica de que la modernidad no se gesta con el *ego cogito,* sino que se remota a la visión inmanente de la vida humana propia del Renacimiento. Por lo que traza el recorrido teórico del filosofar idealista desde el sujeto humano pensante que concluye con la anulación de la trascendencia (Spinoza),

2 Agoglia sostiene que: "el pensamiento moderno trae (…) una nueva actitud y un nuevo modo de filosofar, el filosofar desde la existencia, de tal modo que la filosofía contemporánea, sin perjuicio de su peculiar acento, es el desarrollo y la consumación del punto de vista de la modernidad" (Agoglia, 1978: 22)

pasando por las diferentes expresiones del idealismo subjetivo (Locke, Berkeley y Hume), trascendental (Kant) y absoluto (Fichte, Schelling y Hegel).

En tercer lugar, realiza un desplazamiento de las interpretaciones tradicionales que niegan en Hegel un filosofar desde la existencia ya sea porque homologa la idea absoluta a Dios, porque subordina la existencia a la esencia o porque, en el proceso dialéctico se produce una elisión de la subjetividad. Y al respecto advierte que: a) es necesario distinguir la «eurística del ser» (sic) explicitada en la *Fenomenología del espíritu* la cual inicia en la conciencia empírica como parte de la existencia humana, del «sistema del ser» expuesto en la *Lógica,* en la que la Idea Absoluta bien podría ser identificada con la inmanencia de la «realidad absoluta» que es el «sujeto espiritual» entendido como sujeto humano en su dialecticidad con el mundo.

b) En este sentido, reconoce que la subordinación de la existencia en la esencia es en sí una deducción de carácter lógico y no real, en la que cabe una crítica de tenor epistemológico en relación con la *aprioridad* que Hegel confiere a la Lógica, pero no en dirección a su sistema donde la prioridad no es real. Ya que en la "realidad efectiva de esa Idea Absoluta, que estudia *a posteriori* la Filosofía (de la Naturaleza y del Espíritu) la esencia y la existencia advienen y son en indestructible unidad". (*Id*.: 31) Y aun en este sentido, la racionalización hegeliana de la existencia no supone su estatificación, sino que emprende en su filosofía crepuscular un acercamiento dialéctico a la «existencia actuada» que no significa en su proceder metodológico una des-historización de la existencia actual. Sin embargo, en cuanto a la legitimidad de su razonamiento, cabe añadir que el mismo implica desde un acercamiento histórico-crítico al discurso hegeliano una ilegitimidad de carácter político. En tanto que la filosofía de la historia se presenta aquí como una totalidad cerrada, que elude tal como lo ha señalado Arturo Roig, el momento pre-selectivo donde el sujeto elige la historicidad de ciertos hechos y sujetos y niega otros creando una ilusión de haber alcanzado la verdad. Por este motivo, podríamos añadir que si bien Agoglia reconoce que en Hegel la racionalización de la existencia no decanta en un formalismo abstracto, la deducción dialéctica de la existencia pasada se sustenta en una totalidad cerrada característica del reduccionismo propio de las filosofías de la conciencia. Por lo demás, es preciso aclarar que esta discusión hace referencia a una denuncia al discurso opresor, y en este caso, la crítica de Agoglia se aboca a señalar que la racionalización de la "existencia humana, como valor infinito, (…) no es una premisa sino un resultado de la indagación". Apuesta que es emprendida por Hegel, sin embargo, "*desde la existencia humana finita*". (*Id.:* 32)

c) Finalmente señala que el momento de elisión de la subjetividad no implica una anulación de la existencia humana sino una integración "en una realidad más alta"[3] que comprende al sujeto transformado por la comprensión del objeto.[4]

De esta forma, fundamenta su interpretación de que la filosofía hegeliana toma la existencia humana como punto de partida del filosofar. El cual si bien tiene sus inicios en el Renacimiento, adquiere profundidad en la comprensión dialéctica de la realidad histórica donde se produce una humanización de las aporías entrevistas en el siglo XVI. Recordemos que Agoglia sostiene que la existencia humana es comprendida como existencia pensante y que su estructura es asumida y ampliada por el pensamiento contemporáneo.

Estos tres desplazamientos en la interpretación hegeliana contextualizan y fundamentan la crítica del filósofo argentino a la comprensión racionalista de la naturaleza[5] y la limitada concepción de la historicidad del hombre como existencia sida.

Con lo cual, Hegel subordina la naturaleza al pensamiento y le niega al hombre la posibilidad de "configurar positivamente la historia" (*Id.*:113). Sumado a esto, rescata la dinamicidad de la dialéctica en los tres momentos de la conciencia, pero no niega que la misma pueda señalar en cada una de sus figuras dialécticas "una tesitura perniciosa y un requisito formativo fundamental"[6] (*Id.*:137). Con lo cual, fundamenta que la *Fenomenología* representa un filosofar desde la existencia por concebir en forma dialéctica las antinomias renacentistas (haberlas humanizado) y señala que el principal error de Hegel consistió en haber comprendido la *Lógica* como ciencia *a priori* para la deducción de la realidad.

Por lo dicho, comprendemos que la riqueza de la crítica a la filosofía moderna de Rodolfo Agoglia supone una serie de contribuciones entre las cuáles cabe señalar: 1)

---

3 En esta dirección Agoglia sostiene que: "este espíritu subjetivo permanece siempre como el órgano y el soporte de toda autoconciencia: él comprende al espíritu objetivo carente de autosaber y en él adquiere la Idea, como espíritu absoluto, conciencia de sí misma. Difícilmente, pues, haya un sistema que asigne una función más necesaria y una jerarquía más elevada al hombre concreto como ser pensante" (*Id.*:33)

4 Cabe insistir, que si bien Hegel no elide la existencia, tal como hemos anticipado, la reduce a la conciencia.

5 Agoglia señala que "el proceso de mediación de la naturaleza al hombre no está concluido, aunque en trance sin duda de serlo, ni la mediación misma adecuadamente resuelta y entendida" (*Id.*: 92) y acusa a Hegel de "haber unilateralizado la relación entre naturaleza y espíritu subordinando aquélla a este de un modo absoluto y prevalentemente racional. (*Id.*: 93)

6 De la conciencia subjetiva señala que la misma corre el riesgo de detenerse en el momento de la intuición, de la conciencia objetiva advierte el riesgo de la alienación y de la conciencia absoluta reconoce el peligro de caer en una visión aristocrática, y afirma que es necesario comprender la conciencia en relación de intersubjetividad en vistas a lograr una comprensión comunitaria de la verdad.

En primer lugar, el aporte metodológico que supone la estima de la base óntica de la interrogación ontológica (en la época moderna y contemporánea, la pregunta por el ser desde la existencia humana) permite comprender la crítica a la filosofía moderna desde una aproximación histórica a los discursos, 2) la distinción entre la base óntica y el punto de partida lógico-sistemático advierte la diferencia entre la «constelación cultural» donde tiene lugar una comprensión del ser y el discernimiento del método mediante elecciones y decisiones del sujeto que configura un determinado discurso, 3) la comprensión de que la filosofía moderna alcanza su máximo desarrollo en la dialéctica hegeliana, se desplaza en Agoglia de la perspectiva del filósofo alemán, mediante un el tratamiento metodológico de la historicidad de los discursos, que permite evaluar sus fisuras y rescatar, sin ignorar sus limitaciones, la comprensión dialéctica de la temporalidad como espacio donde se juega la contradicción de libertad y necesidad, y 4) fundamentalmente, la crítica a la limitación del pensamiento hegeliano, en relación con la existencia humana como conciencia implica en sí, una denuncia a las filosofías del sujeto en la cual, se pone en tela de juicio la transparencia de la razón y la dialéctica como como totalidad cerrada, al tiempo que deja entrever la afirmación de que la materialización del ejercicio especulativo del historiador en el relato (la filosofía moderna) evidencia ya un rol activo en la toma de posición del sujeto que hace la historia. Por todas estas consideraciones, sostenemos que la lectura crítica del pensamiento hegeliano presente en la propuesta de Rodolfo Agoglia da cuenta de una clara comprensión del ejercicio filosófico como praxis humanista comprometida con la liberación.

Bibliografía

AGOGLIA, Rodolfo. (1978) *Sentido y trayectoria de la filosofía moderna. (La filosofía moderna como desarrollo y consumación del Humanismo renacentista),* Editorial Don Bosco, Ecuador.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (2003) *Fenomenología del espíritu.* Trad. Wenceslao Roces, Fondo de la cultura económica, México.

ROIG, Arturo. (2009) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.* Una Ventana, Buenos Aires.

Contra la idolatría del yo, un elogio de la debilidad

Alejandra Adela González

Universidad Nacional de Avellaneda
Universidad Nacional de Buenos Aires
Universidad del Salvador

Distintas nociones de poder se han consolidado en los tiempos modernos, algunas de ellas ancladas en viejas tradiciones, otras novedosas. Desde el ya clásico concepto hobbesiano fundado en la posibilidad de un cuerpo de ejercer su presión sobre otro, donde se pasa de una física de los cuerpos a una física social, por el expediente de leer los fenómenos sociales como juegos de fuerzas en una versión de la política que no da tregua a ningún humanismos optimista hasta el más reciente de Michel Foucoult. Aquí el poder no opera como negatividad o censura, sino que es visibilizado en las sociedades de control, como producción efectiva de subjetividades y tecnologías del yo.

Y la concepción más luminosa de Hannah Arendt, donde poder es potencia de aparición en el espacio intersubjetivo a través de la palabra y la acción.

Poder como violencia coactiva o como modelado de masas amorfas hasta su conversión en el estatuto subjetivo producto del disciplinamiento o surgimiento en el espacio que se hace público y político por ese gesto, implican diferencias también en la definición de sujeto. Una manada de lobos, gregarios por necesidad, atravesados por el miedo a la muerte y unidos por la ley del más fuerte en sistemas coactivos que identifican hecho y derecho o unas masas amorfas presubjetivas que advienen a esa condición solo por haber sido tomadas en los dispositivos de normalización de las sociedades disciplinarias. Y también diversas formas de lo político: mecanismo maldito al servicio del más poderoso, necesario para evitar el caos de la guerra infinita, dispositivos macros y micros para evitar los repliegues de la interioridad y operar sobre la figurabilidad de los cuerpos, o incluso apariencia, contra toda naturaleza, de una política que se justifica como consecuencia de la natalidad y se lamenta de la fragilidad de los asuntos humanos que necesariamente terminan en la muerte aunque ésa no sea su finalidad. Visión guiada por el amor fati en Arendt que recupera el antiguo espíritu griego con su vehemente vocación por la vida en común, diferencia absoluta con una

animalidad definida como aislamiento y falta de palabra, solo sonidos guturales sin sentido para nadie.

Pero esas definiciones de poder y política crecieron conjuntamente con la experiencia del capitalismo industrial, hoy tecnofinanciero que no sólo produjo la infinita multiplicación de bienes y servicios sino que también se abocó a fabricar cadáveres en los campos de exterminio, y personajes en serie en la sociedad consumista. Así fue que el viejo concepto de persona con su cruce entre teología trinitaria agustina y derecho romano derivó en la idolatría de la personalidad pudiente (que puede multiplicar de modo indeterminado sus bienes y sus atributos). El yo hipostasiado aparece como presencia fascinante y deseable para lucir junto con la tarjeta de crédito y una máscara juvenil conseguida merced a la química y la cirugía propias del paraíso burgués.

Metafísica sustancialista que impulsa a estos yoes fetichizados donde la adquisición de rasgos personales se da junto con la apropiación de mercancías que invisten el vacío de ser. Claro que esa piara de yoes funcionan en la medida en que se someten a las formas capilarizadas con que los micropoderes de las sociedades de control que operan como formato y fuente, en las diversas instituciones del bien decir capitalista y están sometidos al terror de hacer diferencia frente a un mercado (ya no un rey o un papa) como poder omnímodo y omnívoro. Frente a ello parece que una respuesta diversa solo se manifiesta como impotencia, terror a ser visibilizados por completo, imposibilidad de un espacio de repliegue. Pero no se trataría de oponer a la omnipotencia caníbal del poder la impotencia de una subjetividad aplastada. Salir del cuadro aristotélico de oposiciones y contradicciones es necesario para no inscribirse en esta lógica que no deja respirar. O se le apuesta todo al yo, hipostasiado integrante de una banda de burgueses aterrados para no salirse de los marcos de un mercado global o se constituye como forma marginal violenta y violentada hasta el exterminio. Es aquí donde Simone Weil propone una diferencia, nada tranquilizadora. Se trata de enfrentarse no a la omnipotencia sino a lo imposible. Para ello, disolución del yo y estatuto de la debilidad. La impotencia también es una posición del yo pero la debilidad se juega en otro nivel, que excede el aparato psíquico centrado en el ego cartesiano.

Oponerle a la omnipotencia, la debilidad. El héroe weiliano predica en un desierto cuestionando la persona y la personalidad, tan pregonada en el siglo que nos convoca. Debilidad como amor reivindica, y no se trata de una pacifista, aunque no se pueda desconocer a Gandhi. Pero para llegar a esa debilidad, probablemente sea necesario romper el círculo maldito de culpa, sacrifico y reconciliación. Pablo de Tarso

sostiene que el mundo, el hombre, el cosmos son culpables, y eso solo puede ser abolido por el sacrificio y la reconciliación que implica el final de todos los sacrificios.

Contra ellos, fe y esperanza y amor. Claro que si el tiempo que resta llegara a su fin, y con él, la ausencia de dios, ya no harían falta la fe y la esperanza. Pero el amor seguiría siendo necesario. De aquí el potencial político de estas metáforas teológicas: el amor proseguirá porque implica el estado de necesidad, que necesitamos siempre a los otros, incluso Dios nos necesita. ¿Y qué puede ser ese amor, sino reconocer que necesitado, no tengo mi centro en mí mismo, que soy débil de toda debilidad? Claro que se puede plantear el amor como fuerza y como realidad[1] pero si no puedo sin el otro, el amor consiste en la confesión de que soy alguien que necesita. Y más todavía, en la perfección, yo no soy yo, sino nosotros, y ese nosotros está siempre en abierta incompletud, por la capacidad infinita del amor que puede extenderse sobre todo en el paradigma del amor que es el amistoso. Es decir, que incluso un ser perfecto en su divinidad, también estaría necesitado porque sería puro amor. “Tu fuerza llega a plenitud en tu debilidad”. Carácter político del hombre que entonces puede ser pensado no como en la dialéctica del amo y el esclavo como voluntad de dominio originaria, sino como pura necesidad del otro para consistir aunque sea por un instante. Si a eso Pablo lo llamaba cuerpo de Cristo, y Weil nación, ya que desconfía completamente de lo colectivo, hoy podemos hablar de comunidad. El amor nos pone en estado de necesidad, porque somos seres que necesitan, pero también nos ayuda a mantenernos dignos en la debilidad.

No se trata de constituirse en héroes, actitud teatral y jactanciosa, porque como la propia Weil señala en la Ilíada, el único héroe no es el presuntuoso Aquiles sino la fuerza que convierte a los hombres en cosas. Extraño materialismo que consistiría en el reconocimiento del amor como don que nos muestra en nuestra dependencia absoluta, porque la alegría viene del prójimo, porque no hay autosuficiencia, más que imaginaria, y porque el yo es puesto en un altar para que no percibamos el vacío en torno del cual se constituye. Esa omnipotencia de los hombres, los dioses o el mercado, solo expresa la fuerza como necesidad ciega que arrastra a todos los seres, fuerza ciega de la naturaleza o brutal de la guerra que impide ver los medios para salir de ella. Es tanto el dolor y el terror que produce esa fuerza que solo se le puede oponer una del mismo tenor para ponerle fin, lo que lleva a una dialéctica de la mala infinitud, o a una

1 Pablo de Tarso. Cf. Romanos 13

retaliación eterna. Por eso, la debilidad es lo que único que puede oponerse a esa fuerza ciega.

¿Qué se puede replicar al imperio, al mercado, a la banalidad de las subjetividades consumistas, que puede alejarse de todo eso, si no es la extrema debilidad? Una debilidad que atente contra la personalidad, ese yo fuerte que fetichiza sus armaduras para encubrir la falta de consistencia de toda subjetividad. Si es solo el producto adocenado del mercado o del imperio, si solo puede consistir en algo que sobresalga de la media, si la personalidad consiste en imponerse según el régimen de la competitividad y la ley del más fuerte, la debilidad socavaría tecnologías del yo, concursos, competencias y especializaciones varias que hacen de la máscara la función constituyente de una decadencia disfrazada de fortaleza.

Oponerle la debilidad a la fuerza, no es el recurso cristiano de la otra mejilla, ni una forma de violencia encubierta, ni la falsa humildad del resentimiento. Es no incrementar el mismo fármacon que nos ha dañado. “Siempre entre los hombres, ya se trate de servidumbre o de guerras, las desgracias intolerables duran por su propio peso y así parecen desde afuera fáciles de sobrellevar. Duran porque quitan los recursos necesarios para salir de ellas”.[2] Sin embargo, el sufrimiento es necesario para que los seres nos comprendamos limitados y dependientes. Y esa revelación que destuye la egolatría aunque implique pasar por la extrema experiencia de Job (dolor físico y angustia a la vez) permite percibir la belleza del mundo. No es autopóiesis, no es hacerse cada a uno mismo, nunca un héroe se produce a sí mismo, surge cuando el amor por los otros lo impulsa. Se hace héroe a su pesar.

La fuerza ciega, bajo la forma de una naturaleza que produce cataclismos o de culturas que se descalabran en masacres y genocidios, en forma anónima o sostenida en el etnocentrismo de cada nación, destruiría al mundo para sostener su personalidad (su poder de ser sí misma). Es renunciar a ese poderío insertando un vacío en la identificación del sujeto consigo mismo. Weil lo equipara con el acto de Dios que inserta un vacío entre su ser Padre y su ser hijo y sacrifica una parte de sí, para terminar con los infinitos sacrificios humanos. Ese movimiento de autodisolución es la descreación. Desgarramiento realizado por Dios y luego por el hombre. Pero solo el héroe se atreve a hacerse débil, y Dios a desgarrarse. No es un Dios omnipotente, ni una personalidad arrolladora. Tampoco es la disipación en la nada para equipararse con el todo. No es

2 Weil Simone. La fuente griega. Pág. 30

expansionismo del deseo e idolatría del yo, ni desvanecimiento subjetivo en la nada de Dios. Es desgarramiento del ser y saber, siempre vacío operando en y entre los seres. No se trata de potencia sino de amor, por lo tanto, héroe es quien debilita en sí la fuerza a la medida de un Dios que ha renunciado a su omnipotencia.

Contra el culto al yo, y la fetichización de la personalidad, la debilidad del héroe weiliano que ama hasta el desatino como Antígona, despliega una presencia que el capitalismo con su afán productivista no tolera. No se trata de producir, sino de sustraer. Solo un cristianismo imperial pudo contribuir a esa egolatría que terminará en la sumatoria de atributos sobre el yo vacío de la subjetividad burguesa que sólo puede incrementar su potencia para ocultar su inexistencia. El cristianismo ha ofrendado un tiempo de despliegue histórico, y la modernidad la extraña idea jurídica de un progreso en la tarea de acumulación de derechos. Cuando el deseo se equipara a la voluntad yoica, se prepara el camino para los totalitarismos. El deseo no se deriva de una falta, la tiene que rodear constituyéndola en su interior. Economía de la escasez sobre la que se funda un aparato conceptual del sujeto como instancia de crecimiento personal, sin palabra, lazo social ni discurso, sin historia y pura potencia, dueña de un futuro. El yo como religión deriva del capitalismo y su imagen fetichizada de sí mismo, movimiento concentracionario que expande indefinidamente la renta diferencial y produce cuerpos cada vez más sofisticados como estuches de yoes que se expanden sin límite. No advierten que agotan un espacio que es limitado, un tiempo que es finito y una piel que se marchita. Una personolatría atada al estado de derecho, que hace de la fuerza y la necesidad, la clave de su engrandecimiento. Horror de una mirada vacía: la que contempla estupidizada la imposibilidad de habitar el espacio que ha despejado para sí misma, porque lo ha hecho al precio de convertir a los otros en cosas, y a su propio cuerpo en un campo de deshechos. Debilidad entonces que se opone a la omnipotencia de lo existente, a la prepotencia de la fuerza, y a la omnipotencia de un Dios para siempre ausente.

Antifrágil: las consecuencias del cambio como parámetro de clasificación

Mariano González Leoni
Universidad del Salvador

El novedoso concepto de antifragilidad es traído por Nassim Nicholas Taleb en su último libro publicado en el año 2012 que lleva el mismo tirulo. Taleb, Nacido en Líbano en 1960, es un ensayista, investigador y financiero que se especializa en las ciencias de la incertidumbre, y que se clasifica a si mismo como un empirista escéptico. Luego de una serie de libros donde señala que el hombre subestima de manera constante el peso que la aleatoriedad tiene en el mundo actual y en la recolección de datos del mismo[1], nos presenta este trabajo, introduciendo un neologismo que resulta de suma importancia en relación a la idea de cambio.

La razón por la cual Taleb considera que es necesario acuñar el término en cuestión consiste en que él cree que hace falta encontrar un nombre para las cosas que son lo contrario a lo frágil. Él dice que, si bien muchas personas podrían plantear que algo robusto, es decir, una cosa resistente o resiliente, posee las características contrarias a algo frágil, esto no es así cuando el punto de vista desde el que se lo analiza es el cambio (Taleb, pág. 25).

Desde esta particular mirada, lo frágil sería aquello que se ve perjudicado por el cambio. Las cosas frágiles se caracterizan por sufrir el cambio, por verse afectadas negativamente por la volatilidad de los sucesos. A modo de ejemplo, todos estaríamos de acuerdo en que una copa de vidrio es un elemento frágil: esta fragilidad radica en que los cambios, como podrían ser fuerzas aplicadas sobre la misma, pueden llevar fácilmente a que pierda su funcionalidad, su esencia. Lo que se rompe sin mucho esfuerzo es frágil porque no soporta el cambio, los estresores que se presentan de forma indiscriminada.

Si continuamos analizando desde la misma perspectiva, lo robusto sería aquello que puede resistir grandes cambios sin consecuencia alguna. Uno de los materiales más duros que existen en el planeta es el diamante, por lo que podríamos decir que el

1 Estos libros son “Existe la suerte” del 2001 y “El cisne negro” del 2007.

diamante es robusto. Se podrían aplicar grandes fuerzas sobre un diamante, y este mantendría su forma y características intactas. El diamante es robusto, resistente al cambio, a la volatilidad y a los estresores o estímulos que esta trae consigo.
Siguiendo esta lógica que plantea Taleb, lo antifrágil sería entonces lo contrario a lo frágil, es decir, aquello que se ve beneficiado por el cambio. Su planteo es que existen cosas en el mundo que ante el cambio, mejoran, ya sea que nos estemos refiriendo a su estructura, sus cualidades o capacidades.

El autor va a insistir en que esta característica es tan común en nuestra cotidianidad, que a falta de un concepto que la represente, "la mitad de la vida no tiene nombre" (Taleb, 2013, pág. 55). Así, el neologismo planteado únicamente viene a bautizar algo que nosotros ya conocemos y comprendemos, a pesar de que hasta ahora no hayamos identificado el concepto. Efectivamente, lo rescatable del libro no es la originalidad de lo que plantea, ya que bien podríamos señalar lo esencial de la idea antifrágil en otros autores, sino la forma en que lo ordena y lo resume: lo original radica en su mirada totalizadora de una realidad que no habíamos clasificado a pesar de que nos la encontramos de manera constante en nuestro vida diaria.

Taleb plantea que la propiedad antifrágil se encuentra "detrás de todo lo que ha cambiado con el tiempo" (Taleb, pág. 26). A modo de ejemplo se podría afirmar que la cultura, las ideas, las revoluciones, los sistemas políticos, la innovación tecnológica, la supervivencia empresarial, los sistemas legales, y hasta las buenas recetas de cocina son antifrágiles. Él plantearía que a todas estas les encanta lo aleatorio y lo incierto, ya que se alimentan, mejoran con la volatilidad que la realidad compleja del mundo les presenta.

Como dijimos antes, el autor insiste en que nosotros somos absolutamente conscientes del concepto, ya que en muchos casos lo empleamos aunque no nos demos cuenta. En la cultura popular esto aparecería cada vez que nos referimos a eventos que "fortalecen el carácter" (Taleb, pág. 67), es decir, que son considerados en un principio negativos para nosotros, pero que en última instancia nos enseñan una lección y resultan beneficiosos en el futuro. Resulta imposible no relacionar esta idea con la ya célebre frase de Friedrich Nietzsche, "lo que no me mata me fortalece" (Nietzsche, 2005, pág. 37) en su "Crepúsculo de los ídolos"[2].

---

2 Resulta necesario aclarar que Taleb mismo señala que esta frase puede resultar un poco confusa cuando nos referimos a la antifragilidad. Si bien podría ser aplicable en las cuestiones referidas a forjar el carácter, en el ámbito de la selección natural esta frase sera aplicable solo si se tiene en cuenta una diferenciación

En el ámbito económico no debería hacer falta señalar casos específicos para darnos cuenta que la base de su funcionamiento depende de la antifragilidad intrínseca del mercado. La oferta de restaurantes basa su éxito en la constante quiebra y aparición de nuevos locales, que cada vez resultan mejor preparados para satisfacer la demanda de la población en cuestión. Así el mercado gastronómico es antifrágil, mejorando a partir de la volatilidad que se presenta como “cambios” en los gustos o necesidades de los clientes.

Hasta podríamos plantear que la antifragilidad está presente en ámbitos con metodologías científicas, como la medicina. Taleb señala que la hormesis, un fenómeno que muestra como una dosis pequeña de una sustancia perjudicial para el organismo puede funcionar como medicamento, es claramente otra tipo de manifestación de antifragilidad. Este método fue utilizado por profesionales de la medicina durante décadas, hasta que se le perdió el respeto por asociarlo erróneamente a la homeopatía. Lo mismo se plantearía con respecto al mitridatismo: la exposición a dosis pequeñas de una sustancia que eventualmente llevarían a la inmunidad frente a dosis mayores. Ambos son principios muy similares al que se practica con las vacunas hoy en día (Taleb, pág. 60).

Pero más allá de todos estos ejemplos válidos, Taleb insiste en que la antifragilidad es, en cierta medida, propio de todo lo que tiene vida (Taleb, pág. 83). Si bien innumerables realidades pueden poseer esta característica, el autor va a decir que la naturaleza es esencialmente antifrágil, y probablemente el mejor ejemplo de esta afirmación sería lo que comúnmente hemos denominado evolución o selección natural, y a la que Taleb se refiere como “esa gran experta en antifragilidad” (Taleb, pág. 95).

Usualmente entendemos el concepto de evolución biológica como la posibilidad de adaptación que las especies poseen frente a las situaciones o ambientes que se le presentan. Esta interpretación pareciera contar con lo necesario para decir que la evolución es antifrágil, dado que las especies evolucionan a partir de los cambios que se aparecen en su realidad, mejorando a partir de la volatilidad que se les presenta. Pero lo que Taleb sostiene es que el análisis de la antifragilidad de la evolución requiere una mirada más cruda y hasta se podría decir, mas cruel. Esta perspectiva nos aclarara ciertas características de la antifragilidad misma que no resultan tan evidentes.

---

de niveles del tipo especie-individuo. La especie se ve fortalecida por la muerte del individuo no apto, es decir, lo que no mata a la especie, la fortalece.

Lo primero que hace falta señalar es que en realidad, lo que es antifrágil dentro de la evolución no sería la especie en sí misma, sino el código genético que la posibilita. Así comenzamos a comprender que la antifragilidad generalmente se da por niveles: hace falta que ciertos niveles dentro del sistema sean frágiles para que el sistema mismo sea antifrágil. En este caso nos estaríamos refiriendo a la fragilidad de la unidad, de los individuos de una especie, los cuales sobrevivirán o no a su ambiente específico a partir de lo que éste les presente y de las azarosas mutaciones que ellos mismos hayan desarrollado. En caso de no sobrevivir, la unidad frágil perecerá sin mayores consecuencias, erradicando del sistema esta versión de la especie que no resultó apta para el escenario que se le presentó. Pero en caso de que el organismo individual sobreviva y se reproduzca, su versión genética será transmitida como información a sus descendientes, logrando así la transmisión de un código genético mejor adaptado a la realidad a la que debe hacer frente.

"Todo lo que está vivo o es de naturaleza orgánica tiene una vida finita y acaba muriendo (...). Pero lo que muere lo hace después de dejar descendencia con un código genético que difiere en algún aspecto del de su progenitor. (...)Los organismos deben morir para que la naturaleza, esa naturaleza cruel, oportunista y egoísta, sea antifrágil" (Taleb, pág. 99). Resumiendo, si bien los organismos individuales son relativamente frágiles, la evolución continuará siendo la experta en antifragilidad a partir de los beneficios que obtiene del patrimonio genético pasado de generación en generación, el cual casi siempre se beneficia de las crisis, el cambio o los estresores.

A partir de un experimento mental, Taleb nos muestra porqué es tan efectivo el sistema de la naturaleza: si existiese un organismo sin fecha de caducidad, para sobrevivir, éste debería estar totalmente adaptado a todos los sucesos aleatorios posibles que puedan darse en el futuro. Es decir, debería poder predecir el futuro, todas sus posibilidades, a la perfección, lo cual sería virtualmente imposible. En cambio, dejando que los organismos vivan y mueran realizando modificaciones que se pasaran a la próxima generación, la naturaleza no necesita predecir condiciones futuras: "cada suceso aleatorio traerá su propio antídoto en forma de variación ecológica" (Taleb, pág. 100).

Aquí podemos ver cómo, en cierto sentido, la muerte es necesaria para la vida. La naturaleza sacrifica lo que no funciona en pos de lo que si funciona, y de esa manera irá adaptando las características de los organismos individuales a las necesidades que los diferentes escenarios ambientales requieren. El cambio manifestado en forma de

estresor o estímulo funciona como información (Taleb, pág. 86), y será lo esencial para poder adaptarse a la realidad en la que le toca existir. En la antifragilidad, en cierto modo es necesario el error, el fracaso de lo individual, para que lo colectivo pueda beneficiarse de ello.

A partir de este análisis también podemos ver que lo antifrágil necesariamente debe ser un sistema complejo, donde existirán una multiplicidad de agentes, de niveles y de información. Estos sistemas complejos se debilitaran y hasta podrían morir en caso de que se vean privados de cualquiera de esas variables.

El mejor ejemplo de ello sería la sobreprotección, que en última instancia perjudica al sistema, ya que lo fragiliza. Si el sistema antifrágil no recibe estresores que lo mantengan en constante renovación debido un tercero se los está evitando, la antifragilidad del mismo se verá perjudicada, afectando su capacidad de soportar cambios futuros: un boxeador, que está acostumbrado a recibir estresores en forma de golpes, soporta con mayor éxito una fuerte golpe en la cabeza que un individuo que nunca recibió uno, ya que su cuerpo se habrá adaptado un poco mejor a la posibilidad de un estresor extremo.

A veces, buscando mantener cierto orden o equilibrio lo único que estaríamos haciendo es perjudicar al sistema complejo. Estos sistemas dinámicos necesitan de un desequilibrio permanente: “su normalidad exige cierta medida de volatilidad, aleatoriedad y estrés, y un intercambio continuo de información, lo que puede explicar el daño que pueden recibir cuando se les priva de volatilidad” (Taleb, pág. 90). Taleb dirá que en muchas casos existe más orden en la aleatoriedad que en la ilusión de orden de la que muchas veces somos víctima.

Ahora bien, una vez que comprendemos la complejidad del concepto que nos presenta el autor, vale la pena dirigir la mirada a la antifragilidad que más cercana tenemos, y que más nos afecta: nuestro propio cuerpo.

Es claro que el cuerpo humano es un gran ejemplo de antifragilidad en múltiples sentidos. En primer lugar, se da esta necesidad de sistema complejo con diferente agentes y niveles: estaríamos refiriéndonos a el cuerpo, los órganos, las células, y aun dentro de las células, distintos químicos que también participan de la antifragilidad. A modo de ejemplo, Taleb nos dice que “si ingerimos una sustancia venenosa en cantidades pequeñas, el mecanismo por el que mejora nuestros organismo, según Danchin, es evolutivo dentro de nuestro sistema: unas proteínas malas (y débiles) de

las células son reemplazadas por otras más fuertes y más jóvenes que se conservan" (Taleb, pág. 104).

Aquí también van aparecen los estresores como fuente de información: "nuestro cuerpo no obtiene información sobre el entorno por medio del sistema lógico, la inteligencia o la capacidad de razonar y calcular, sino por medio del estrés y de las hormonas" (Taleb, pág. 86).Un caso ejemplar podría ser el dolor, tan útil para la supervivencia en todo momento de la vida, pero particularmente en la niñez, donde todavía no existe una comprensión lógica de los riesgos. Pero para ver la antifragilidad en acción, solo hace falta analizar lo que ocurre ante la existencia de estresores, y lo que sucede ante la falta de los mismos.

El entrenamiento físico es una clara muestra de cómo los estímulos mejoran las capacidades del cuerpo humano. Por un proceso que se denomina sobrecompensación, ante un esfuerzo físico que se acerque al límite de sus posibilidades, el cuerpo va a prepararse para que en la próxima ocasión ese mismo esfuerzo no sea el límite. El cuerpo va a predecir que en un futuro cercano podría necesitar superar ese límite, por lo que hace lo necesario para poder hacerlo. Así es como una persona podría levantar un determinado peso, o correr una distancia, o aguantar la respiración por un tiempo, y luego de algunas semanas de continuar entrenando esa capacidad, vera como su performance va mejorando.

Por otro lado, cuando el cuerpo se ve privado de ciertos estímulos, éste irá perdiendo sus capacidades. Cualquier persona que haya tenido un yeso podría dar fe de cómo el musculo inmovilizado se atrofia después de cierto tiempo. Hasta los huesos, que pensaríamos que son de lo menos dinámico dentro de nuestro cuerpo, necesitan de estresores para mantener su estado: los huesos de astronautas que pasan algún tiempo en estaciones espaciales, donde no hay gravedad, terminan debilitándose, ya que no reciben el estresor (gravedad) al que están habituados en la tierra.

Y vale la pena aclarar que estas consecuencias se dan sin una decisión consciente de nuestra parte. Uno no puede "decidir" que a partir del ejercicio no aumente la masa muscular, ni tampoco que ante la falta de uso de mis piernas estas no pierdan su fuerza. El cuerpo se va adaptando a las necesidades que tiene a partir de la información que se le presenta en forma de estímulos, a través de una especie de "sabiduría automática" que posee. El sistema antifrágil no piensa teleológicamente las soluciones a los problemas que se le presentan, simplemente actúa y encuentra el camino a través del ensayo y error.

Como podemos ver, las cuestiones a analizar a partir de este nuevo concepto son varias, y su aplicación podría darse en múltiples campos. Con ésta muestra de algunos de los temas a los que Taleb se refiere podemos ver que el análisis de la antifragilidad podría resultar sumamente interesante desde un punto de vista filosófico, ya que podríamos afirmar que lo hemos estado usando aun cuando todavía no lo nombrábamos.

Bibliografía

Nietzsche, F. (2005). *Crepúsculo de los ídolos.* Buenos Aires: Longseller.

Taleb, N. N. (2013). *Antifrágil. Las cosas que se benefician del desorden.* Buenos Aires: Editorial Paidos.

Deporte y cambio. La aparición de Usain Bolt y el reciente cambio de paradigma en la disciplina de cien metros llanos

Mariano González Leoni
Universidad del Salvador

La competencia es sin duda alguna un cuestión central en el hombre, parte de su naturaleza podríamos decir, determinante en numerosos aspectos de su vida. A modo de ejemplo, podríamos señalar la búsqueda honores, de mismos fines materiales, de supremacía sobre otros, o la supervivencia misma. Hoy en día una de sus manifestaciones más representativas, y que ocupa un lugar importante en el mundo globalizado en el que vivimos es lo que conocemos como deporte. La disciplina deportiva se ha convertido en un entretenimiento difícil de igualar en cantidad de espectadores, y en consecuencia un negocio abrumador donde cantidades inimaginables de recursos son invertidas.

Ahora bien, los deportes en sí mismos son bastantes complejos, ya que en su mayoría estos surgen de la creatividad y posibilidades humanas, las cuales van variando a lo largo de la historia. En más de una ocasión, un mismo deporte ha sido ramificado en nuevas disciplinas, en algunos casos hasta más populares que su anterior versión. Ya sea por sus especificaciones, sus reglas, la cantidad de participantes que implican, los instrumentos que se utilizan, la forma de determinar al ganador o inclusive factores externos al deporte en si mismo, todos son diferentes, y están repletos de variables que hacen que cada uno sea único. El menú de competencias deportivas que existentes hoy en día es realmente amplio, y nadie podría negar que cada uno de ellos es un caso digno de analizar con detenimiento.

Dicho esto, resulta difícil que encontrar una competencia más simple y representativa que lo que hoy denominamos 100 metros llanos. Su pureza es casi innegable, y podríamos decir que en su estructura, esta competencia no ha cambiado a lo largo de la historia. No solo sus instrucciones son tan básicas como llegar del punto A al B en el menor tiempo posible a partir del propio cuerpo del atleta, sino que además la objetividad de lo que implica es casi indiscutible: quien es el hombre más rápido del planeta. Pero no nos engañemos, la disciplina esconde detrás de su simpleza

innumerables cuestiones que hacen que correr en línea recta sea ampliamente más complejo de lo que creemos.

Aun cuando la disciplina de los 100 metros llanos no ha cambiado en si misma, mas que en su forma de medición, la superficie donde se corre o tal vez las zapatillas que se usan para hacerlo, podemos afirmar que todo lo que gira alrededor de la misma si lo ha hecho: sin cambios significativos en sus reglas y objetivos, la mayoría de los factores que terminan definiendo su resultado si han evolucionado a lo largo del tiempo. ¿Por qué es esto? Probablemente porque, si bien la carrera en si misma se mantiene inalterada, nuestro conocimiento con respecto al hombre, su cuerpo y sus posibilidades ha cambiado de manera significativa en los últimos cien años. Aun se debe correr del metro 0 al 100 lo mas rápido posible, pero la forma de lograr dicho objetivo se ha visto afectada por lo que hemos aprendido con el tiempo y los avances de la ciencia. Y al cambiar nuestra comprensión del sujeto encargado de correr esta distancia, inevitablemente va a cambiar la forma de encarar la competencia misma. Si ponemos como punto de partida el inicio de las olimpiadas modernas en 1896, podemos afirmar que mucho ha cambiado alrededor de esta emblemática disciplina.

Entonces, la carrera es la misma, pero todo lo que la rodea no. ¿Cómo es posible? Hay varios puntos que debemos analizar para poder responder a esta incógnita. ¿Acaso a cambiado el ser humano en si mismo, como especie? La respuesta a esta pregunta es un rotundo no, el hombre como especie no ha cambiado fisiológicamente de manera significativa en los últimos cien años. Pero si la especie humana no ha cambiado, ¿cómo podemos afirmar que el sujeto que corre los 100 metros si lo ha hecho? La respuesta radica, en primer lugar, en lo que implica el concepto de plasticidad muscular: “Este concepto fue articulado para representar la versatilidad de los músculos humanos. La capacidad de adaptación de los mismos a los estímulos que se le presentan exceden inclusive la comprensión de la ciencia, y es por ello que aun hoy en día todavía no podemos explicar algunas de los cambios que vemos en casos particulares. Cambios que comienzan a nivel celular, pero que se extienden hasta el nivel sistémico, le dan la posibilidad a nuestros músculos de superarse y hasta llevar a cabo empresas que parecieran fuera de su alcance en un primer momento” (Alejandro Gabriel Miroli, 2013).

Lo cierto es que nuestras células poseen la capacidad de cambiar en tamaño y longitud a partir del entrenamiento físico. También es posible que dichas fibras funcionen de una forma más eficiente a partir del agrupamiento y diversos mecanismos neuromotores que nuestro cuerpo es capaz de realizar a partir de la especificación del

movimiento. Al reconocer que el cuerpo puede sobrepasar sus limitaciones, toda la idea de cómo se debe afrontar el deporte cambia: ya no es la genética la que determina que tan rápido soy, si no que es el entrenamiento el que va a determinar que tan rápido puedo ser.

El siguiente paso es comprender como funciona el cuerpo, como responde a dichos estímulos, y por lo tanto descubrir cuáles son los estímulos adecuados para una persona que desea correr más rápido los 100 metros. Esto ha hecho que cambiemos la forma de entrenar a nuestros velocistas en varias ocasiones a lo largo del tiempo, ensayando nuevas posibilidades y utilizando nuevos métodos para obtener los resultados que buscamos. La realidad es que, si bien los velocistas entrenan incontables veces la técnica del sprint a través de la practica misma de los 100 metros, su entrenamiento esta lejos de basarse únicamente en ello. Hoy en día, el entrenamiento periodizado con pesas es fundamental para el corredor de velocidad (Bompa, 2000), particularmente ejercicios de fuerza de tren inferior como el arranque, curiosamente, una disciplina olímpica en si misma, cuyos atletas en nada se parecen a los velocistas, y que consiste en elevar, sin interrupción, la barra desde el suelo hasta la total extensión de los brazos y las piernas sobre la cabeza. Correr sigue siendo la principal actividad en el entrenamiento del sprinter, por supuesto, pero hoy en día dista de ser la única.

Pero otro gran cambio se debe a que hemos aprendido mucho en otros campos fuera de la biología, como es el caso de la física. Nuestro conocimiento a variado mucho en cuanto a cuáles son los factores fundamentales que terminan generando velocidad en un atleta. El profundo análisis del que el deporte a sido objeto en las últimas décadas nos a llevado a comprender cada vez mejor la mecánica de eso que veníamos haciendo desde tiempos inmemorables, correr. Y que quede claro, no es que antes no lo hiciéramos bien, simplemente no era la forma más eficiente.

Ya no pensamos que es la velocidad con la que movemos las piernas lo único que define la velocidad a la que corremos, si no que es la fuerza que le ejercemos a cada paso la que probablemente tenga una mayor influencia. Inclusive ya se está pensando que los limites están siendo alcanzados, y hasta se analiza en que parte de la mecánica es aún posible ganar esas milésimas tan preciadas que diferencian al hombre más rápido del mundo del que se encuentra en el puesto mil. En un artículo de la revista Runner's World, Amby Burfoot nos cuenta que el fisiólogo australiano Jeremy Richmond sostiene que la posibilidad para seguir batiendo el record de esta disciplina estaría en disminuir el tiempo de contacto con la superficie, descontando milésimas de segundo en el tiempo que

transcurre desde que se apoya el pie hasta que se lo levanta (Burfoot, 2014). Como se puede ver, ya estamos hilando muy fino.

Tal es así, que en los últimos tiempos hemos visto también un cambio de paradigma al momento de seleccionar futuros atletas que se someterán al más arduo entrenamiento para convertirse en velocistas. En primer lugar, la búsqueda de fibras musculares de tipo rápido, ya que estas son las que permiten una contracción muscular más veloz, acelerando el movimiento de cada una de las partes de las piernas: el cuerpo humano posee diferente tipos de fibras musculares, pero la mayoría de los investigadores creen que no es posible la conversión de las mismas, si no que es una cuestión genética el porcentaje de cada tipo que el individuo posee. En segundo lugar, se solía creer que los velocistas no debían ser muy altos, ya que piernas más cortas están mejor preparadas para lo que se denomina el sprint: por tener un punto de inercia más bajo, se les facilitaría el movimiento de la pierna de forma eficiente (Dintiman, Tellez, & Ward, 1997).

Convencidos de que la potencia muscular era fundamental para los velocistas, la ventaja de un atleta no muy alto, compacto se podría decir, era evidente frente a uno realmente alto. Niels Uth decía en el año 2005: “Todos los velocistas de alto rendimiento están en el rango de altura de 1,68-1,91 (…). El hecho que los datos sobre la altura de velocista este distribuido de manera tan uniforme señala que tanto una altura muy baja como una muy alta son una desventaja para los corredores de velocidad” (Uth, 2005). Tres años después, todo cambiaría.

Hoy en día, el hombre más rápido de la historia mide 1,96, por lo que la teoría de Uth y muchos otros puede ser descartada. ¿Porque es el hombre más rápido? Sin duda alguna, por una larga lista de meritos que Usain St. Leo Bolt posee, pero está claro que uno de ellos es que termina la carrera de 100 metros usando 41 zancadas, mientras que sus competidores necesitan un promedio de 44. Las piernas largas que en su momento parecían ser un detrimento para las aspiraciones de velocidad terminan siendo un ingrediente fundamental en la receta de los 9,58 del jamaiquino, cuyos pasos son 20 cm mas argos que el de sus competidores (Mero & Krzysztof, 2013). Por supuesto que él acompaña la longitud de sus extremidades con una fortaleza y potencia ejemplar, fruto de un entrenamiento muy especifico, pero lo que lo diferencia de sus competidores no es el entrenamiento, el cual todos podrían imitar si creyeran que es la clave. Lo que lo separa del resto de los velocistas y le da semejante diferencia en sus tiempos son sus cualidades antropométricas. Hasta su mayor peso pasa a ser una ventaja en el último tramo de la competencia, donde la velocidad máxima ya fue alcanzada y la inercia misma colabora

con mantener la velocidad que ya alcanzo, evitando desacelerar en el momento que la energía de consumo rápido, el ATP (*trifosfato de adenosina*), comienza a acabarse (Forteza Soler, Comellas Humet, & Lopez de Viñaspe Garcia, 2013).

Muchos autores creen que en el futuro, es esperable que los atletas más rápidos sean más pesados y altos. Charles y Bejan consideran que la ventaja de aquellos con cuerpos más grandes es determinante, hasta el punto de considerar que las disciplinas de velocidad tal vez deberían ser divididas en categorías de peso. Si bien nos puede parecer extraño, ellos dicen que no es impensado, ya que desde el comienzo del atletismo moderno muchas competencias se estructuran de acuerdo al cuerpo de los atletas. "Atletas más grandes levantan, empujan y golpean más fuerte que los pequeños, y esto a llevado al establecimiento de una clasificación por peso en disciplinas como en el levantamiento de pesas, lucha y boxeo. Los atletas más grandes también corren y nadan más rápido" (Charles & Bejan, 2009), por lo que si este nuevo paradigma se sostiene en el tiempo, podríamos llegar a tener en una misma olimpiada varios campeones de 100 metros llanos.

¿Quiere decir esto que en el futuro todos los velocistas deberán ser altos? No necesariamente: puede haber un nuevo cambio de paradigma, por ejemplo una forma revolucionaria de generar células de tipo rápido en los músculos de los atletas, volviendo así a la teoría de corredores de altura media que pueda aprovechar mejor la fuerza que estas les proveen. Esto solo quiere decir que, una vez más, la experiencia nos muestra como nuestras teorías pueden estar equivocadas, que la última palabra todavía no fue dicha, y que hace falta la aparición de un solo Bolt para revertir años de opiniones de expertos. Y si todavía tenemos tanto que aprender sobre correr en línea recta, ¿qué le queda al resto de las disciplinas? ¿Qué le queda al resto del conocimiento? Por suerte, muchísimo. Solo hace falta ser conscientes de esta realidad, y tener la voluntad de seguir persiguiendo la siempre evasiva verdad del mundo en el que vivimos. Esta es la forma en que podemos avanzar en el deporte, milésima a milésima, centímetro a centímetro. No debemos olvidar que aun eso es superarse.

Bibliografía

Alejandro Gabriel Miroli, M. G. (2013). *Anuario de investigacion de la Universidad del Salvador.* Obtenido de http://p3.usal.edu.ar/index.php/anuarioinvestigacion/article/view/2423

Bompa, T. O. (2000). *Periodizacion del entrenamiento deportivo.* Barcelona: Editorial Paidotribo.

Burfoot, A. (2014). Ultimate 100-Meter Time: 9.27 Seconds? *Runner´s world* .

Charles, J. D., & Bejan, A. (5 de Mayo de 2009). *The journal of experimental biology.* Obtenido de http://jeb.biologists.org/content/212/15/2419.short

Dintiman, G., Tellez, T., & Ward, R. (1997). *Sports Speed 2nd Edition.* USA: Leisure Press.

Forteza Soler, K., Comellas Humet, J., & Lopez de Viñaspe Garcia, P. (2013). *El entrenador personal.* Barbera del Valles: Editorial Hispano Europea.

Mero, A., & Krzysztof, M. (28 de Marzo de 2013). *National centeo for biotechnology information.* Obtenido de Journal of human kinetics: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3661886/

Uth, N. (1 de Diciembre de 2005). *National center for biotechnology information.* Obtenido de Journal of sports science & medicine: http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3899678/

Ensayo sobre la relación entre el individuo y el espacio a través de los mecanismos de circulación

Facundo Sebastián Jorge
Universidad Nacional del Sur

Hormigueante ciudad, ciudad plena de sueños,
¡dónde el espectro en pleno día al pasajero asalta!
Por doquier misterios, cual salvia, circulan,
dentro de las venas estrechas del coloso potente.
Baudelaire

El geógrafo francés Pierre George se ocupa en su libro «La era de las técnicas: ¿construcciones o destrucciones?» de trabajar la cuestión de la transformación del espacio y los marcos de existencia, o modos de vida, de los individuos con la introducción de nuevas técnicas. Allí tuvimos un hallazgo para un tema de Antropología Filosófica en el que pretendemos, ahora, penetrar: la circulación como elemento clave para la constitución del sujeto urbano. Ya el término "circulación" deja entrever el tipo de movimiento que implica: uno tal que siempre se vuelve al punto de partida o al punto cero. El punto cero funciona como eje y toda dirección que se tome conducirá a este mismo. Podríamos decir en términos coloquiales que todo movimiento sería el de «ir a dar una vuelta». Nuestro propósito es, en este ensayo, abordar la relación entre el individuo y el espacio que habita (y por ende, lo constituye) a través del concepto de circulación, tomado de la geografía pero pensado en términos filosóficos.

George nos dice que la circulación y la construcción son elementos dominantes de la perspectiva urbana. Y renglones más abajo nombra a la utilización cada vez más intensa de medios mecanizados de circulación (Cf. George, 1975: 97). En este punto nos detendremos –al igual que nos sucedió al leerlo. Si la circulación es elemento dominante para la constitución de una perspectiva del hombre citadino, y ésta es cada vez más dominada a su vez por la técnica, o sea, por la mecanización de los medios de circulación, no es difícil presumir que la perspectiva humana se ve afectada por esto mismo, es decir, se mecaniza. La mecanización de los medios de circulación tiene un efecto de control por dónde se circula, de qué manera, a qué velocidad, hasta qué

punto, siempre dependiendo del medio de circulación –medio tanto como espacio como artefacto de transporte-, pues no todos los lugares son apropiados para todos los móviles, ni tampoco no todos están permitidos. Este modo de operar que consiste en el control de los lugares donde se circula y la manera de hacerlo genera inevitablemente un control de las posibilidades del sujeto. El sujeto ya no podrá –podría, pero de modo ilegal- moverse por donde su voluntad se lo sugiera. Su movimiento estará circunscripto no sólo a la circularidad del mismo sino también a las posibilidades de vías por las cuales se dará ese retorno –pues en la circulación todo viaje de ida es un retorno.

El camino ya está marcado, ahora sólo queda respetarlo. Para ello, también se generan mecanismos de control, no sólo a través de artefactos sino también de humanos que trabajan para ello. Los objetivos son dominar el espacio y a los individuos. Es una relación inseparable y también circular: el único modo de dominar el espacio es a través del dominio de los individuos, de sus posibilidades de ocupamiento momentáneo del mismo, y al revés, dominando el espacio se coaccionará al movimiento de los individuos. Dónde ir, por dónde, de qué modo, cuáles son los atajos permitidos, qué cualidad tiene cada vía –es decir, qué ganamos y qué perdemos yendo por ahí-, todo esto estará reglado. Los lugares por donde se transita son los paisajes que vemos, que nos configuran, por ello, toda visión estará posibilitada por la circulación o no del espacio: al no pasar por todos los lugares habrá cosas que no veremos, que nos perderemos y nuestra subjetividad pierde. O habrá cosas que sólo algunos podrán ver. A eso llamamos dominación o control del espacio-individuo.

Muchas veces uno cree que elige por dónde pasear, a dónde prefiere ir, pero lo cierto es que eso está establecido según estas posibilidades de circulación. El acceso a cada destino, o lugares de paso, estará determinado por los móviles aptos para tales vías. Es un espacio altamente mecanizado, atravesado por la técnica, por la cultura, por los valores, por el capital, por el *status* social: un espacio completamente desnaturalizado.[1] ¿Es posible identificarse con éste así como otro ser vivo lo hace con un ambiente natural? ¿O debemos pensarlo más bien en términos de contenido y continente, es decir, el individuo ya no como inseparable del espacio sino como un objeto dentro de un almacén? A nuestro modo de ver, el espacio pensado de ese modo

1. No obstante, la presencia del hombre en todo sitio ya presume el aporte de artificio, es decir, no intentaremos asumir una perspectiva naturalista del espacio del hombre, simplemente lo que queremos es dar cuenta de la exacerbación de la técnica en el espacio urbano y sus efectos en el individuo.

actúa como un telón de fondo, o como un molde, o como un depósito de individuos que circulan «sobre» él. Esto quiere decir que se pierde el habitar «en medio» del espacio. Se vuelve una lógica de contenido y continente. El hombre deja de ser parte del paisaje y lo contempla como lo Otro –pero con la salvedad de que es lo Otro limitadamente accesible. El hombre considerado de este modo ¿seguirá siendo un objeto de estudio de la geografía? ¿Seguirá siendo un fenómeno de superficie o simplemente un «dentro de la tierra»? ¿Es posible, a partir de esto, mentar algo así como una geografía humana?

Antes de responder volvamos a lo anterior: es imposible que esto no afecte a las relaciones entre el individuo y otros individuos, y con el espacio. Esta separación tajante entre espacio e individuo, denota también la separación entre individuos. Hace de ellos una yuxtaposición en un espacio que les sirve de piso. La imagen urbana más elocuente es la de un embotellamiento: ¡imaginen un automóvil detrás de otro a causa de que esa vía es el lugar permitido para circular! El espacio se vuelve algo codiciado, una mercancía, algo a ocupar, a obtener –al menos momentáneamente-, se vuelve un objeto imposible, pues siempre hay otro que me reemplazará como transeúnte. Hay una apropiación, ficticia, momentánea del espacio que siempre es un mal anfitrión y pide que circules, que pases. ¡Conseguir un lugar privilegiado para estacionar! Esta es una de las metas o aspiraciones de los transeúntes de las grandes ciudades; un bocinazo para que otro se aparte del lugar y deje transitar: este es uno de los gestos, de las relaciones entre los individuos «sobre» el espacio.

Tomemos una figura, un sujeto citadino para pensar la relación de éste «en medio» o «entre» el espacio y no «sobre» él: el caminante. El caminante se desplaza en medio de la ciudad y los lugares dejan de ser puntos estáticos y distanciados. Pues en sus pasos reúne aquellas distancias en el mismo gesto del desplazamiento: así mismo es como crea un espacio, como espacía y da un sentido del paisaje. En palabras de Nancy: “es en él donde se cristaliza el arte cuyo genio la ciudad es o tiene. Este arte es el del movimiento concebido, no como un desplazamiento de un punto a otro (…) El transeúnte es precisamente aquel que, al pasar de lugar en lugar, los reúne a todos en una proximidad que desafía sus distanciamientos” (Nancy, 2013: 112). Es el ritmo del caminante el que hace palpitar a la ciudad, es éste a su vez el instrumento, la música y el intérprete. Ese arte del cual se refiere Nancy es “una circulación, es un transporte, un recorrido, una movilidad, una oscilación, una vibración” (Nancy, 2013: 38). Ya no se

habla de un distanciamiento atomizado ni de los lugares, ni de los individuos que constituyen el espacio habitándolo –sin ser un adentro de éstos sino siempre, al igual que el espacio, siendo ellos el espacio mismo, una superficie, un fenómeno, y por ende, un sentido enteramente renovado. El paisaje urbano deviene una escena moviente.

El caminante va entre la muchedumbre no como algo ajeno a sí mismo, sino que él mismo se experimenta necesariamente junto a los individuos y el espacio. El caminante es poeta, filósofo, observador con conciencia de que él mismo es esa multitud, ese espacio. Baudelaire escribe en *Les Foules*: "el poeta disfruta de este incomparable privilegio de ser, voluntariamente, él mismo y los otros a la vez. Cual esas almas errantes que buscan un cuerpo, él penetra, cuando lo desea, dentro del personaje de cada uno. Solo para él, todo está vacante (...) el caminante solitario y pensativo obtiene una singular embriaguez de esta universal comunión. Aquel que con facilidad se ciñe a la muchedumbre experimenta agitados placeres, que serán eternamente privados para el egoísta cerrado como un cofre y el perezoso ensimismado como un molusco. Él adopta como suyas todas las profesiones, todas las alegrías y todas las miserias que las circunstancias le presentan" (Baudelaire, 1917: 33).[2] Esa experiencia embriagadora no es tan subjetiva como para determinar a lo otro como un afuera objetivo, ni tan pasiva como para que la individualidad quede subsumida a una masa indiferenciada y amorfa. Hay, más bien, un diálogo, una «relación» constitutiva en la cual se tornan impensables los términos por separados: existe antes que nada la relación y no los términos. Hay, no una falta de forma sino, una forma en perpetuo devenir. El paseante se subjetiva a sí mismo, pero no como un sí mismo cerrado y desde sí y hacia sí, sino «entre» la circunstancia, el acontecimiento; y a su vez, el acontecimiento tiene lugar a través del caminante: los pasos de éste van abriendo, cada paso va creando, el espacio de la ciudad y de los transeúntes. Ese espacio donado por el caminante es siempre nuevo, pues, él crea un sentido junto a los otros. Evidentemente, no nos referimos al espacio geométrico urbano sino al espacio ontológico citadino –siempre anterior, que posibilita todo espacio.

El caminante no sólo otorga un sentido, creando nuevos espacios sino que ve, denuncia, da cuenta, nota las transformaciones de los mismos, de las vías, de los accesos, de las construcciones, de los parajes, de los puentes: "gracias a la agrupación

2. Extracto de un poema en prosa titulado *Las muchedumbres.* La traducción es nuestra.

de los edificios en plazas, patios y terrazas cerrados, se han suprimido los cocheros" (Rimbaud, 139); pues su mirada atenta, inocente, se debe al modo por el cual se relaciona con el mundo: no como algo extraño a obtener sino como un «habitar el mundo». El espacio, pues, no es un medio homogéneo, sin cualidad, sino que, por decirlo de algún modo, le devuelve un tipo de información constitutiva de un «sí mismo» que es siempre un «con otros», una distinción, una diferencia, una singularidad y acontecimiento.

Transitar una ciudad, entonces, no sería, a nuestro parecer, un mero estar apoyado sobre una superficie marcada, delimitada, con contornos fijos dentro de los cuales debemos trasladarnos sino que somos los transeúntes mismos quienes constituimos ese espacio que sería imposible de mentar sin nuestra existencia, pero que a medida que la técnica mecaniza más y más los medios de circulación el actor citadino olvida su condición y pasa a ser un espectador pasivo o un contenido o mercancía que circula sobre las calles como si éstas fueran una cinta de industria y lo arrojasen a un depósito independientemente de su voluntad. Distinta perspectiva la del observador, el paseante despierto. El caminante se aventura en un bosque muy particular… él crea: hace de la ciudad un «bosque de símbolos».

Bibliografía

Baudelaire, Charles Pierre (1917), *Œuvres Complètes. Petits poèmes en prose (Le spleen de Paris). Le jeune enchanteur*, Paris, Louis Conard Libraire-Éditeur.

George, Pierre (1975), *La era de las técnicas: ¿construcción o destrucción?*, Caracas, Monte Ávila editores.

Nancy, Jean Luc (2013), *La ciudad a lo lejos*, Buenos Aires, Manantial.

Rimbaud, Arthur (1973), *Obra completa. Prosa y poesía. Edición bilingüe*, Barcelona, Libros Río Nuevo.

María Noel Lapoujade: pensamiento imaginativo y creatividad

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET / FEPAI, Buenos Aires

María Noel Lapoujade es una reconocida filósofa uruguaya radicada en México, donde realizó la mayor parte de su carrera académica, que le valió un gran homenaje con ocasión de su jubilación, en 2013. La originalidad de su pensamiento y de su estilo ha sido reiteradamente señalada y no entraré en ello, dada la brevedad de este trabajo. Como un aporte a la difusión de su pensamiento en Argentina, y también como un merecido homenaje, me centraré en su libro *Diálogo con Gaston Bachelard acerca de la poética*[1]. María Noel, luego de advertir que el filósofo francés -que transitó por los carriles de la epistemología y la poética- siempre los consideró sendas paralelas o territorios autónomos, propone "nadie mejor que el autor para saber qué es lo que piensa, por lo menos de manera consciente. Sin embargo, osaré una lectura cronológica de la poética de nuestro filósofo, lo cual me permitirá concluir en la unidad última de esta doble vía, tanto en el espíritu de Bachelard como en mi propia concepción de la integración necesaria, esencial, entre epistemología y estética"[2]. Y de hecho su lectura tiende a esta unidad en la cual la dupla razón-imaginación es vista como una doble cara de lo humano, como el *animus-anima*, o lo masculino-femenino presente en todo individuo, en diversas proporciones. Propone entonces una "filosofía de la imaginación" que sea creativa que aporte a la vida y a la recuperación de os ritmos cósmicos que constituyen la salud de la humanidad. Me parece una propuesta fascinante.

De un modo más modesto, me permito pensar, a partir de esta idea, la posibilidad de conectar la epistemología y la poética, entendiendo por esta última el análisis del rol de la imaginación en la creación. Me propongo considerar una hipótesis tal vez un poco osada, pero en la misma línea: que razón e imaginación son, en definitiva, dos modos de acercarse a lo real (aunque "imaginación" nos parece, de primera intención, lo contrario) y por consiguiente, dos formas posibles del *intellectus* (*intus legere*) si por él entendemos (como parece haber sido la idea de los antiguos griegos) la facultad específicamente

[1] Mérida, UNAM, 2011.
[2] Ibid., p. 20.

humana de conocimiento. Considero entonces la cuestión de la imaginación compositiva como un camino que explicita el pensamiento de María Noel.

La imaginación compositiva

La función imaginativa despertó tempranamente el interés de los filósofos. Aristóteles, si bien no fue el primero, sí tal vez es el más conocido e importante filósofo antiguo que procuró dar una explicación satisfactoria de la misma, observando agudamente su intrínseca dependencia de la sensibilidad (de los sentidos externos); por la misma razón y coherentemente, la colocó entre las potencias cognoscitivas del segundo grado de lo anímico, el que compartimos con los animales. Sin embargo, no hesitó en señalar algunos caracteres propios de la imaginación humana, en la medida en que conecta con la función intelectiva abstractiva, específicamente humana. Con ello traza un perfil que incluye: 1. La imaginación como representación sensible de un objeto ausente; 2. Su función en la actividad abstractiva; 3. La posibilidad de combinar (con el aporte de la inteligencia) los datos sensibles imaginativos y crear una imagen nueva: la *poiética*. Desde entonces la imaginación compositiva ha sido un recurso reconocido tanto por los artistas como por los científicos. De hecho, los modelos científicos que se han usado y valorado son imaginativos: las excéntricas y los epiciclos de Ptolomeo, el dibujo geocéntrico de Copérnico, la "manzana" de Newton, el espacio-tiempo de Einstein, el átomo de Bohr, el "árbol" de Prigogine.

Además, la idea de los "sentidos inteligenciados" de Jacques Maritain[3], quien propone esta concepción novedosa en el marco del neotomismo al que adhería: la idea de una conexión profunda y esencial de los sentidos y la inteligencia en el acto humano de la captación artística. Y entonces la imaginación se adentra no sólo en la tarea *poiética* del creador, sino en la visión del espectador, quien tiene la posibilidad de imaginar variantes y establecer valoraciones artísticas más allá de la materialidad de la obra captada por los sentidos.

Estas ideas, así como la propuesta bachelardiana de una "imaginación primordial" que María Noel admira y fundamentalmente comparte, nos permiten preguntar sobre la posibilidad de una epistemología unificada que incluya todo el amplio campo de la imaginación y no sólo el que ya está de hecho incluido, es decir, la imaginación

[3] Me refiero a *Art et Scholastique*, obra temprana (1920 y numerosas ediciones posteriores, hay traducción castellana) donde ya preanuncia su peculiar visión de la neoescolástica en versión tomista, una de cuyas características ha sido el hacerse cargo de las problemáticas introducidas por la filosofía moderna –en este

sistemática en el contexto de descubrimiento científico. La cuestión entonces, me parece, es preguntarnos si la imaginación humana, en todas sus múltiples y variadísimas formas, constituye un campo suficientemente unitario como para unificar en algún punto la "doble vía" bachelardiana.

Algunos elementos pueden ser arrimados en el haber. De lo mucho que podría decirse, me limitaré a mencionar brevemente tres: el arquetipo y las imágenes primordiales; las imágenes oníricas y la asociación poética, que parecen constantemente en la obra de Lapoujade.

1. En primer lugar **la idea de arquetipo** que, como señala María Noel, constituye un elemento de comprensión de las "imágenes primordiales", que son originarias, arquetípicas, cuyo rastro puede hallarse en las imágenes poéticas y en las oníricas. Estas imágenes primordiales constituyen especies de signos latentes en el imaginario colectivo humano.

Entre las diversas aproximaciones que pueden hacerse entre estos símbolos primordiales y las ciencias, tomaré sólo el caso de los signos matemáticos (geométricos) básicos, que coinciden con los "símbolos fundamentales sagrados" analizados por René Guénon[4] y Mircea Eliade[5] quienes –cada uno a su modo- se caracterizan por una ciclópea tarea de reivindicación y revaloración del simbolismo primordial. Estos símbolos básicos son, en efecto, la cruz (el punto y los puntos "cardinales" o ejes del universo, el árbol primordial), el círculo (el sol), el triángulo (dinamismo) y el cuadrado (cierre). El "espíritu matemático" y sus símbolos correspondientes serían entonces algo más profundo y primordial (aunque no necesariamente anteriores en tiempo) a los hallazgos prácticos, pragmáticos de ciertos teoremas fundamentales de la geometría. Es conocida la larga -y a mi modo de ver indecidible- polémica entre idealistas y constructivistas acerca del origen de las nociones matemáticas (geométricas y aritméticas). Me pregunto si en lugar

caso la estética de Kant y Baumgarten- para dar una respuesta de sentido e interés contemporáneo, pero fundada en los principios tradicionales de la escolástica católica.

[4] CF. *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada* 1962] traducción de Juan Valmard y Prólogo de Armando Asti Vera, Buenos Aires, 1969, especialmente pp. 3, 5 y 7.

[5] De la vasta producción de Eliade sobre conceptos fundamentales del pensamiento simbólico, menciono *Mitos, sueños y misterios* (trad. castellana, Buenos Aires, Editorial Kairos, 2001) e *Imágenes y símbolos* (trad. castellana, Madrid, Taurus Ediciones. 1999). En ambas se pone especialmente de relieve del aspecto diurno y el nocturno de la existencia humana, que también resumirá mediante la fórmula de Nicolás de Cusa: *coincidentia oppositorum*. M. Eliade ha reivindicado lo arcaico, lo primitivo, de modo más radical aún que Guénon; éste –que le tenía profunda estima y notorio respeto- lo señala en numerosas oportunidades, pues parecería que no ha tenido el tiempo suficiente para completar estos aspectos en su obra. M. Eliade se ha puesto en otra perspectiva y la desarrolla a través de una síntesis en la que fundamenta su investigación sobre la "Tradición Unánime o Primordial".

de seguir terciando con nuevos argumentos a favor de una u otra posición, lo que en cierto modo es “más de lo mismo”, no se podría pensar en una superación de la misma, si esas nociones primordiales se presentan con íconos, símbolos básicos que son en sí mismos operativos en lo concreto, sin necesidad de pensarlos al modo de los universales platónicos, es decir, requiriendo una mediación racional y un “sistema de verdades” previo a toda plasmación real. Dejo esta inquietud que me parece una línea interesante para pensar, en pos de Bachelard.

2. Las imágenes oníricas son también un elemento del haber de la propuesta, claro que no en el sentido y del modo en que son funcionales, por ejemplo, a la teoría psicoanalítica de Freud, aun cuando puedan encontrarse aproximaciones significativas. Digo que no en sentido freudiano, o en general psicoanalítico, porque en este caso es la teoría (es decir, la previa construcción racional) la que dota de sentido a las imágenes oníricas. Es decir, en concreto, Freud propone una interpretación de los sueños, como emergentes del subconsciente y del inconsciente, de acuerdo a su teoría. Y el resultado es la univocación del sentido, algo que pareciera ser necesario para el carácter científico de esa tarea hermenéutica. En definitiva, estamos pensando con categorías epistemológicas aristotélicas. En una línea bacherladiana, en cambio, la imagen onírica no necesita ser mediada por una teoría, más aún, **no** debe serlo, no debe sufrir ningún proceso de univocación ni de universalización veritativa. Ella misma es su sentido, en relación a aquel de quien es imagen onírica. Compartir estas imágenes, por cierto, es posible –y de hecho se nos hace necesario- pero en un sentido estrictamente intersubjetivo, no “universal abstracto”. Con esto quiero decir que aceptar la validez de imágenes oníricas como portadoras de sentido, o como disparadores, o motivadores, para pensar, en vigilia, temas científicos, es revalorar positivamente lo particular y aceptar la validez de los recursos de la analogía, la comparación la metáfora, todos ellos procedimientos que van de lo particular a lo particular.

Una historia varias veces secular de rechazo a la lógica del particular (una vez más, en pos de Aristóteles) nos hace olvidar que el comienzo de la ciencia (y de la filosofía) fue una tentativa no de universalizar en el sentido de “verdad para todos los mundos posibles” (privilegiando las tautologías y los procedimientos derivativos y axiomáticos) sino que fue un intento, incluso yo diría dramático (más aún, trágico, en el sentido clásico del término) de explicar **este** mundo particular, **esta** realidad y **esta** naturaleza que nos circunda. Pero no pensándola al estilo del “mejor de los mundos

posibles" (porque existe) sino simplemente porque es el que tenemos a la mano y que se expande, sin dejar de ser nuestro universo, cuando soñamos. Quisiera recordar precisamente que Heráclito observó muy bien el problema de la relación entre la realidad en vigilia y en sueños, al afirmar que para el hombre despierto hay un mundo y para el dormido tantos como sus sueños. Pero no dijo que uno fuera real y los otros no. Esta relación entre lo vigílico (si se me permite la palabra) y lo onírico, en un nivel más profundo, puede explicar quizá mejor la psicología de la creación (artística y científica) y darnos pistas para entender mejor qué queremos indicar y significar con la expresión "la realidad".

3. La imaginativa poética. Un filósofo argentino hace tiempo desaparecido, Julio César Colacilli de Muro, solía decir: "La filosofía [y la ciencia] muestran un mundo, el arte crea un mundo". En una primera aproximación uno estaría dispuesto a aceptarla ya que, efecto, solemos decir que filosofía y ciencia dicen (o tienen la pretensión de decir) cómo es el mundo. El arte (y sobre todo el literario) es un lenguaje que crea su propio mundo y da sus propias condiciones de interpretación. Sin embargo, si lo miramos un poco más detenidamente, la línea demarcatoria se va desdibujando y aparecen zonas grises que nos permiten plantear preguntas relevantes pertinentes, aunque puedan ser también molestas. Por ejemplo ¿cuál es la diferencia esencial –si la hay- entre una concepción metafísica y una obra poética? ¿Cuál es la diferencia esencial –si la hay- entre una teoría científica macro y una concepción metafísica? ¿Cuál es la diferencia esencial –si la hay- entre un teorema matemático y una obra poética? Poincaré y se había dado cuenta de que ciertos predicados son aplicables a ambos campos y por eso habló de la "elegancia matemática" como un componente de la "verdad matemática". Lo mismo afirma el historiador de la ciencia mexicana, Elías Trabulse, al referirse a la relación entre matemática y estética en las creaciones novohispanas del siglo XVII[6]. Y en esta línea quiero señalar la historia del "descubrimiento" y la aceptación de los números imaginarios, proceso histórico cumplido durante el siglo XVII, que reconoce la existencia de "entidades" (tomando el término en su más amplia significación) que exceden el marco conceptual aritmético de los "números reales". Sin embargo, la aparente oposición entre "real" e "imaginario" no debe confundirnos: para un matemático ambas son "entidades

[6] Cf. *La ciencia perdida. Fray Diego Rodríguez, un sabio del siglo XVII*, México FCE, 1985: "La cosmología kepleriana y los números imaginarios tienen también sus virtudes estéticas. Es por ello que las matemáticas y el arte del siglo XVII parecen sobrevolar los dominios de lo empírico, de los hechos irreductibles y obstinados, y buscar ambos captar intuitivamente lo desconocido" (p. 56).

matemáticas" con igual estatuto epistémico y "realidad" en el campo de esa ciencia, puesto que se opera con ellos según las mismas reglas de transformación. Lo único (y no poco) que se quiere significar con la denominación, es su carácter novedoso y el reconocimiento de la creatividad matemática que asumió una ampliación consistente del campo operativo del álgebra[7].

Para concluir, voy a plantear otra cuestión, en orden a las inquietudes de María Noel: ¿para qué buscamos una unificación de campos? Si sólo fuera un ejercicio de agudeza, un juego, sería válido pero tal vez se viera como algo intrascendente, y hasta banal. Respondo en primer lugar, que "jugar" a unificar campos e incluso a "divertirse" con ello no quita seriedad al intento. Como decía Chesterton, lo divertido no es lo contrario de lo serio, es lo contrario de lo aburrido y de nada más. Pocas cosas son más serias que el juego, cuando realmente, es decir, cuando asumimos una actividad cuyo valor le permite ser un fin en sí misma.

Pero ahora no se trata de esta justificación, sino de otra muy distinta. Considero que el intento de unificar campos responde a una necesidad humana de plenitud, de unidad comprehensiva de la vía humana y no sólo del ejercicio separado de sus capacidades. Cuando María Noel propone una filosofía de la imaginación, en diálogo con Bachelard, la propone para que "dé cuenta de lo real, trascendiéndolo, como vía de salud y salvación de la especie"[8]. Una teoría unificada daría razón total de los intentos más o menos logrados (hasta ahora) de recuperar los ritmos cósmicos, y con ellos una vida feliz. Aristóteles decía que buscamos la felicidad y que ese es el fin último de toda acción humana, todas se orientan al fin pero el fin no se orienta a nada más, en él se reposa. Recuperar la unidad humana comprometida, si no rota, por la escisión de las potencias anímicas pareciera ser hoy algo más que una propuesta para entretenernos en los ratos de ocio. Es más bien, diría, una pulsión que surge de una angustia profunda, una percepción de la nada en el sentido de la falta de la percepción de la unidad profunda y raigal. Entonces podemos proponernos una vía de búsqueda, con la esperanza (y la convicción) de que no será una *Holzwege*, una senda perdida.

---

[7] Cito, por extenso, la reflexión de Elís Trabulse al respecto: "Las aptitudes del espíritu matemático para evadirse de la realidad física nunca fueron tan obvias como en esta época en que ese espíritu dejó traslucir su verdadera naturaleza estética al bautizar a los números que antes eran seguras y amadas realidades con nombres tales como números irracionales, complejos, ideales, trascendentales, imaginarios, que nos manifiestan una terminología muy poco científica, que más busca eternizar emociones estéticas que encontrar definiciones claras y distintas. Y es que la intuición artística tiene certidumbres que el empirismo no conoce" (ob. cit., p. 56).

[8] Ob. cit., p. 99.

Los Wichí, una antropología diferente

Rosa María Longo Berdaguer
Universidad Nacional de Lanús

La globalización de la cultura occidental y su preeminencia en el campo del saber llevaron a considerar su forma de interpretar la realidad como la única con valor y validez universal. Pero esta pretensión sólo puede ser sostenida con el ocultamiento de otras formas de saber que en diferentes lugares y culturas han conformado como Occidente un conjunto de principios que guiaron su interpretación del mundo, del hombre y de la organización de la vida acorde a valores.

Suponer que sólo puede ser considerado válido el conocimiento que responde a la racionalidad occidental sería limitar el saber e impedir posibilidades de argumentos ajenos que, desde principios y perspectivas diferentes, permitieran aportar nuevas miradas y respuestas. Sobre esta base trataré de exponer los principios que sustentan la cultura WichÍ a fin de mostrar cómo a través del discurso de tradiciones y leyendas conformaron su propia realidad, fundando una cosmovisión de la que se desprende su concepción antropológica, la vinculación con la naturaleza, el mundo moral y la organización social. Y mostrar como su pensamiento, a contrapelo del Occidental, contiene valores que frente a la depredación global de la naturaleza, la moral y la marginación de grandes grupos humanos, pueden ayudar a encontrar nuevas propuestas.

Desarollo

Los Wichí, junto con otros pueblos indígenas, ocupaban desde la era prehispánica el Gran Chaco, a la orilla del río Bermejo. En la actualidad quedan alrededor de 40.000 distribuidos en el norte Argentino y sur de Bolivia La cosmovisión de su cultura no se asienta en una teogonía o cosmogonía ordenada sino que está conformada por un grupo de leyendas trasmitidas oralmente que dan cuenta de los orígenes del hombre y los fenómenos del mundo y presentan un conjunto de normas para la buena convivencia.

La tradición oral afirma que un ser poderoso, el único eterno e inmortal ya que todo lo demás es corruptible y sujeto a la muerte, creó el Universo. También fabricó la figurilla de

una joven en arcilla y soplándole en la nariz le insufló la voluntad, que por provenir de la divinidad, era buena; este soplo espiritual que confiere la humanidad es el *Husék* o 'buena voluntad'. Y sobre este elemento espiritual gira la antropología y cultura Wichí.

El *Husék e*s un principio metafísico ordenador y fuente de energía espiritual, ubicado en el corazón, cuya función es cuidar y proteger al cuerpo físico de las personas para enfrentar las enfermedades, pero también al cuerpo social, ya que permite la comunicación, promueve la solidaridad y evita el egoísmo. Esta fuerza espiritual se encuentra en cada uno pero pertenece a la comunidad porque su función está dirigida a la alteridad.

Los humanos comparten con los otros seres vivos el principio vegetativo orgánico, pero se diferencian por poseer el *Husék* porque suponen que es esta esencia espiritual la que explica la posibilidad de comunicación y conciencia que dan cabida a la sociabilidad humana. Las personas se constituyen como humanos en el universo discursivo, porque es en la comunicación donde se identifican y diferencian de los otros seres de la naturaleza. La especificidad del ser humano, entonces, se determina por el *Husék y* no por la razón como en Occidente. Es más, los Wichí no establecen una separación entre pensar y voluntad sino que los vinculan hasta casi identificarlos, no con teorías a propósito, sino en su manera de expresarse ya que cuando quieren saber lo que alguien piensa, preguntan indistintamente ¿cómo está tu pensamiento? o ¿cómo está tu voluntad? dándole el mismo significado. Pero como la voluntad impulsa y dirige las conductas, implica normas, de modo que el pensamiento no se limita a ser un mecanismo intelectual sino que siempre incluye el carácter moral, esto es, no deslinda el Ser del deber ser. La vinculación entre pensamiento y ética es vivida por los Wichi como la forma esencial de lo humano.

El *Husék* tampoco es un elemento para lograr el perfeccionamiento personal o la trascendencia sino para preservar la concordia y cohesión social porque es entendido como el posibilitante de conductas en las que prime la búsqueda de armonía en la alteridad. Y aunque se encuentre en cada uno es un bien colectivo y no una propiedad privada pues, su manifestación y permanencia está ligada a la alteridad en la vida concreta, único ámbito donde es posible desarrollar la capacidad de encontrar las conductas y palabras adecuadas para evitar la agresión y los desequilibrios, o las manifestaciones que posibilitan la confianza y permiten la convivencia. Consecuentemente consideran que el ser humano no es un individuo independiente y que pueda vivir prescindiendo de los demás (como se postula desde la modernidad) sino que es parte de la comunidad, un ser social que sólo puede

realizarse en la interacción. La voluntad Wichí, entonces, difiere del concepto occidental de voluntad que es individual y dirigida a la auto realización por lo que conlleva el interés particular, el egoísmo y la falta de consideración hacia los demás.

La tradición occidental plantea el dualismo alma/cuerpo y considera que el alma, tanto desde la perspectiva teológica como entendida como razón, es superior al cuerpo, colocando a la vida sensible como irrelevante o incluso negativa para la realización humana. Para los Wichi, en cambio, aunque el *Husék* o 'buena voluntad' sea superior a la energía vital física, como se desarrolla y concreta en la vida social, en la alteridad, no es inmutable ni permanente como el alma porque aunque surja con el nacimiento, al ser una potencia desaparece si no se la cultiva en la socialización; no se transforma en malo, en un espíritu negativo o demoníaco, simplemente se desvanece y el individuo queda a merced de las fuerzas naturales sin autodefensa espiritual para las negativas, como las enfermedades.

Los Wichí no sienten a la naturaleza como ´lo otro', el enemigo al hay que hay que dominar sino que se sienten integrados y partícipes. Suponen que no se reduce a lo inmediatamente perceptible sino que el mundo está poblado por entes espirituales trascendentes, algunos buenos y otros malos. Entre estos últimos están los 'espíritus enfermantes' que pueden posesionarse del hombre cuando no se cultiva la fuerza espiritual y son los causantes de los dolores. Como entienden que la experiencia del miedo es el factor principal que rompe la armonía entre la salud física y el principio metafísico, las conductas agresivas y dominantes deben ser disuadidas. El chamán, entrenado para poder dialogar con los espíritus, es el encargado de buscar los medios a través de 'palabras frescas' para alejar el temor a fin de restablecer el *Husék* y así evitar o curar las enfermedades. Para los Wichí el estado espiritual de la persona es el agente fundamental de la posibilidad de salud física, ya que las enfermedades no encuentran viabilidad en un cuerpo guiado por la 'buena voluntad'.

El *Husek* también es el eje alrededor del que se forma el mundo moral de la comunidad pues de él se desprenden los valores que permiten evaluar las acciones concretas. Giran en torno a deshabilitar la agresión, a procurar la solidaridad, a incentivar la confianza y a evitar el egoísmo, que son la causa de la pérdida de la 'buena voluntad'. Por esta razón la capacidad de dar argumentos aptos para diluir los conflictos que impiden la buena comunicación es considerada uno de los valores morales más importantes. Los llaman 'palabras frescas' porque pueden esfumar el calor de las discusiones o impulsar a la

socialización a alguien que tiene la 'cabeza caliente' por el descontrol o la agresión. El diálogo incluye como valor moral el 'escuchar', porque sólo a través de la palabra hablada se puede captar la voluntad del otro y entender lo que desea o espera.[1] Y para arribar a un 'pensamiento recto' se necesita la comprensión previa de los demás, porque si no la hay, no puede haber equidad.

El ordenamiento social responde a su antropología: para lograr el bienestar de la comunidad se deben respetar los principios dialogales de la '*buena voluntad'*. Consideran que el bienestar social depende de la unión, confianza y cohesión de sus integrantes; mientras que el malestar es consecuencia del egoísmo, o sea, del interés individual sobre el de la comunidad. Los Wichí no niegan las disputas, la enemistad, ni la delincuencia pero las explican y combaten desde una perspectiva diferente a Occidente. Todas las relaciones humanas conflictivas deben solucionarse mediante el diálogo, usando 'palabras frescas' que convenzan a las partes de desistir de la violencia o la animadversión y propongan, en caso de una ofensa real, un resarcimiento que sea aceptable para ambas partes. Aquéllos que carecen de los atributos de la persona socializada, o sea, que son incomprensivos, desconfiados, temerarios e irreflexivos, que piensan 'en forma torcida' y cometen contravenciones como la mentira, el robo, el acoso verbal o la agresión física, son catalogados como delincuentes. En estos casos primero hay que tratar de que el desviado recupere la *'buena voluntad'*, con argumentos conciliatorios pero si no los acepta y continúa apegado a la violencia, no se lo encierra ni se lo mata sino que se lo aleja de la comunidad. A menudo el destino es convertirse en guerrero para defender a la comunidad en otras tierras; Para referirse a lo que denominamos 'justicia' dicen 'equidad' por eso para preservar a la sociedad no recurren a cárceles ni ejecuciones sino a buscar la 'sanación' de las conductas negativas, y si esto no es factible una reubicación positiva.

Conclusiones

La antropología Wichi, entonces, define al ser humano por su capacidad de comunicación y de alteridad. No es una 'cultura del saber' en el sentido de dirigir el pensamiento en un proceso que permita tener certeza del conocimiento del objeto que intenta describir, sino que el pensamiento está dirigido a establecer representaciones y

1. El valor de escuchar está tan vinculado con la posibilidad de comprensión que utilizan indistintamente la palabra 'oír' o 'entender' para indicar que han percibido con claridad lo que se les propone.

relaciones meramente confiables para el desarrollo de la vida. Su filosofía cobra valor como 'saber de vida' y no como 'saber científico' porque se refiere al sujeto en vinculación con los otros sujetos en el contexto concreto en el que se despliega la vida.

Sin embargo, esta comunidad, que ha existido y subsistido muchos siglos respetando sus valores, en la actualidad corre riesgo de extinguirse, no por su forma de vida sino por el avance de la colonización y el dominio de la cultura occidental - la del 'progreso económico infinito' como dice Hannah Arendt- que no comparte estos valores y que los sumió en la situación de falta de recursos mínimos en que se encuentran. Ante el desamparo de los Wichí, la respuesta de Occidente es culparlos por no asimilarse a las pautas capitalistas. Pero este desamparo se está extendiendo al resto del mundo porque no sólo la zona del Gran Chaco padece desertificación y falta de agua a causa del descontrol de la expansión económica, ni son sus habitantes los únicos a los cuales el progreso tecnológico impide que puedan desplegar los modos de producción tradicionales que permitían su subsistencia, sino que la globalización, que ha impuesto a las naciones un modelo económico regido exclusivamente por los 'principios del Mercado', ejerce su poder en forma cada vez más violenta y destructiva, aumentando la vulnerabilidad de los países pobres y de los colectivos sociales menos favorecidos.

Pero como dicen los Wichí 'la agresión no se soluciona con más agresión' sino buscando otras propuestas que permitan encontrar fundamentos y valores para una forma de vida más armoniosa y equitativa. El conocimiento de un saber que postulando una antropología que promueve la paciencia, la comprensión, la solidaridad, la confianza, el diálogo, el respeto por los otros y por la naturaleza generó una comunidad que pudo vivir tranquila durante siglos y muestra otra forma posible de encarar a realidad que niega que la construcción de Occidente, sea la única viable. Y en este sentido la cosmovisión Wichi, aunque no sea un modelo a copiar, es un aporte a tener en cuenta porque posee valores que en nuestro mundo competitivo se perdieron pero que se requieren para que la naturaleza, los seres humanos y las sociedades sigan existiendo.

Lógicas de consumo. Estudios culturales a partir de Walter Benjamin

Clara María Marensi
FaHCE-Universidad Nacional de La Plata

Introducción

El siguiente trabajo se propone realizar un estudio sobre cuestiones atinentes a la relación entre experiencia, consumo y mercancía. Se buscar trabajar sobre la categoría benjaminiana de "técnica": cómo ella nos ayuda a elucidar cuestiones en torno a lo social, además de la pregunta por la "función", que dicha técnica cumple, tanto en de reproducción de determinadas lógicas como en su posible cambio. De esta manera, se intenta pensar en la técnica que presentan los medios de producción propios de lo que se conoce como cultura del consumo, siendo la producción de mercancías la forma particular a partir de la cual podemos pensar dicha sociedad. Finalmente, se presenta la cuestión de la pregunta por la crítica y su relación con el conocimiento. Conocimiento que en última instancia, no deja de estar condicionado por determinados sistemas de cosmovisión propios de la cultura que producen y de la que son producto.

Contradicción entre la reproducción y lo irrepetible

En *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*, Benjamin intenta dar cuenta de diversas transformaciones sociales en analogía a lo que podemos llamar cambios en la sensibilidad o bien transformaciones de la experiencia del sujeto. Podemos mencionar la atrofia del aura como uno de los cambios característicos de la época actual, la época de la industria cultural, del consumo de masas, la época de la reproductibilidad técnica. Define dicho concepto de aura como "la manifestación irrepetible de una lejanía. Esta definición tiene el mérito de poner de manifiesto el carácter cultural del fenómeno"[1]. Su atrofia se trata de un proceso sintomático en el cual se produce una desvinculación, o mejor dicho una contradicción entre la multiplicación de las reproducciones propias de la cultura de masas, del consumo masivo, y lo que se conoce como la autenticidad, aquello irrepetible a lo que alude lo aurático. De modo

1. Benjamin, W., "Sobre algunos motivos en Baudelaire" [1938-1939], en *Obras, libro I/vol. 2*, Madrid, Abada, 2008, p.120.

que, si pesamos el consumo como un hecho banal, diario, hasta trivial de nuestra experiencia repetitiva, un hecho que se renueva según la moda (es decir desde el mundo tal y como es sin modificarlo, desde el eterno retorno de lo nuevo), nada tiene que ver, si no que más bien que se sitúa en las antípodas, de lo irrepetible, del "aquí y ahora", de la autenticidad que un objeto artístico puede transmitir a través de su vulnerable sensibilidad.

Podemos resumir esta cuestión, como una contradicción entre fugacidad y repetición, que tiene la particularidad de que "al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible. Y confiere actualidad a lo reproducido al permitirle salir, desde su situación respectiva, al encuentro de cada destinatario. Ambos procesos conducen a una fuerte conmoción de lo transmitido, a una conmoción de la tradición, que es el reverso de la actual crisis y renovación de la humanidad"[2].

"Los resultantes de la pobreza de la experiencia, advirtió Benjamin, significaba una nueva clase de barbarie que involucraba mucho más que al individuo, pues sugería, además, el agotamiento de la cultura misma"[3]. Hace referencia un proceso de autoalienación que produce la incapacidad de levantar la mirada del individuo de las ciudades, de mirar al otro, de mirarse, que basa su comunicación a través de la información, a lo inmediato; una crisis de percepción que teme al shock. Se trata entonces de analizar, si dichos cambios de sensibilidad, que corresponden a un proceso de producción histórico particular (la reproductibilidad técnica), y a la reproducción de determinados valores culturales, son un constante progreso hacia la autoalienación y destrucción de una experiencia atrofiada del sujeto perteneciente al movimiento de masas de nuestros días; o bien si dentro de la función organizadora de lo social (dentro de la catástrofe) existe la posibilidad de pequeñas fisuras; "el concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que todo «siga tal cual» es la catástrofe. No es en cada caso lo que está por venir, sino lo siempre ya dado"[4].

En este sentido, según Benjamin la alegoría de la mercancía pasa del mundo exterior al mundo interior que se oculta bajo una máscara inexpresiva, igual a sí misma,

---

2. Benjamin, W., "El autor como productor" [1934], en *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1998, p.23.

3. Jay, M. *Cantos de experiencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p.381.

4. Benjamin, W. *Parque Central*, Chile, 2014, p.35.

o bien, se oculta bajo las apariencias e ilusiones de una vida llena de cómodas repeticiones, de una vida sin sentido, pero que no se equivoca, que no conoce el error.

De la revolución a la función

"El mundo de los objetos en torno al hombre toma cada vez con más descaro la expresión de la mercancía"[5]. En el comienzo de *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*, se cita a Marx y a su análisis de la producción capitalista[6], poniendo especial interés en la manera en que dicho autor elabora un pronóstico de sociedad y a partir de ello la posibilidad de su transformación. Según Benjamin, Marx se remonta hasta las relaciones fundamentales de la producción capitalista. Como es sabido, parte de individuos reales, de sus condiciones materiales:

> Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción. Esta producción solo aparece al multiplicarse la población. Y presupone, a su vez, un intercambio entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada a su vez, por la producción.[7]

De este modo, podemos pensar a la mercancía como un producto de dicha forma de producción y de la forma en que se da dicho intercambio. Podemos pensarla como una cosa que tiene recargada la sociedad, porque la sociedad tiene forma de cosa, un objeto material que encierra una forma social (un conjunto de relaciones sociales), en donde las relaciones entre los individuos son pensadas a parir de ella, siendo una relación entre cosas y no entre personas. Decir que una cosa es mercancía hace referencia a condiciones específicas, a un modo de comportarse sus productores con los productos. Establece un juego entre la forma histórica y la naturaleza de la sociedad humana. Ahora bien, lo que tiene de extraño es su metafísica: el hecho de generar valor por ser un valor en sí; además de que no es, ni puede ser, una cosa,

---

5. Ibíd., p.22.

6. Por motivos que exceden a este escrito, no nos adentraremos en detalle sobre la obra de Marx. Simplemente utilizaremos algunas nociones claves que nos ayuden a entender de manera más acabada el pronóstico de sociedad planteado por Benjamin; así como su aporte nos interesa para establecer una relación entre ambos autores y el momento de pensar la lógica particular del consumo de mercancías.

7. Marx, K. *La ideología alemana*. Buenos Aires, Pueblos Unidos/ Cartago, 1985, p.20.

aunque se comporte como tal, y su fetichismo deviene precisamente por tratarse de una relación entre cosas y no entre personas. Ahora bien, todo el misticismo del mundo de las mercancías, se desvanecen en gran medida cuando somos capaces de dar cuenta de sus particularidades especificas. Es aquí donde encontramos una analogía con Benjamin: en la pregunta por la técnica y su relación con un análisis social de tipo materialista dialectico, que supera la contraposición forma/contenido y lo subsume dentro de una contradicción propia del proceso de producción social, que tiene como característica la forma abstracta del valor de la mercancía[8].

Podemos ver como ambos autores comparten el mismo diagnostico de sociedad, donde la contradicción adquiere un lugar central dada la forma en que dicha sociedad presenta sus relaciones invertidas a partir de pensar la forma de la mercancía, y donde hasta la propia obra de arte se ve afectada por dicha lógica perdiendo su autoridad en pos de su reproducción. Ello da cuenta de la contradicción mencionada al comienzo -entre fugacidad y repetición-, propuesta por Benjamin a la hora de pensar un objeto sensible a la reproductibilidad técnica, porque la preocupación de Benjamin no es sólo la forma mercancía, sino más bien el artículo en serie, el hecho de que la reiteración pase a ser un momento de la producción masiva, un momento de la producción mercantil: "quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la signatura de una percepción cuyo *sentido para lo igual en el mundo* ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible"[9].

Ahora bien, dentro de este amplio marco en donde podemos decir que ambos autores coinciden en cuanto la elaboración de un diagnostico de sociedad, notamos sin embrago una diferencia fundamental, que a la vez resulta clave en el pensamiento de Benjamin. La crítica materialista elaborada por Marx se pregunta por cómo esta una obra respecto a las relaciones de producción de su época, tornándose una pregunta en cierto punto difícil de responder, más aún si le agregamos el factor de un deber ser revolucionario. En cambio Benjamin, se hace una pregunta más cercana, más simple, se pregunta por "¿cómo está en ellas? Pregunta que apunta inmediatamente a la función que tiene la obra dentro de las condiciones literarias de producción de un

---

8. Aquí no se puede dejar de mencionar que la mercancía como un objeto bifacético que se compone del valor de uso y del valor de cambio. Siendo este último el elemento común que tiene las mercancías y el motivo de la posibilidad de intercambiar cosas cualitativamente distintas a través de la abstracción del tiempo de trabajo socialmente necesario.

9. Ibíd., p.25.

tiempo. Con otras palabras apunta a la *técnica* literaria de las obras"[10]. Que en última instancia no deja de ser una pregunta que pone en juego el valor de uso de la obra en relación a una técnica particular y con ella a su modo de producción. A la vez que dadas las características de la sociedad actual, se trata de artículos que se han vuelto elementos de la producción masiva -productos de consumo- y por tanto cada vez más alejados de su autenticidad aurática.

Conclusión

En última instancia no deja de ser una pregunta en relación a la crítica dialéctica; una crítica propia del conocimiento sociológica que interrogue el modo de producción de la experiencia del sujeto, sus modos de percepción que permiten adentrarnos en el entramado social, donde el concepto de praxis adquiere un lugar central. Es en esta instancia que la pregunta por la *técnica* puesta en juego en el texto de *El autor como productor*, cobra una relevancia central para pensar las diversas cuestiones aquí presentadas; ya que dicha categoría nos instala en el contexto social: en la función, que en este caso, tiene la obra de arte dentro de la producción de su tiempo particular. Y es justamente en este hecho donde reside una de las potencialidades de la teoría crítica: en la orientación a la posible transformación de las circunstancias dentro de una organización social particular. De este modo, a lo largo del trabajo se pone en jugo, retomando el análisis de Benjamin, la pregunta por la técnica en relación a la función social que el consumo tiene en la sociedad de masas; es decir cómo la lógica del consumo nos plantea una problemática a la hora de entender el modo en que se organiza la sociedad de acuerdo con la función que cumple dentro del mismo, a la vez que produce y reproduce un tipo de experiencia particular, una subjetividad que se ve atravesada por cambios profundos en sus ideas y costumbres.

10. Benjamin, W. *El autor como*…, op. cit., p.119.

Bibliografía

Benjamin, W., “El autor como productor” [1934], en *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*, Madrid, Taurus, 1998.

Benjamin, W., “Sobre algunos motivos en Baudelaire” [1938-1939], en *Obras, libro I/vol. 2*, Madrid, Abada, 2008.

Benjamin, W. *Parque Central*, Chile, 2014, p.35.

Jay, M. *Cantos de experiencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

Marx, K. *La ideología alemana*. Buenos Aires, Pueblos Unidos/ Cartago, 1985.

La apropiación del cuerpo

Eduardo Minardi
Universidad Nacional de Mar del Plata

El arte se ha encontrado con la imagen y la representación del cuerpo en diferentes aproximaciones. El cuerpo humano fue, y es, ornato y símbolo de diferentes cuestiones referidas a las preocupaciones que atraviesan las coyunturas culturales, políticas y epocales de la vida del hombre, en relación con sus propias indagaciones y las que son impuestas por esos contextos.

En un primer aspecto del enfoque que pretendemos hacer vemos cómo la representación del cuerpo como producto tiene una faz material, esa que se relaciona con la producción de objetos artísticos, lo que lo vuelve una parte de la disyunción entre *mercancía y obra.*

En otra de sus facetas el registro será vehículo de otros conceptos. El cuerpo fue representación de concepciones ideales en la antigüedad, autoridades y dignidades políticas y guerreras fueron alcanzando en la representación otro rango de su potencia. Eran extraídos del *mundo* para caracterizar la excepcionalidad.

Las representaciones de las diferentes formas de la *divinidad* pretendían agregar otro rango a esa exclusión de lo terreno, del *topos* humano a las concepciones de lo trascendente como custodia desde la mirada superior o magnífica. Es este aspecto de la representación del cuerpo que en realidad se ofrece como una *diferenciación*, ese cuerpo tiene otro calibre, no es posible su encarnación, estamos en la forma de la representación *del poder del cuerpo.*

Esta representación debe intimidar y someter, dictar y sostener las normas de alguna forma de legislación, y esta es la manera de hacerlo visible. Establece una relación directa con la *entronización* que implica esta relación subordinada, el que mira siempre es *inferior* a lo mirado.

No habrá aquí ningún dialogo, la concepción monumental es un rasgo de autoridad que dicta y predispone a un tipo de seguimiento que implica que el observador será dirigido, o perdonado o salvado, conducido en definitiva hacia un *telos* impuesto por otra decisión, que no implica la determinación de otras opciones o mundos posibles.

El aspecto que observamos indica una dirección, *una unidad de vida,* de la que no deben permitirse desviaciones, no debemos pretender que estas expresiones tengan algún tipo de deseo de la forma, es la característica de un arte hierático, solemne y que carece de expresiones distintivas. Estas características no excluyen su refinamiento y valor propio, pero si es cierto que no es su finalidad.

Estamos frente a una *sensibilidad de lo estático,* ya que lo variable, lo cambiante, es lo que implica la corrupción del cuerpo humano, y es esto justamente lo que no roza, siquiera, a esta concepción del cuerpo representativo de dignidades. Lo variable, la expresividad, está excluido de la idea que rige esta forma, debe desplegar otros sentidos, de ramificaciones extensas.

Es esta una unidad de elementos interrelacionados, es un tipo de representación que incluye la valoración del concepto de belleza, que es cambiante, y que tiene una finalidad, de esta manera pretende que su *imagen* imponga una *universalidad.*

Este aspecto incluye una dimensión muy importante, estamos hablando de una *pedagogía.* Una metodología y aplicación técnica destinada al uso de un conductor, un pedagogo que desde un poder realiza una práctica educativa.

En este aspecto de la representación queremos destacar que no aparece ningún rasgo de crítica, ya que se sostiene en esa forma de idealidad.

En otra etapa de los cambios del uso de la imagen del cuerpo encontramos cómo la aparición de una nueva clase social, la burguesía, permite que ciertos despliegues simbólicos del ascenso social se hagan visibles en el arte.

El cuerpo pasará a ser una faceta del consumo, la representación se hará en base a la mimesis, a la vez que *dice* sobre una época, oculta que las relaciones sociales fueron cambiando hasta que la operación que otorga dignidades a los nuevos *señores* se complete*,* y entonces tomará una parte de la representación anterior.

Los burgueses se harán retratar con las apariencias nobles que le otorgan el complemento a su ascenso social y económico. Esta ligazón del cuerpo, como imagen de las relaciones de poder, con el período anterior, hace que conserve las capacidades de significar desde ese *estamento* que promueve una diferenciación con los otros miembros de la comunidad.

En este caso la forma pierde gran parte de su carga enigmática, el aporte de la divinidad se hace más lejano pero se conservan las dignidades religiosas. El poder regio tiene otras formas más cercanas, suponiendo un acercamiento, pero que no significan más que otra manera de la distancia del poder. Hay en esta mirada una valoración de la

pericia técnica y artesanal que privilegia el *realismo,* y de esta manera se afirma una visión del mundo sólida y sin mutaciones.

En este aspecto se instala la noción que propone la copia del arte con el sujeto, que aureola de cualidades que se imponen al representado. Las formas que son instrumentos de esta técnica contribuyen a esta constitución del cuerpo como *presentación* de una nueva realidad, y esta se muestra con las estratagemas propias de otro dispositivo de la función representativa. La percepción de los atributos son encarnación de esos mandatos, como formulación, y apuntando a una proyección sobre el esquema social, cultural y político. La personificación implica la delegación de las cualidades en forma de icono, como alegoría de un proceso que entroniza una imagen que es metáfora y que, además, es síntoma de ese cambio.

Estamos frente a un uso del cuerpo que se vuelve, nuevamente, *tropo dinámico* que representa a una determinada situación que es nombrada por una parte para describir un nuevo todo.

Con la aparición, sobre fin del siglo XIX, de un cierto realismo de tipo *social* se establece un juego de relaciones y tensiones con este aspecto del cuerpo, como observación y examen de la otra faceta de esa realidad cultural y económica. Hay un intento nuevo de *contemplación* dirigida hacia *otra* modulación, una vuelta sobre un sentido que no aparecía anteriormente. Este sentido era atravesado por las características que tomaba la época y se entretejía con él.

El cuerpo era ahora *trabajado* y terreno, había descendido hacia otros espacios antes excluidos.

En otras de las derivas de la imagen corporal, aparece la mirada sobre el cuerpo *primitivo, Picasso* produce obras como “Las Señoritas de Avignon”, comenzando el cambio en la concepción y la descripción del cuerpo. Cambia el eje desde donde se mira, la dimensión geográfica y la interpretación empiezan a sentir variaciones del acercamiento y de la técnica. El collage, el fotomontaje, las instalaciones, las performance, los ambientes y montajes provocan el sismo de los soportes, ya no serán solo la pintura o la escultura los instrumentos de la representación.

El surgimiento del *surrealismo* y otras corrientes de las vanguardias, y la presencia del psicoanálisis provocan que ya no sean las mismas formas las que mantengan la capacidad de entender el cuerpo y la mente, constituyendo un nuevo andamiaje para las tácticas interpretativas que llegarán a instalarse firmemente. Estamos en un momento que

cuestiona a los dispositivos interpretativos del cuerpo y la subjetividad, que en lo físico y lo mental ya no es posible que sea representado en formas estables.

El cuerpo deja de ser una superficie opaca e impenetrable, ahora es posible indagar en esa interioridad antes ignorada, es otra dimensión que se agrega a las formas anteriores. Aparecen entonces nuevas miradas, en otras regiones, que procesan su realidad política.

En Argentina estas formas derivaron en el *Siluetazo* que se llevó a cabo durante la III Marcha de la Resistencia convocada por las Madres de Plaza de Mayo el 21 de septiembre de 1983, –como se conoce a esa y a las dos jornadas semejantes que le siguieron, en diciembre de 1983 y marzo de 1984– contó con la participación, en un taller al aire libre, de cientos de manifestantes que pintaron y pusieron el cuerpo para bosquejar las siluetas, y luego las pegaron sobre paredes, monumentos y árboles. En una práctica que provocó un espacio de creación colectiva que se puede pensar como una redefinición de la práctica artística.

¿Es un cuerpo sin cuerpo el que aparece? En la operación de *hacer aparecer los cuerpos los artistas* dibujan el contorno, haciendo una *afirmación de la ausencia* de los cuerpos negados por la dictadura que secuestró y desapareció a miles de personas. En un empeño de confrontar con la ausencia se propone la fuerza de una presencia marcada por un trazo, que irradia su potencia hacia atrás y hacia adelante en la representación.

Esta es una *emanación* de un hecho, a través de una forma completamente distinta de la representación, donde la idea se hace símbolo, efigie y retrato de un drama.

Este proceso se hace en forma de abandono definitivo de la forma mimética de representación, como *puesta en escena, o forma de volver a presentar*, ya no es una imagen que tenga un *peso* visual. Ahora es un cuerpo que ha perdido ese *peso humano,* y entonces será la potencia de un *ausente* la que signifique a esa obra.

Hemos planteado una aproximación arbitraria hacia algunas expresiones relacionadas con las variantes de aparición de la imagen humana en el arte. Y hemos concluido con un episodio que cierra, en forma de re-aparición, la apropiación de los cuerpos.

Bibliografía

Theodor W. Adorno (1983) *Teoría estética*, Orbis, Madrid.

Karl Marx y Frederich Engels (2009), *Sobre el Arte*, Claridad, Buenos Aires.

Herbert Read (2007), *El significado del arte*, Losada, Buenos Aires.

Ana Longoni y Gustavo Bruzzone (comp.) (2008), *El siluetazo*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

Biología y ciencias sociales. Tres encuadres

Alejandro G Miroli
Universidad del Salvador - IIFLEO

I.

Una de las tareas filosóficas es explorar las formas en que la realidad es encuadrada. Estos encuadres pueden considerarse como (i) un léxico de ciertas categorías básicas, (ii) una red de relaciones de significad, que conformen familias de conceptos y reglas de significación, y (iii) una serie de tesis que fungen como axiomas materiales dentro de un dominio disciplinar de conocimiento[1]. Un tipo de encuadres que es motivo de larga discusión son los encuadres biológicos de las ciencias sociales y de la investigación social. Desde su constitución estas ciencias han tenido una relación compleja con las ciencias biológicas: los individuos corpóreos son en un sentido materia auto replicante, y como tales son homólogos a cualquiera otra forma de materia auto replicante; al mismo tiempo los individuos corpóreos humanos son materia simbólica auto replicante, el zoon logikos de los peripatéticos y como tales son completamente diferentes y supondrán encuadres no tributarios de las ciencias biológicas. Esto crea una situación de cierta tensión en la que se pueden reconocer tres posibles encuadres que jueguen un papel en la empresa cognitiva de la realidad social. ¿Qué encuadres se pueden considerar? Una forma de abordar la cuestión es considerar las cuatro posibilidades de combinación de los términos de la definición peripatética:

(i) zoon - logikos
(ii) zoon - logikos/

1. Estas proposiciones serían las que definen los límites de un cierto universo de sentido –o lo que Wittgenstein llamaba un juego del lenguaje- como señalara *Sobre la certidumbre* "95. Las proposiciones que describen esta figura del mundo podrían integrar una especie de mitología. Y su papel es como el de las reglas de un juego; y el juego puede ser aprendido puramente en la práctica, sin aprender regla explícita alguna. 96. Sería posible imaginar que algunas proposiciones, de la forma de las proposiciones empíricas, se solidificaran y funcionaran como conductos para aquellas proposiciones empíricas que no estuvieran solidificadas sino fluidas; y que esta relación cambiara con el tiempo, en el sentido de que las proposiciones fluidas se solidificaran, y que las sólidas se volvieran fluidas. 97. La mitología puede volver a un estado de fluidez, el lecho del río de los pensamientos puede cambiar. Pero yo distingo entre el movimiento de las aguas sobre el lecho del río y el cambio del lecho mismo; aunque no hay división pronunciada del uno respecto del otro." (Sobre la certidumbre # 95-97).

(iii) zoon - logikos/
(iv) zoon – logikos

De las cuatro posibilidades sólo las tres primeras ofrecen tema para considerar, ya que la cuarta opción postula la completa indiferencia e incomunicación entre uno y otro dominio disciplinar.

El encuadre zoologico: zoon - logikos

El caso más paradigmático de este encuadre es el darwinismo social extremo eugenésico:

> "Si seleccionamos personas que hubieran nacido con un tipo de características que deseamos intensificar y fueran obligados a casarse dentro de los miembros así seleccionados...no habría dudas de que las descendencia nacería por fin con las condiciones buscadas<...> En cuanto a la fuerza, agilidad y otras cualidades físicas, la ley de selección natural de Darwin, actúa con una severidad desapasionadas y despiadada. El débil muere en la batalla por la vida, los individuos más fuertes y capaces son los únicos a los que se les permite sobrevivir y legar su vigor constitucional a las generaciones futuras"[2]

Dejemos a un lado las críticas tópicas al programa eugenésico: (i) comprendió muy mal la teoría de la evolución por selección natural, (ii) carecía de una teoría de la herencia, (iii) fue la ideología biologicista del supermacismo blanco. Como proyecto es una pieza de museo. Pero como muestra de encuadre no lo es en absoluto. Me interesa la cuestión ontológica: como un caso de una concepción que sustrae completamente la dimensión social.

En la idea de generar eutaxia humana con medios de crianza biológica artificial reducen las variables sociales a epifenómenos causalmente nulos. La dimensión social será sombra de los procesos reales, que no tiene ninguna eficacia etiológica. Este es el punto que interesa a los fines de explorar los encuadres biológicos de las ciencias sociales: en este tipo de encuadre, lo social se torna sombra.

2. Galton, Francis "Hereditary talent and character" citado por Ruiz Gutiérrez, Rosaura & Suárez y Lopez Guazo, Laura (2002): "Eugenesia, herencia, selección y biometría en la obra de Francis Galton" *Llul*, 25 85-107, p. 87.

El encuadre antrópico: zoon - logikos

Se puede considerar la realidad en términos consecuencialistas extremos: la realidad ya está inevitablemente llega a estar, no es una posibilidad del proceso aleatorio de la naturaleza sino que las propiedades, procesos y mecanismos causales deben concurrir a esta realidad como está. En esa dirección se desarrolla una serie de consideraciones que se denomina antrópicas:

> "What conditions had to be fulfilled by the cosmos and the laws of nature to bring forth a life form Abel to recognize these conditions? On Earth, it is Man that has made the universe "self-aware," of "self-cognizant." This self–awareness has shown that microcosm and macrocosm must have cooperated via a wealth" of "accidental" interrelationships to make terrestrial life possible. The same applies to alternative and artificial life forms. The laws of nature, the origin of matter, cosmic expansion and biological evolution appear to have functioned as a team with such fine precision, demonstrated in such a variety of ways, that intelligent life could only come about through the operations of the entire "machinery of the universe."[3]

El punto central de esta concepción es la provisión teorías rigurosamente consecuencialistas y anti-reduccionistas: la existencia de observadores sentientes hace necesario que cada proceso natural sea entendido como ordenado a la existencia de observadores sentientes, y todos los mecanismos etiológicos o todas las relaciones etiológicas deben contribuir a su generación. El rechazo de todo reduccionismo supone que las teorías particulares sobre las diversas escalas de organización de la realidad deben incluir en su ontología local propiedades y entidades que converjan en observadores sentientes. Ello no implica que sean teorías teleológicas, sino que sus ontologías serán completamente no reductivas. Estas teorías proponen propiedades y entidades que afirma la máxima diferencia con las teorías basales físico-químicas, en vez de postular propiedades y entidades que recorten al máximo la distancia entre las teorías biológicas y las teorías físico-químicas. En esa dirección uno de los rasgos de la visión de la biología antrópica es un rechazo parcial o un intento de corrección de la

3. Breuer, Reihard (1990/1981): *The Anthropic Principle: Man and the Focal Point of Nature*. Nueva York, Springer Science, p. 1.

teoría de la evolución de especies por selección natural en sus formulaciones más estrictas (si bien no hay una única manera de desarrollar esto). Es posible examinar casos de lo que podemos llamar un encuadre antrópico:

(i) Piaget

"...Piaget...propone...incorporar el propio comportamiento de los organismos de las distintas especies como uno de los factores de la selección natural, y no pensar dicha selección como un proceso que "ocurre" sobre ellos en función de ventajas adaptativas constatadas a posteriori...En este sentido, sugiere la existencia de un conjunto de mecanismos de selección (ya no un mecanismo general) entre los que ubica la denominada "selección orgánica", que se refiere, precisamente, a la resultante de la actividad comportamental de los organismos, tanto en el plano ontogenético como filogenético..."toda conducta entraña la necesaria intervención de factores endógenos" (Piaget, 1977, p.19) y que todo comportamiento animal (incluido el humano) involucra una acomodación a las condiciones del medio, tanto como su asimilación práxica o cognitiva, entendida como integración a una estructura comportamental previa."[4]

El estudio de la psicología del desarrollo intelectual humano, le señala a Piaget que el cuerpo y el sistema nerviosos central tienen una actividad que no parece meramente por el mecanismo de la selección natural, y era necesario introducir otras entidades y propiedades que permitieran explicar causalmente estas particularidades de la cognición humana. Por ello Piaget suponía incluir otros mecanismos de evolución de especies además de la selección natural, esto suponía introducir en la propia teoría biológica una noción actividad del organismo y relación de equilibración con el medio como un recurso anexo a la selección.

(ii) Maturana y Varela.

Humberto Maturana y Francisco Varela desarrollaron una extensa obra teórica en la biología en torno al concepto de autopoíesis:

4. de Caro, Duilio Marcos (2016): "El comportamiento, motor de la evolución. Una síntesis de la etapa final de la producción piagetiana." *Intersecciones Psi* 19.

> Las maquinas autopoieticas son maquinas homeostáticas. Pero su peculiaridad no reside en esto sino en la variable fundamental que mantienen constante. *Una maquina autopoietica es una maquina organizada como un sistema de procesos de producci6n de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producci6n que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la maquina como una unidad en el espacio físico.* Por consiguiente, una maquina autopoiética continuamente específica y produce su propia organización a través de la producción de sus propios componentes, bajo condiciones de continua perturbación y compensación de esas perturbaciones (producción de componentes). Podemos decir entonces que una maquina autopoiética es un sistema homeostático que tiene a *su propia organizaci6n* como la variable que mantiene constante. [5]

Las estructuras físico-químicas son condiciones de existencia de las entidades autopoíeticas, pero en absoluto serán condiciones de operación, la explicación de las trayectorias temporales de esas máquinas sólo se hará en términos de sus propiedades y entidades de las máquinas y sus entornos, y no de ninguna relación mereológica ni por apelaciones a niveles subyacentes.

El encuadre encarnado: zoon - logikos

Centrémonos en la especificidad de la hominización; resultado de procesos biológicos, la hominización introduce una dimensión no biológica: la dimensión simbólica. Pero la frase no-biológica no supone independiente de la dimensión biológica, en tanto la hominización un proceso evolutivo natural, que operó sobre primates. Y tampoco autonomía de la dimensión biológica –como cualquier médico o psiquiatra constata en su vida profesional. Al centrarnos en dicha especificidad la categoría central será *cuerpo humano*, como la forma de materia autor reproducible; y será materia auto reproducible simbólica, en tanto la condición propia del mamífero humano es su carácter de productor de sistemas simbólicos muy especializados –tan especializados que operan como efectores del proceso de autoconciencia y subjetividad de cada individuo corpóreo.

---

5. Maturana, Humberto & Varela, Francisco (2003): De *maquinas y seres vivos: autopoíesis, la organización de lo vivo*, Buenos Aires, Lumen, p 67.

Cuerpo aparece como una entidad híbrida, no una mera yuxtaposición de una dimensión biológica y otra simbólica, ni como una entidad que se describa desde dos encuadres físico y social. No se trata de ofrecer una ontología de las habituales narrativas sobre inter-disciplina o tras-disciplina, sino como la conformación de un lenguaje nuevo, que genera sus categorías a partid de una entidad híbrida con complejidad irreductible.

Consideremos los siguientes textos:

Alice Miller:

> Con bastante frecuencia el cuerpo reacciona con enfermedades al menosprecio constante de sus funciones vitales...lo que sentimos y sabemos... está almacenado en nuestro cuerpo, y lo que nos gustaría sentir para cumplir con las normas morales que muy tempranamente interiorizamos...<como> el cuarto mandamiento, que a menudo nos impide experimentar nuestros sentimientos reales, compromiso que pagamos con enfermedades corporales...<...> La experiencia me ha enseñado que mi cuerpo es la fuente de toda la información vital que me abrió el camino hacia una mayor autonomía y autoconciencia. Sólo cuando admití las emociones que tanto tiempo llevaban encerradas en mi cuerpo y pude sentirlas, fui liberándome poco a poco de mi pasado. Los sentimientos auténticos no pueden forzarse. Están ahí y surgen siempre por algún motivo, aunque éste suela permanecer oculto a nuestra percepción.[6]

Gérard Guasch:

> "El cuerpo aparece, en la psicoterapia corporal, como mucho más que un simple portavoz o portador de signos; es el archivo vivo de la biografía de la persona...El verbo articulado es el mediador entre el cuerpo (la experiencia vivida) y el código (el campo simbólico y social del lenguaje). Hablar es una expresión corporal, un acto expresivo. El verbo se origina en el cuerpo. El organismo se expresa globalmente en forma verbal y no verbal. La palabra da sentido a lo experimentado, a los pensamientos, a las emociones. El análisis verbal de las experiencias es capital para la comprensión e integración y su procesamiento a la luz de la conciencia. Las terapias psico-corporales

6. Miller, Alice (2005/2004): *El cuerpo nunca miente*, Barcelona, Tusquets Editores, Introducción.

consideran que cuerpo y mente son dos vías de acceso a lo reprimido, a lo escondido, a lo estancado; y que, a partir de la expresión de los afectos es como se recupera en gran medida la unidad psicosomática y el equilibrio. Y los afectos se expresan a través de las emociones, del lenguaje corporal expresivo, y se integran en lo cortical, por los procesos cognitivos.".[7]

Ambos textos presentan lo que podríamos llamar un concepto de cuerpo no reducible a materia biológica de ningún tipo; pero sí un cuerpo material en sentido pleno; en la medida que las subunidades de análisis son localizaciones fisiológicas *cum* fijaciones simbólicas.

En estas subunidades de análisis no hay una dimensión preferencial que sea basal respecto de la otra, por la que "haya que comenzar cualquier análisis". Por el contrario ambas dimensiones están fusionadas y su separación es el producto de una operación intelectual, ya que dichas sub-unidades son híbridas y solo adquieren sentido por referencia al individuo corpóreo y su historia. Ello supone que al menos en el fragmento de materia de los individuos corpóreos la biología se torna teoría biológica de la materia simbólica.

II.

Hablamos en términos de encuadres y no de teorías. Los encuadres suponen el modo en que se presenta el material empírico de la realidad social, pueden entenderse como metarrelatos sobre la realidad en cuyo seno se desarrolla la actividad de investigación empírica y construcción teórica.

El encuadre reductivo y el encuadre consecuencialista suponen que cuerpo es una entidad biológica o básicamente biológica –que además estaría o no dotada de subjetividad propia- cuya elucidación se hará en los términos del correspondiente encuadre.

La novedad del encuadre encarnado es que cuerpo no es una entidad biológica, sea cual sea la biología es decir, que el rechazo del carácter biológico de cuerpo no se hace porque la biología tenga alguna carencia o porque deba ser corregida de tal o cual modo.

7. Guesh Sauvard, Gérard (1988): El cuerpo en la psicoterapia, *Revista Padres y Maestros / Journal of Parents and Teachers* 135-138 19

No es una cuestión de biología, sino que el cuerpo humano es materia simbólica, o sea materia que además de estar viva posee símbolos, y la comprensión de cada sub-unidad del cuerpo exige una narrativa en la cual se manifieste esa dimensión simbólica en consonancia con las dimensiones biológicas –anatómica, fisiológica, postural, kinética.

Y ello tiene profundas implicancias en las ciencias de la salud, en las didácticas, en las psicoterapias varias y otras disciplinas.

Dialéctica negativa: la filosofía obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones

Carlos Federico Mitidieri
Universidad del Salvador - IIFLEO – Conicet - El fuelle

El viento me había comido
Parte de la cara y las manos.
Me llamaban ángel harapiento.
Yo esperaba.
A. P.

"Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones." (Adorno, 2011: 5).

Estas palabras de la "Introducción" a *Dialéctica negativa* nos sumergen en una de las principales preocupaciones de Theodor Adorno, la crítica de la filosofía y el intento de dilucidar en qué sentido ésta podría seguir siendo actual.

En su conferencia de 1931, titulada justamente *Actualidad de la filosofía*, Adorno inicia este camino, previniendo contra la ilusión de la que partían los proyectos filosóficos anteriores, "la de que sería posible apresar con la fuerza del pensamiento la totalidad de lo real" (Adorno, 2010a: 207).

Esta ilusión, cuya máxima expresión puede encontrarse en el sistema hegeliano, debe ser abandonada en una época en que la realidad puede ser considerada cualquier cosa menos racional (pocos años después de esta conferencia, el ascenso de Hitler al poder y las devastadoras consecuencias del nacionalsocialismo no harían sino darle la razón a este desesperanzado diagnóstico con una evidencia abrumadora). Y aquellas filosofías que no renuncien a esa ilusión, dice Adorno, no servirán "sino para velar la realidad y eternizar su situación actual" (Adorno, 2010a: 297).

Blanco de estas críticas van a ser los proyectos ontológicos de las primeras décadas del siglo XX, que, incluyendo a la fenomenología, de Husserl a Heidegger, y a pesar de sus avances, terminaron cayendo en los mismos supuestos del idealismo que

creían haber superado.[1] Así como la pretensión de liquidar la filosofía buscando hacerla una herramienta de la ciencia, o de relegarla al lugar de poesía filosófica.

La ciencia, principalmente la lógica y la matemática, y con el auxilio de la crítica epistemológica de la Escuela de Viena, buscan relegar a la filosofía a "una instancia de control y de orden de las ciencias particulares, sin tener derecho a añadir nada importante a los hallazgos de éstas" (Adorno, 2010a, pág. 304). Lejos de eso, Adorno considera que la filosofía no debe abandonar su búsqueda de la verdad, y debe buscarla en diálogo con las ciencias, y sin renunciar a la lógica, pero nunca sometida a su mera racionalidad instrumental. Es más, es la ciencia la que necesita a la filosofía, justamente, en tanto no la obedece y le advierte "del embrutecimiento al que la ciencia se condena coherentemente y del que se avergüenza preconcientemente" (Adorno, 2009).

Menos todavía Adorno estaría de acuerdo con "un concepto de poesía filosófica cuya arbitrariedad respecto de la verdad solamente es superada por su inferioridad estética y por su total desconocimiento del arte" (Adorno, 2010a: 304). La filosofía no puede ni debe estar a la sombra del arte. Si bien ambas actividades tienen algunas afinidades, principalmente en su insistencia en el objeto, la filosofía no puede prescindir del concepto, de su búsqueda de la verdad. La filosofía puede tomar al arte como objeto para su reflexión, la crítica de arte puede ser de gran ayuda para la objetividad del pensamiento, puede partir del arte, como parte Benjamin del *Trauerspiel,* pero para hacer filosofía, para pensar los temas de la filosofía, la relación sujeto-objeto, pensamiento-realidad, para pensar en la verdad de la cosa. No para hacer poesía.

Tras la crisis del idealismo, tras la caída de todas las filosofías grandes y totales, Adorno busca recomponer para la filosofía una puerta de acceso a lo real. Que no se pueda alcanzar la totalidad de lo real por el pensamiento no significa que haya que aceptar la liquidación de la filosofía. Tampoco que se deba renunciar a la dialéctica. Pero se debe corregir aquello que en la dialéctica hegeliana llevaba más allá del momento negativo, del momento de la crítica. Habría que permanecer en ese momento sin buscar la superación.

La filosofía no se distingue de la ciencia por su mayor grado de generalidad. Tampoco por la abstracción de sus categorías ni la especificidad de su material. La diferencia

---

1 Ver: (Adorno, 2010a: 298-302), (Sotelo, 2009: 45-53).

fundamental reside, más bien, en que la ciencia particular toma sus hallazgos por algo indisoluble y que descansa en sí mismo, mientras que la filosofía entiende ya el primer hallazgo con el que tropieza como un signo que está obligada a descifrar. Lo propio de la filosofía, lo que la distingue de la ciencia, es que a filosofía interpreta, mientras que la ciencia investiga. Por eso el trabajo de la filosofía es inagotable. Cualquier justificación de lo existente está prohibida por la ruptura en el ser mismo. El texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario. La auténtica interpretación filosófica no da con un sentido que estaría ya listo y que persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentina e instantáneamente a la vez que la elimina.[2]

El pensamiento filosófico no deberá ya partir de los grandes supuestos, sino del particular concreto, y pensar en la dialéctica entre éste y el concepto. Para ser productivo debe estar siempre determinado por su cosa. Esa es su pasividad. Su esfuerzo coincide con su capacidad para aquella. La cosa se ofrece a la paciencia, virtud del pensamiento, a la mirada que se detiene en el objeto sin violentarlo.[3] El pensamiento filosófico se opone al intento de reducir, con el poder homogeneizador del concepto, a todo lo que no se adapte a él. El pensamiento filosófico no se satisface con conocimientos meramente inferibles y en los que sólo se discierne lo que previamente se introdujo enellos.

“El pensar es un modo de comportamiento al que le es imprescindible la referencia a aquello con lo cual se relaciona. El momento activo del comportamiento pensante es la concentración. Esta impide que el pensamiento se desvíe de cosa. Mediante la concentración, el esfuerzo del yo es mediado por algo opuesto a él. El enemigo del pensamiento es la avidez, la mirada distraída a través de la ventana que quiere que no se le escape nada.”(Adorno, 2009, pág. 532)

Los pensamientos verdaderos tienen que renovarse sin cesar a partir de la experiencia de la cosa, que empero se determina en ellos. Esta es la dialéctica propia del pensar filosófico. El pensamiento filosófico sólo pervive mientras realiza una renovación incesante a partir de la cosa. Si bien el pensar no puede evitar ser un pensar conceptual, Adorno propone que el acercamiento al objeto se va a dar, no en el concepto individual que lo fuerce, sino en el concurso de varios conceptos, ordenados

---

2 (Adorno, 2010ª: 304-9).

3 Cfr. (Adorno, 2009: 532).

concéntricamente, a la misma distancia del centro del objeto que se busca descifrar. La verdad es una constelación en realización. Las constelaciones representan lo que el concepto ha amputado, reuniendo los conceptos alrededor de la cosa.

"El conocimiento del objeto en su constelación es el del proceso que éste acumula en sí. El pensamiento teórico rodea en cuanto constelación al concepto que quisiera abrir, esperando que salte a la manera de las cerraduras de las cajas fuertes sofisticadas: no únicamente con una sola llave o un solo número, sino con una combinación de números." (Adorno, 2011: 158).

Pensar filosóficamente es tanto como pensar intermitencias, ser perturbado por lo que el pensamiento no es. La fuerza del pensamiento para no nadar con la corriente es la fuerza de la resistencia contra lo prepensado. El pensador tiene que arriesgarse, no puede creer las cosas sin más. Sin el riesgo, sin la posibilidad presente del error, no hay objetivamente verdad.

Así, para el pensamiento, es fundamental no traicionar la primacía del objeto. El pensar necesita, sobre todo una vez reconocida la no identidad entre realidad y pensamiento, la continua confrontación del pensamiento y de todas las operaciones conceptuales con el objeto al que remiten. El objeto no es el mísero resto de las operaciones del conocimiento, es algo material indisoluble. De ahí la importancia de la persistencia en el objeto, de la virtud de la paciencia para el pensamiento. Pensar filosóficamente no es ir sacando consecuencias necesarias a partir de unos supuestos previamente concebidos. Es, más bien, irlos confrontando con aquella cosa que, aunque no idéntica a su concepto, tenemos que tratar de alcanzar. En el reproche de que la cosa no es idéntica al concepto vive el anhelo de que lo fuera, está la exigencia de mayor racionalidad, no de menos; de una racionalidad que tomara en cuenta lo rechazado por la dominación de la naturaleza y de los hombres.[4]

"Oponerse a la decadencia de la razón consistiría para el pensamiento filosófico, sin respetar la autoridad establecida en las ciencias del espíritu, en sumergirse en los contenidos objetivos para captar en ellos y no por encima de ellos el contenido de verdad. Esto sería hoy la libertad de pensamiento. El pensamiento sería verdadero si se liberara de la maldición del trabajo y reposara en su objeto." (Adorno, 2009: 536-537)

---

4 Cfr. (Aguilera, 1991: 46-51).

Lejos de una razón instrumental que simplemente continuara reproduciendo las condiciones actuales, la dialéctica negativa permite su crítica, su puesta en cuestión. El saber no es mero poder, sino también el medio de la crítica al poder establecido. Este pensar podría sentar las bases para el cambio. Si bien, para Adorno, la filosofía no es un sucedáneo de la praxis o un instrumento para ella, nunca quiso eliminar la tensión entre filosofía y praxis. Si bien la teoría no debe estar al servicio de la praxis, su misma permanencia en lo negativo, su misma persistencia en la cosa, su intento de no violentar la realidad, sino, más bien, irla continuamente repensando, mantiene invariablemente esa tensión entre praxis y teoría que las conecta en los extremos.

Él mismo reconoce que sólo la praxis política puede producir cambios en la realidad, pero la teoría no es indiferente. Resolver las cuestiones teóricas, no justificar la irracionalidad del orden existente, mostrar sus contradicciones, puede ser también una forma de incidir políticamente. Adorno define al repensar como "concentración ampliadora" que, al fijarse en su cosa y sólo en ella, percibe en ella lo que va más allá de lo prepensado y sale del contorno fijado de la cosa. Más allá del cliché del pensamiento como un desarrollo coherente y lógico a partir de una tesis, al curso que se sigue esperando del pensamiento tendría que ser quebrado por la reflexión filosófica, renovándose sin cesar a partir de la experiencia de la cosa. (Adorno, 2009, pág. 533) Una experiencia de la cosa que vaya más allá del mero enseñorearse del concepto, una concentración ampliadora que se fije incluso en lo más débil, en lo más pequeño, en lo más innecesario, por qué no, que mire también desde la alcantarilla, o se concentre en mirar una rosa hasta pulverizarse los ojos.

Cierra Adorno en una de sus últimas entrevistas con *Der Spiegel*:

"Ante la praxis coactiva generalizada de un mundo funcionalmente pragmatizado hay que agarrarse de la teoría […] La filosofía no puede recomendar ella sola medidas o transformaciones directas. Ella cambia sin dejar nunca de ser teoría. Creo que habría que hacerse la pregunta de si el hecho de que un hombre piense las cosas y escriba sobre las cosas como yo lo hago, no es también una forma de oponerse, entonces, ¿no es la propia teoría una forma genuina de la praxis?"(Adorno, 2010b, pág. 415).

Referencias

Adorno, T. W. (2009). Entradas. Modelos críticos 2. En T. W. Adorno, *Crítica de la cultura y sociedad II, Obra completa, 10/2* (J. N. Pérez, Trad., págs. 525-696). Madrid: Akal.

Adorno, T. W. (2010a). Actualidad de la filosofía. En T. W. Adorno, *Escritos filosóficos tempranos. Obra completa, 1* (V. Gómez, Trad., págs. 297-314). Madrid: Akal.

Adorno, T. W. (2010b). "Ningún miedo a la torre de marfil". Una conversación con Der Spiegel. En T. W. Adorno, *Miscelánea I. Obra completa, 20/1* (J. C. Mielke, Trad., págs. 409-415). Madrid: Akal.

Adorno, T. W. (2011). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6.* (A. B. Muñoz, Trad.) Madrid: Akal.

Aguilera, A. (1991). Introducción: Lógica de la descomposición. En T. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía.* Barcelona: Paidós.

Sotelo, L. (2009). *Ideas sobre la historia.* Buenos Aires: Prometeo.

Técnica y praxis en el pensamiento de Carlos Astrada

Esteban Montenegro
UCES
Martín Prestía
IIGG-UBA/CONICET/IDAES-UNSAM

Partiendo del capítulo que Carlos Astrada dedica al problema de la técnica en su libro *La revolución existencialista* (1952) nos propondremos en el presente trabajo evaluar los alcances antropológicos de sus consideraciones. Para tal fin se revisará primero la definición de técnica que abre el trabajo (1) y a continuación el diálogo que entabla con algunos de sus interlocutores (2). A partir de este abordaje analítico del apartado en cuestión nos preguntaremos por la articulación del mismo con otros conceptos claves de la misma obra en su conjunto, haciendo especial énfasis en la primacía de la *praxis* (3) por sobre toda consideración teórica de la naturaleza humana que relegue al hombre a un lugar subordinado. En ese sentido en particular, esta obra comporta una síntesis original de los aportes existencialistas y marxianos, los que desde distintas perspectivas criticaron el lugar asignado al hombre en la filosofía de la historia hegeliana.

1. La definición de 'técnica' y las necesidades humanas

Según Astrada (1952) un tratamiento expresamente filosófico del problema de la técnica supondría ocuparse primordialmente de sus consecuencias en relación al hombre y su futuro. Un abordaje de las características mentadas debiera entonces prescindir de concentrarse en las necesidades que explicarían su génesis histórica. Sin embargo, reconoce que para precisar el carácter mismo de la técnica es importante considerar, más puntualmente, "la situación histórica en que tiene su origen el impulso adquirido por la técnica" (149). Dicha situación no sería otra que la del perfeccionamiento de la ciencia natural moderna, en especial, la física. La relevancia otorgada por Astrada a este aspecto se ve reflejada en la definición de 'técnica' que introduce acto seguido: "la aplicación práctica del dominio teórico de la naturaleza…, por parte de la moderna ciencia natural y sus recursos instrumentales, para satisfacer las necesidades humanas" (149). La pretensión de resaltar a la ciencia como agente de la técnica soslaya el hecho de que haciendo a un lado esta cuestión en particular la definición valdría también para toda 'técnica antigua'. ¿Por qué habría universalidad y necesidad en el hecho de que la técnica

responda a la agencia de la 'moderna ciencia natural'? Es cierto que la definición es adecuada al recorte del problema que pretendió Astrada al principio, pero veremos, siguiendo minuciosamente el texto, que esta pretensión es revocada en el transcurso de su indagación por el carácter dialéctico que presenta el fenómeno. Carácter que Astrada reconoce y explicita inmediatamente después de definir la técnica, al señalar que la técnica responde al incremento de las necesidades humanas. Necesidades que a su vez acompañan el crecimiento demográfico resultante de anteriores avances técnicos. Con lo que allí habría un movimiento del fenómeno mismo que no captura la definición antes provista. Si era importante para Astrada ubicar el problema de la técnica en relación a la consecuencias que tiene para el hombre, haciendo énfasis en la actitud de éste frente a ella, lo anterior muestra que la técnica puede ser descrita como un esfuerzo humano tendiente a reestablecer el equilibrio de un organismo comunitario en el medio de la escacez. De ello se sigue, contra lo que pretende Astrada en este primer trayecto de su abordaje, que el hombre jamás reacciona contra la técnica sin más sino contra la situación que vive. En qué medida esta situación oponga a la voluntad del hombre la técnica es irrelevante, por cuanto no hay forma de salir de situación alguna si no es por medio de la lucha, lo que es decir, por medio de la técnica. Con esto no nos abrimos de lo que afirma Astrada en su texto, sino que intentamos establecer precisiones a su interior.

En la misma página, prosiguiendo, Astrada (1952) dice que la función exclusiva de la técnica consiste en "*preparar y poner a disposición bienes materiales*" (149). Pero desde que esto y cuanto venimos diciendo puede considerarse una constante antropológica, pierde sentido la necesidad de poner como agente de la técnica a la ciencia natural moderna. La íntima ligazón entre técnica y necesidades humanas, entre técnica y economía, siendo la técnica -según Astrada mismo- parte de toda producción, parece ir en contra del acotamiento del fenómeno. Reconocer éste vínculo inmanente a la condición humana entre técnica y economía deja sin efecto la parte de la definición astradiana que pretende reducirla a su instrumentación por parte de la ciencia natural moderna. Esto es así por el simple hecho de que antes de que ésta exista, ya existía economía, producción y, por tanto, técnica. Ahora bien, no cabe duda del *impulso* que le diera la ciencia natural moderna. Queda abierto entonces cómo determinar con mayor precisión el vínculo que pueda existir entre la ciencia y la técnica, porque no creemos que la cuestión sea tan simple como para reducirla a la aplicación práctica de una determinada teoría.

Por tanto, lo más sólido y esencialmente relevante de la definición astradiana se nos revela en la relación de ésta a las necesidades humanas. Pensamos, en ese orden de cosas, que si 'técnica' mienta no tanto un dispositivo instrumental determinado sino un aspecto esencial de la condición humana las cosas adquieren mayor claridad. De otro

modo, en la definición que venimos analizando no se entendería el adjetivo 'práctico' aplicado a la técnica. Y es que decir que un 'la técnica' es técnica, es no decir nada al respecto. Por tanto, cabe preguntarse de aquí en más por la relación entre técnica y práxis, es decir, seguir al propio Astrada en su búsqueda, que hacemos nuestra.

2. ¿Una negación romántica de la negación romántica?

Prosiguiendo nuestro recorrido por el texto astradiano cabe destacar bajo qué coordinadas se inserta en la discusión. Ello podrá decirnos algo más respecto de su postura. Ésta se deja ver a través de una crítica dirigida en dos direcciones. Una contra Bergson y Heidegger (Astrada, 1952: 151) en tanto representantes de una negación romántica de la técnica que pretende, en la medida de lo posible, sustraerse al poder de ella. Poner las más altas ocupaciones del hombre en otro sitio. Astrada considera que esta posición -por desconocer que en la situación histórica presente el hombre vive *en medio de la técnica*- sólo puede conducir a una fuga individual que no arroja saldo alguno para la situación real, la de la convivencia humana. Hacia el otro lado, la crítica de Astrada (1952) se dirige contra el positivismo cientificista y utilitario (153), el que ha erigido a la técnica en el altar de una *religión* secular. En ella el hombre se vuelve un mero medio de la promoción tecnológica, de un progreso que se presenta ante el hombre como imperativo de ajustarse a él, y no a la inversa.

El mismo esquema de esta doble oposición se encuentra en al menos una de sus fuentes. En la obra "El hombre y la técnica" de Oswald Spengler (1963). Este autor, así como el esquema general del planteo astradiano respecto de la técnica, se inserta en el plano mayor de la *Konservative Revolution*[1]. No sólo Spengler es citado por Astrada sino también Friedrich Georg Jünger. Otro elemento fuerte que defiende esta asociación es la presencia de Nieztsche. Para lo que resulta relevante aquí, cabe mencionar la operación que respecto de la técnica todos estos autores comparten. Junto a una cierta nostalgia por el mundo pre-capitalista -del que se añora una vida exenta de artificios es decir, una vida más próxima a las fuerzas vitales y elementales de la naturaleza- asumen todos ellos la exigencia política de llevar adelante una veloz modernización para hacer frente a las pretensiones colonizadoras de la civilización occidental.

1. Etiqueta que se presta a equívocos pues reúne una amplia y variopinta gama de pensadores sumamente heterodoxos, en general protagonistas del período de agitación que atravesó Alemania entre la finalización de la primera guerra mundial y el ascenso del nacional-socialismo al poder (1918-1933). Lo cierto es que más allá de las discusiones que sugiere se presenta útil para atribuir como mínimo un aire de familia con base en ciertas notas distintivas que compartieron personajes de relevancia como Oswald Spengler, Ernst Jünger y su hermano Friedrich Georg, Carl Schmitt, etc.

Justamente, la consideración que hace del mecanicismo como *teoría* la causa que arroja por resultado una técnica alienante contrapuesta al mundo de la vida propiamente humana -ligada a la tierra- también es una nota saliente de esta corriente de pensamiento, en la que con su tratamiento del tema Astrada (1952) se inserta sin problemas: "*el hombre desde que se aleja de lo natural y vital, y queda implicado en el automatismo de las disposiciones mecánicas,… se torna dócil al influjo de la mecanización y la organización. Es un hecho innegable que por la técnica el hombre deja de estar determinado por la tierra y el aliento de vida orgánica que brota de ésta*" (150). A pesar de esto, es propio de estos autores y de Astrada mismo el buscar una salida original a través de la técnica y no contra ella. Hecho que pone de manifiesto el carácter bifronte de la técnica, que trataremos a continuación.

3. El antagonismo de la praxis

Astrada atribuye una configuración dialéctica no sólo a su problematización de la técnica sino a la historia misma. Contra la pretensión heideggeriana de dejar que el Ser dirima sus antagonismos de espaldas a la voluntad de los hombres, Astrada reivindica la praxis humana como instancia fundamental de la historia. Es cierto que la historia no es lo que el hombre individualmente quiere, reconoce Astrada, pero sí es cierto que la historia es resultado de lo que los hombres en conjunto, inspirados por sus élites, hacen (1952: 156). Ésta guarda una tendencia inercial que se impone a las nuevas generaciones, pero que nunca avasalla del todo la posibilidad de reconducir voluntariamente su deriva. El fenómeno de la técnica, por tanto, se muestra como una potencia histórica desde que responde a esta misma estructura dialéctica. Es decir, la técnica se funda en la praxis humana entendida como raíz de la vitalidad de su organismo, como voluntad de poderío (166). El antagonismo que ella presenta, al tener al hombre por agente y antagonista suyo, no es otro que el que presenta a su vez la historia. Por un lado, se presenta como tendencia inercial y cristalización pasada que ahoga la creatividad y la libertad de las nuevas generaciones, pero por otro se presenta como la posibilidad que tienen éstas últimas de hacer irrupción reconduciendo su legado hacia sus propios fines.

¿Por qué entonces el hombre puede tomarse a sí mismo -a través de la creciente tecnificación- como un medio? Por la simple razón, bien constatada, por Sartre (2011), de que para cada finalidad propuesta el hombre deviene medio e instrumento de sus propios fines. Es decir, por razón de que la alienación por objetivación es una estructura *a priori* de toda praxis. Toda mediación efectiva de la materialidad supone que algún hombre se inserta con su cuerpo en el proceso técnico, se mediatiza él mismo, con el fin de "preparar y poner a disposición bienes materiales" (Astrada, 1952: 149) para la satisfacción de las

necesidades humanas. Necesidades orgánicas que ligan la interioridad del organismo humano con la exterioridad material de la naturaleza y a su vez con un determinado tipo de relaciones de producción que organiza esa mediación socialmente (Pérez Lindo, 2001: 112). Todo cuanto el hombre percibe de exigencia enajenante por parte del complejísimo aparato técnico en el que se insterta diariamente para reproducir materialmente su vida no pasa por su vínculo con la ciencia natural moderna o por alguna teoría mecanicista vigente sino, más fundamentalmente, por a) una exigencia interna de la propia praxis humana que se le opone como inercia y contra-finalidad y b) las relaciones sociales que se cristalizan en la organización de ese aparato técnico, puesto al servicio, trabajador incluido, de intereses de clase. Contra ello, sólo la voluntad libertaria de una praxis revolucionaria puede devolver al hombre su papel histórico prospectivo.

Bibliografía

Astrada, C. (1952). *La revolución existencialista*. Buenos Aires: Devenir.

Pérez Lindo, A. (2001). *Acción e Inercia Social*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Sartre, J.P. (2011). *Crítica de la Razón Dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Spengler, O. (1963). *El hombre y la técnica.* Buenos Aires: Ver.

El ojo y el espíritu: exploración con perspectiva dialéctica de un texto merleaupontyano

María Rita Moreno
INCIHUSA - Conicet

1-. En *El ojo y el espíritu*, texto escrito en el verano de 1960, Merleau-Ponty afirma que la ciencia pone en funcionamiento su maquinaria reflexiva sobre cierta modulación del Ser. Ésta no se realiza en términos ontológicos sino al modo sintáctico de una cópula, demandándole a la actividad científica la elaboración experimental y modélico-explicativa de un complemento subjetivo obligatorio que complete la enunciación que le subyace a todas sus prácticas y que expresa que el "mundo es" (Merleau-Ponty, 2013: 18).

Para reformular esta lógica que entiende como deficiente, el pensador propone sustituir el *es* por un *hay*: hay una "historicidad primordial" que nos sitúa sobre el suelo del mundo sensible, terreno donde el Ser "en su sentido bruto" se hace presente y del cual la pintura se nutre "con total inocencia" (*Id:* 19). Mientras que el científico -y con él el pensador que reflexiona en los mismos términos- miran al mundo en función de la emisión de un juicio, "se quiere que tomen postura, no pueden declinar las responsabilidades del hombre que usa la palabra" el pintor "es el único que tiene derecho a mirar todas las cosas sin tener ningún deber de valorarlas" puesto que "ante él las consignas del conocimiento y de la acción pierden su virtud" (*Id:* 20*)*, cuenta con el privilegio de poder ver el mundo de manera *inocente*, sin categorías que cercenen la actividad del ver en su esplendor primordial.

Aunque Merleau-Ponty detecta con lucidez lo estrechos que pueden resultar los marcos conceptuales clásicos cuando se trata de abarcar las pluralidades semánticas y epistemológicas que fermentan en las actividades artísticas y corporales, sin embargo, sostiene un direccionamiento a una historicidad primordial a la que se arriba no mediante la negación de la materialidad o la valoración polar del mundo que lo escinde en sujeto-objeto, materia-forma o sensibilidad-entendimiento; pero sí, no obstante, desde la incompatibilidad simultánea de verdad-falsedad en pos de la depuración de las categorías científicas que lo recubren. En lugar de llevar a cabo una reflexión histórica que envuelva el ver y su actividad, hace uso del quehacer artístico y la sensibilidad que comporta para

ponerlas en marcha como agente de desvelamiento. En la distancia que se abre entre la mirada del artista y el juicio categorial, se relega no sólo la organización histórica de la percepción humana (Benjamin, 2015: 13) sino también que el modo como se ejecutan los recortes, se separan y se reúnen los fragmentos de mundo visto, cómo algunas cosas son ignoradas y la forma en que otras cosas son puestas de relieve es el resultado de determinadas relaciones sociales, culturales y económicas en que se despliegan nuestros cuerpos y sus percepciones (Horkheimer, 2003).

Además, si bien comprendemos el valor epistemológico y político en el espacio que abre el arte al alejarse de la responsabilidad de la palabra -aunque resulte problemático adjudicarle a la palabra una relación cristalina con los conceptos y las categorías enunciadas científicamente así como pensar los conceptos construidos unidireccionalmente, sin contradicciones materiales que les subyazcan- resulta no obstante inquietante esgrimir que el valor hermenéutico o existencial de alguna actividad radique en el dispensarse de la responsabilidad de la palabra y de la acción.

2-. El filósofo francés sostiene que en "este extraño sistema de intercambios" en el que el cuerpo se revela como actuante y actuado (Merleau-Ponty, 2013: 24) radica el enigma del cuerpo trazado por la pintura de manera suprema: en estos intercambios en los que se despliega el cuerpo se denota una cierta identidad de las cosas con mi cuerpo. De esta manera, la cualidad, la luz, el color, etc., están en las cosas "porque despiertan un eco en nuestro cuerpo" (*Id:* 24*)* porque es el cuerpo el lugar que les da acogida: el pintor no intenta representar un mundo exterior sino que capta eso que acontece en el umbral de la indistinción sensible.

Los ojos del pintor traducen mediante el uso del pincel aquella identidad del ojo con el mundo y cómo éste inquieta a aquél. De esta manera, la pintura se constituye en una celebración: el festejo del enigma de la visibilidad. En tanto que "ver es tener a distancia", la visión del pintor que Merleau-Ponty erige en modélica celebra el alejamiento de las cosas como posibilidad de penetración en el Ser, el cual "se hace visible para entrar en ella" (*Id:* 27).

El espacio de una reflexión filosófica es inescindible de la expresión y formación de conceptos en el marco de la universalidad de los sujetos o la modulación de las propias experiencias en el terreno de una amplitud rigurosa del género humano. A pesar de ello, la mediación que posibilita el tránsito de la singularidad merleaupontyana a la generalidad de los hombres es la de un cuerpo europeo y masculino. En este sentido, nos preguntamos si en tal pasaje no cabe el riesgo de ejecución de una subsunción en la que

una facticidad gozosa de ciertos privilegios (de clase, de género, de raza, por ejemplo) se proyecta como totalidad.

Además, a pesar de la diferencia conceptual establecida por Merleau-Ponty entre *cuerpo-vivido* y *cuerpo-objetivo,* las palabras que esboza Theodor Adorno respecto de la obra heideggeriana pueden ser resignificadas: “Lo mismo que en el concepto de existencia lo existente es falsamente conceptualizado, así complementariamente a lo existente se le atribuye una prelación sobre el concepto de la que luego se vuelve a aprovechar el concepto ontológico de existencia. Si el individuo es apariencia socialmente mediada, también lo es su forma de reflexión epistemológica” (Adorno, 2011: 124 y 125). Surge la demanda de reflexionar por qué atribuirle a la corporalidad una anterioridad sobre otras instancias de cavilación.

3-. Merleau-Ponty emprende un análisis de *La Dióptrica* porque concibe que allí Descartes piensa “el hecho de que toda teoría de la pintura es una metafísica” (Merleau-Ponty, 2013: 36). Entiende que las posibilidades de las reflexiones cartesianas residen en su comprensión de la visión bajo la figura de acto que determina nuestro acercamiento al mundo y como un acto que nos abre al Ser y sus manifestaciones.

Esta vinculación del ver y la metafísica encuadra las dos estructuras que existen con prelación al sujeto concreto aludidas en *El ojo y el espíritu:* la historicidad primordial y el Ser. Así, el texto merleaupontyano podría sugerir una interpretación ontológica por la que un mundo visible y positivo que percibimos es sostenido por una arquitectura universal de lo invisible a la que se accede desde la corporalidad y que existe unilateralmente antes de que el ojo pueda descubrirlo. Nos preguntamos entonces si no se cierne la posibilidad práctica de que nuestro ojo y nuestro cuerpo no asuman el papel protagónico en la diagramación y construcción del Ser y de un mundo pasible de ser direccionado en una multiplicidad de variantes materiales. Quizás a causa de ello el filósofo declare: “A nuestra filosofía no le queda más que emprender la prospección del mundo actual” (*Id*: 45).

Según la sentencia merleaupontyana, a la filosofía contemporánea le corresponde asumir la tarea de escarbar en las profundidades del suelo de las cosas para, una vez despejadas algunas capas, poder acceder a las profundidades del Ser, el cual se comporta como origen y andamio invisible de aquello que vemos. A pesar del protagonismo que asume el cuerpo y su inherente materialidad en sus cavilaciones, la distancia entre la frase que esgrime Merleau-Ponty respecto de la tarea de la filosofía y aquellas teorías que relegaban la actividad filosófica al relato nocturno de lo acontecido en el despliegue previo de la historia se achica.

4-. La visión del pintor se pone en acto en las líneas, colores y profundidades. Mediante ellos no alude a una relación físico-óptica con el mundo, éste no está ante los ojos del pintor como representación. Por el contrario, cada cuadro es autofigurativo: “es más bien el pintor el que nace con las cosas como por concentración y venida a sí de lo visible” (*Id*: 53). El cuadro, como resultado de un ver, no se relaciona con las cosas empíricas de manera referencial sino que en sí mismo posee un valor de verdad en cuanto acceso autónomo a la verdad del Ser.

En esta caracterización de la obra de arte como obra autofigurativa laten posibilidades epistemológicas auspiciosas. Sin embargo, cuando Merleau-Ponty declara el valor epistemológico y ontológico de una obra de arte y con esto remite a unas alternativas novedosas de construcción de las formas lógicas mediante las cuales ordenamos lo que nos acontece, la posibilidad de cierta negatividad resistente y creadora de espacios teóricos divergentes se ve constreñida: “El arte no es construcción, artificio, relación industriosa con un espacio y un mundo de fuera. Es en verdad el ‘grito inarticulado’ del que habla Hermes Trimegisto, ‘que semejaba la voz de la luz’. Y, una vez que está ahí, el arte despierta en la visión ordinaria de las potencias durmientes un secreto de preexistencia.” (*Id*: 54)

Merleau-Ponty nos invita a pensar la posibilidad del acto de mirar como aquella acción en donde es factible alejarnos de “todo lugar idéntico” (*Id:* 54). Empero, esta invitación insiste en despertar, mediante la excitación de nuestros cuerpos y los continuos nacimientos y renacimientos suscitados en nuestras experiencias estéticas, un algo que no se puede articular. Así, la visión del pintor pone de relieve aquella red invisible que compone el mundo intrínsecamente y las cosas que vulgarmente lo habitan. Cada cuadro manifiesta “esa animación interna” mediante un “sistema de equivalencias, un Logos de líneas, de luces, de colores, de relieves, de masas, una presentación sin concepto del Ser universal” (*Id:* 55).

La línea y los colores no están en función de una imitación de la realidad, no funcionan a la manera de medios sustituyentes de una realidad más verdadera o superior. Sin embargo, no lo hacen para liberar las posibilidades lógicas desde las que acceder a una realidad estructuralmente problemática, sino para reproducirla en su dualidad primera: la de un Ser universal que se presenta en divergencias materiales de la existencia. El intersticio epistemológico propiciado por el pensamiento no conceptual de las pinturas, aunque se declare autofigurativo, no funciona de hecho en forma autónoma. Esa aconceptualidad que insurgentemente abre el Ser mediante un grito no categorial

proclama esa voz dentro de un esquema estructurado de manera tal que el Ser se inscribe como algo general y, fundamentalmente, universal: totalidad contenedora de todos los casos específicos en los que se modula. La obra de arte no encuentra su autofiguración en la independencia de la creación de una nueva realidad no conceptual, sino que su poder radica en la expresión -desarticulada o inarticulada- de otra cosa previa distinta de ella. La obra de arte es rescatada en el texto merleaupontyano como cristalización de un ojo que ve, sin caligrafiar, algo primero a sí mismo. *Hay* o *es* algo previo, llamado *mundo* o *Ser* del que participamos en tanto que accedemos a ellos. Nuestro cuerpo funciona a la manera de una superficie reflectante de eso previo que nos diagrama la existencia y la del resto de las cosas que habitan el mundo. “Es por tanto el Ser mudo que viene él mismo a manifestar su propio sentido” (*Id*: 60 y 61)

5-. Merleau-Ponty explica por qué las pinturas, al explicitar el Ser universal, son sin embargo múltiples y atraviesan distintos períodos históricos: los artistas, al igual que los filósofos, al terminar una obra, se percatan de haber abierto otro campo donde todo lo dicho anteriormente (las distintas maneras de decir el Ser) ha de ser nuevamente dicho pero de otra manera. Si bien cada búsqueda es total –pues se busca el Ser-, cada arista del Ser encontrada es un esquirla que lanza la búsqueda nuevamente en pos de una nueva expresión.

La historia y su decurso son por lo tanto reiterativos: siempre se trata del mismo Ser universal que se dice de muchas maneras. El filósofo francés expresa: “Hay fragmentos de Rodin que son estatuas de Germaine Richier, porque eran escultores, es decir, porque estaban enlazados a una sola y misma red del Ser” (*Id*: 65). Las obras de arte invariablemente comprendidas entorpecen entonces una comprensión material de la historia y de la obra de arte en su realidad histórica y compleja.

Bibliografía

Theodor Adorno. (2011). Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. Madrid: Akal.

Bulo, Valentina y De Oto, Alejandro. “Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos.” En: *Revista internacional de filosofía Mutatis Mutandi.* Año 3, Número 15 (2015). Recuperado desde: http://revistamutatismutandis.com/ojs/index.php/mutatismutandis/article/view/74/52

Benjamin, Walter. (2015) Estética de la imagen. Buenos Aires: La Marca Editora.

Horkheimer, Max. (2003) “Teoría tradicional y teoría crítica”. En: *Teoría crítica.* Buenos Aires: Amorrortu.

Merleau-Ponty, Maurice. (2013) El ojo y el espíritu. Madrid: Trotta.

Debates antropológicos en el estudio de la filosofía argentina contemporánea: traducción y transmisión de la `filosofía normalista´ y la `filosofía para la liberación´

Hernán Murano

Universidad Nacional de Mar del Plata

En la era de la comunicación coexisten múltiples discursos y sistemas operativos para acceder a la información. Tal es así, que el mundo virtual ha logrado traspasar los muros de la vieja escuela de aprendizaje. Al menos, ese es el apotegma de la sociedad globalizada. Sin embargo, en nuestro sistema educativo la "normalización filosófica" sigue teniendo vigencia. Seguramente, el paradigma normalizador no figura como el modelo a seguir. No obstante, las cadenas invisibles de esta escuela filosófica siguen acechando nuestras prácticas docentes y logran reproducirse de manera inconsciente en nuestras instituciones. Podemos decir que la filosofía de la normalización se ha convertido en un programa viejo y renovado a la vez.

Hoy en día las prácticas pedagógicas relacionadas con la filosofía articulan un discurso argumentativo que excede la mera universalización del pensamiento. Muchas veces los protocolos académicos actúan como atajos justificatorios y leyendas explicativas, creando un imaginario difuso de la filosofía en nuestra región. Hemos de considerar que la cultura ha consumido siempre narraciones intelectualizadas. Esta antropofagia cultural es donde la comunidad académica ha encontrado su refugio para reproducir simbólicamente un sistema que no les pertenece.

Desde una visión historiográfica, los "Fundadores" de la filosofía argentina, según Francisco Romero (1891-1962), actualizaron las problemáticas filosóficas a partir de 1916 con la visita de José Ortega y Gasset a Buenos Aires. En efecto, las teorías axiológicas y racio vitalista reaccionaron contra la filosofía positivista del siglo XIX. De ahí, la concepción de Romero (1944), conocida como "normalización filosófica", resultó decisiva para marcar a fuego el estatuto formal de la disciplina y establecer las bases de la enseñanza filosófica.

En consonancia con el programa pedagógico normalista Francisco Romero comprende:

> el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia. (…) No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundantes. La filosofía permite y aún requiere el aporte de mentes no extraordinarias. Basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina. (1961: 150)

Con estos parámetros, la filosofía fue tomando protagonismo en los centros educativos por medio de la producción de ensayos que reflejaban el espíritu de la época estableciendo así una toma de posición intelectual. En este sentido, la normalización de la filosofía abarca una dimensión recuperativa de la historia por medio de la traducción de obras pertenecientes al pensamiento fenomenológico y hermenéutico provenientes de la Alemania del siglo XX.[1]

Desde otra perspectiva, el esquema de Francisco Romero por institucionalizar la filosofía, debía estar sujeto al señalamiento de autores y teorías como puntos de referencia. Sin embargo, notamos que su programa de "normalización filosófica" descuidó la función social de las ideas. Así, el intento de Romero por lograr una "analogía" con la filosofía europea no reparó en dar cuenta de la dependencia cultural. Sostenemos esta tesis a partir de la frase escrita por el filósofo peruano Francisco Miró Quesada: "en Romero había un decidido europeísmo y a la vez un americanismo, ideológicamente no contradictorios, por cierto, de acuerdo con los cuales organizó su doctrina de la normalización y su visión del devenir de las ideas nuestras" (1974: 124). A través de este paradigma la filosofía argentina estaría en condiciones de confeccionar una historia de la filosofía capaz de traducir a imagen y semejanza el *corpus* intelectual de los grandes pensadores. Esta característica podemos detectarla en los programas de las materias de nuestra carrera y en los manuales escolares. Punto emblemático por el cual la filosofía ha quedado disecada y muerta "convirtiéndose en un museo de sí misma" (Lobosco 2013: 160).

Consecuentemente, hemos de admitir que los intentos por alcanzar el umbral teórico de la filosofía universal permitieron incorporar autores y metodologías desconocidas al ámbito académico. Sin embargo, la práctica docente de la filosofía fue

1. Por ejemplo, las ciencias del espíritu de Dilthey, W. (1833-1911), la noción de intencionalidad de Husserl, E. (1859-1928), la ontología de Hartman, N. (1882-1950), la antropología filosófica de Scheler, M. (1874-1924), el simbolismo antropológico de Cassirer, E. (1874-1945), el sino histórico – morfológico de Spengler, O. (1880-1936) y el historicismo generacional de Spranger, E. (1882-1963).

enmarcándose en el análisis y en la traducción fiel del modelo eurocéntrico. Para Enrique Dussel:

> El "eurocentrismo" consiste exactamente en constituir como *universalidad* abstracta humana en general momentos de la particularidad europea, (...) La cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., moderno-europeas fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., sin más. (1998:91)

Nuestra intención no es abortar la multiplicidad de discursos foráneos; más bien, intentamos cuestionar un tipo de autoridad jerarquizada y a un orden didáctico con el objeto de revitalizar el debate filosófico en todos los niveles educativos. La importancia de destacar el pensamiento local es una de las maneras de continuar el *dictum* alberdiano, es decir, la "emancipación intelectual". Un dictado que cumple una función heurística, en la que no se da el mundo como un reflejo sino como una traducción crítica capaz de incorporar las voces silenciadas desde los tiempos de la colonización. En definitiva, analizar epistemológicamente las "prácticas docentes" de la filosofía latinoamericana nos permitirá ampliar las configuraciones discursivas de la alteridad y, asimismo, recuperar oralidades, voces marginales, testimonios y textos. De manera conjunta la filosofía podrá traducir la historia de las ideas con su propio acento.

Ahora bien, ante el abordaje de la enseñanza de la filosofía en Argentina y Latinoamérica emerge un interrogante que se reduce básicamente a cómo planificar y llevar a cabo la práctica docente. La coexistencia de múltiples y proliferantes discursos, a menudo divergentes y excluyentes entre sí en un mismo *locus* textual, marcan algunos de los problemas a la hora de evaluar la historiografía. Sin duda, la enseñanza de la filosofía argentina y Latinoamericana constituye un entramado conceptual y normativo conectado al "discurso paternalista"[2] que responde alusiva o elusivamente a enunciados, imaginarios, y modos de ver al sujeto y a las instituciones. Como contrapunto, la filosofía debería ser capaz de cuestionar lo oficial y lo alternativo, como voces que se invitan a dialogar entre ellas.

Ya en el *Crátilo,* Platón invita poner a prueba la estabilidad y la franqueza de las palabras. Este dilema demarcado entre naturaleza (*phisis)* y convención (*nomos*) inmediatamente anuncia el color de la quimera y traduce a la palabra como un abanico de significados que está inscrito en la textura misma de lo sensible. En este sentido, la filosofía tiene la misión de recuperar la oralidad con el objeto de configurar

2. Sobre el "discurso paternalista" véase Arturo Roig (1981: 209-229).

argumentaciones pertenecientes a la historia social para poder ser discutidas. Tal como describe Rancière: “Para que la invitación produzca algún efecto de pensamiento, es preciso que el encuentro halle su punto de desacuerdo”. (1996)

Un desacuerdo capaz de estimular a la “autonomía intelectual” y la posibilidad de traducir críticamente el discurso normalizador. Como trabajo práctico recomendamos examinar el ensayo sarmientino *Facundo. Civilización y Barbarie* (1845). Mediante la incipiente industria cultural (periódicos, folletines) Sarmiento diseñó la idea de nación y aquello que le es nocivo. Releer los pasajes del *Facundo* nos brindará el soporte teórico para traducir los rasgos caligráficos del romanticismo argentino y poder así enlazar el discurso maniqueo programado para eliminar al “otro”, como garantía de la homogeneidad.

De hecho, podemos traducir el discurso sarmientino a partir de las teorías positivistas donde optimizaron la demarcación entre lo “normal” y lo “patológico”. En el marco del proyecto de organización nacional argentino impulsado en la segunda mitad del siglo XIX, el binomio “civilización y barbarie” fueron los términos para traducir qué es “lo mismo” y qué “lo diferente”. Desde las instituciones se tendió a “civilizar”, lo que implicaba inexorablemente la supresión de un otro que era identificado como bárbaro. De hecho, diversas y sucesivas políticas de eliminación fueron implementadas a los fines de constituir una nación bajo el ideal de orden y disciplina. Una de las repercusiones de ese discurso normalizador podemos encontrarlo junto a los regímenes militares en Argentina. Estas prácticas políticas fueron un ejemplo de ello, en especial el último, en el que la política de exterminio físico e ideológico se acrecentó y se convirtió en un plan sistemático. El intento de acallar voces opuestas y suprimir discursos disidentes es patente durante el gobierno castrense y sus prolegómenos. Pero como todo discurso, aquel hegemónico de la época, pretendidamente unívoco y monolítico, exhibía grietas y fisuras, que fueron potenciadas por el propio universo discursivo disidentes con el orden oficial.

La filosofía, en este aspecto, es una de las víctimas de opresión y fue desvinculada de los planes de estudio. Caracterizamos algunos de los motivos por los cuales se excluyó la actividad de la enseñanza filosófica: a) para disuadir discursos alternativos, b) para evitar la posibilidad de formar “seres parlantes como axioma” y c) para negar cualquier cuestionamiento a un tipo de autoridad jerarquizada y a un orden social que imponía una “desigualdad normalizada”. (Greco 2007: 30 y ss.) Ante la crisis de identidad, expuesta en primera instancia por el dilema civilización-barbarie, y luego,

profundizada por la interrupción de los procesos democráticos ejercido por la junta militar, la formación ciudadana ha quedado alienada a modelos autoritarios y normalizadores. Hoy, pasados los 40 años de la dictadura en nuestro país, se continúa produciendo el desposeimiento de saber por medio de la traducción fragmentaria y la educación bancaria.

A modo de respuesta a la "normalización filosófica" y a la dicotomía "civilización y barbarie" emerge "la filosofía de la liberación como marco teórico para aplicar los principios éticos basados en el reconocimiento del otro". (Dussel: 1998) Reconocernos en el otro es, según Arturo Roig, un "a priori antropológico" (Roig 1981) que impulsa a la filosofía a realizar nuevas traducciones en nuestro entorno con el objeto de revitalizar discursos que han sido desconocidos por la filosofía académica. La filosofía no es el trabajo monista que aniquila distinciones por medio de la incomprensible e infructuosa unidad, sino que es traducción en movimiento. O, mejor dicho, una interpelación del conocimiento capaz de reconocer distinciones y oposiciones, más no suprime ninguna de ellas ya que todas las voces deben coaligarse para la afirmación de la vida. Asimismo, la variedad de imaginarios sociales convertirá la enseñanza filosófica en diálogos simétricos, y, por ende, construirá identidades políticas capaces de formar una democracia por medio de "la cultura criticada o discutida" (Weinberg: 1995)

A través de esta concepción, la filosofía será transformada en una elevada sinfonía donde lo que prima es la polifonía y, en este sentido, el estatuto de la "normalización filosófica" podrá convertirse en una filosofía de la emancipación a partir de la traducción de voces y expresiones culturales. Tal traducción, concebida como "filosofía liberadora", será a la vez la posibilidad para comprender las demandas de cada sector y producir la lectura de nuestro pasado inmediato. El punto de base será entonces poner en tela de juicio la herencia elitista del logos civilizador cristalizado por el pensamiento normalizador.

A modo de síntesis, la filosofía no nace del asombro de los dioses ni del temor a los fenómenos naturales, nace del lenguaje que los cuenta. De un lenguaje al cual se tiende a concederle un valor exagerado, equivalente a la Torre de Babel. Fortaleza construida por la presuntuosa jerga academicista y con sospechoso enredo sibilino. Si el habla es la expresión de nuestros pensamientos, la traducción será entonces la liberación de las prácticas pedagógicas; la magnificencia que identifica captar el movimiento de los saberes junto a lo sensible transformará a la filosofía como un ejercicio lúdico de transmisión de experiencias. En este juego de voces, la filosofía de la

liberación podrá aproximar la caligrafía de nuestra historia a la metáfora de nuestras vidas.

Bibliografía

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la globalización en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trota.

Greco; María Beatriz (2007). *La Autoridad pedagógica en cuestión. Una crítica al concepto de autoridad en tiempos de transformación*. Buenos Aires. Homo Sapiens.

Lobosco, Marcelo (2013). "Las políticas educativas del reconocimiento y la dinámica instituido/instituyente como condición de posibilidad de la intervención educativa". En Lobosco, Marcelo (coord.) (2013). *Políticas Educativas en Filosofía*. (Pp. 155-161). Buenos Aires: Biblos.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía.* Buenos Aires: Nueva Visión. Traducción al castellano: Horacio Pons.

Roig, Arturo Andrés (1981): *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*. México. Fondo de Cultura Económica.

Romero, Francisco [1944] (1961). "Sobre la filosofía iberoamericana". En F. Romero. *Filosofía de la persona*. (págs. 147-151). Buenos Aires: Losada.

Weinberg, Gregorio (1995). *Modelos educativos en la historia de América Latina*. Buenos Aires: AZ.

“Temporalidad y Función Narrativa”. Abordaje de Paul Ricoeur

Silvana Olivera
Universidad de Buenos Aires

El objetivo de esta ponencia es exponer cómo Paul Ricoeur va a analizar el nivel de historicidad, haciendo hincapié en la repetición como un rasgo fundamental. Esta es la base sobre la que Ricoeur se apoya para plantear la unidad sobre la historicidad y la narratividad, lo que obliga a influir sobre esa base y sostener una corrección a la teoría heideggeriana del tiempo. Analizar la introducción de la narratividad en la experiencia del tiempo, lo lleva a Paul Ricoeur revisar algunas cuestiones que lo llevan a revisar las cuestiones ligadas de la historicidad

Si la fenomenología hermeneútica de la acción de Paul Ricoeur tiene una enorme incidencia ético política es, entre otras razones, porque, frente a la narratología formalista o a la semiótica estructural, abre las vías de la historicidad intrínseca de la función narrativa. Se hace imprescindible una poética de la historia vinculada a la temporalidad, en la que, si la explicación es necesaria, lo es también para comprender, porque es la configuración narrativa la que define la realidad histórica y, por tanto, la que nos constituye. La relación entre la acción de leer y la refiguración del texto, su recreación, es la clave del poder para que, en el entrecruzamiento entre la historia y la ficción, se teja narrativamente nuestra identidad.

La tesis central de la obra de Ricoeur parte de una necesidad transcultural que correlaciona la actividad de narrar una historia con el carácter temporal de la existencia humana. De estos supuestos se desprende que el tiempo se hace tiempo humano cuando se articula como narración y la narración significa plenamente cuando es condición de la existencia temporal. Para Ricoeur, la mostración del tiempo a través dela narración histórica y la de la ficción superan una larga historia de aporías filosóficas sobre el tiempo y la imposibilidad manifiesta de abordar conjuntamente el tiempo cósmico y el tiempo íntimo.

Entre narración y verdad, en la que desempeña un papel primordial la noción de mímesis, entendida como actividad mimética, en el sentido aristotélico de imitación o representación de acciones. Hay, para Ricoeur, una correlación fuerte entre mímesis y

mithos o trama, entendiendo a ésta última como la disposición sistemática de los hechos narrados. Aristóteles determina que la fábula o trama es el elemento más mportante de la tragedia, y está en una jerarquía superior a los caracteres, la expresión, el pensamiento, el espectáculo y el canto. La trama es un hacer sobre el hacer, que es también un conocer, en el orden de la verosimilitud o la necesidad, en tanto universales. La trama no episódica o única describe hechos que no están uno a continuación del otro, sino que son uno causa del otro .Y también una trama bien formada produce peripecia -paso de la dicha al infortunio- ,agnición -paso de la ignorancia al conocimiento- y catharsis -emoción e instrucción-.

Pero la mímesis, concepto eje de la tesis de Ricoeur es una mediación, entre el tiempo y la narración, entre la narración y la verdad , y en su propio automovimiento, ya que el autor distingue tres momentos de la mímesis, que a su vez explican las mediaciones anteriores. La configuración narrativa -mímesis II- es la mediación, en tanto temporalidad narrada, entre una prefiguraación -mímesis I- ligada a las acciones de la vida cotidiana y una refiguración -mímesis III-, que añade, a través de la lectura, nuevos significados e identificaciones existenciales. Resumiendo prefiguración práctica, configuración textual y refiguración receptiva son los tres momentos del proceso mimético que analizaremos brevemente.

La mímesis I atiende a los rasgos de la acción práctica y se subdivide en 1) Estructuras inteligibles o redes conceptuales de la comprensión práctica: los fines, motivos, agentes, circunstancias, interacciones y resultados. 2) Recurso simbólico, o el contexto de descripción de acciones particulares. Se trata de reglas de descripción e interpretación de normas prescriptivas *y* valores. 3) Caracteres temporales, que aluden a lo que Heidegger denomina intratemporalidad, ligada al contar con el tiempo, y al cuidado de sí en la vida cotidiana. Estas tres dimensiones operan en forma paradigmática.

Con la mímesis II pasamos de un orden paradigmático a un orden sintagmático y al momento de la ficción, no como opuesta a la verdad, sino en tanto construcción de la trama o mithos. La mímesis II es también mediación : entre acontecimientos e historia -paso de la sucesión a la configuración-; es integración de factores diversos -de las estructuras inteligibles de la mímesis I-; y configuración de caracteres temporales propios, como síntesis de lo heterogéneo.

Para Ricoeur, con la mímesis II se abre el reino del "como si", en un proceso de esquematización, que denomina "esquematismo de la función narrativa". No piensa

nuestro autor en una mera reproducción imaginativa sino en una imaginación productiva, en la línea kantiana.

El problema de Kant es el de la aplicación de las categorías a los fenómenos. El filósofo caracteriza al esquema como un procedimiento general de la imaginación que sirve para dar su imagen a un concepto. El esquema trascendental es mediación, es una representación intermediaria pura (intelectual y sensible), que opera como una matriz generadora de reglas de la imaginación; y funciona en el tiempo, que hace de nexo formal, ya que participa de las categorías en tanto universal y a priori, y participa de los fenómenos, en tanto condición formal de todas las representaciones empíricas.

Se justifica plenamente el uso que hace Ricoeur del esquematismo kantiano. El esquematismo es una capacidad sintetizadora de la imaginación, que permite "tomar juntos" a las intuiciones -por analogía, en Ricoeur, las acciones, circunstancias, agentes, etc. de la mímesis I- y los conceptos puros -la trama configurante de la mímesis II- Y por otra parte, el tiempo es el hilo lógico trascendental presente en toda esquematización, lo cual es congruente con la tesis de Ricoeur, de la relación tiempo-narración. Además, uno de los usos principales del esquema kantiano es el de la subsunción (1), que no es una subsunción de lógica de clases, sino la puesta en juego de lo a priori y lo fenoménico en relaciones universales. Y a pesar de las fuertes controversias en torno a la interpretación del esquematismo, ningún comentador niega el papel singular otorgado por Kant a lo imaginario en el conocimiento.

El esquematismo de la función narrativa opera en otros niveles, por ejemplo, en la comprensión de la subjetividad humana, como un ego descentrado, que a través de la trama localiza una triple mediación: entre el hombre y el mundo -referencialidad-, entre el hombre y el hombre -comunicabilidad- y entre el hombre y su sí mismo -comprensión de sí-.

La mímesis III es otra vuelta de tuerca hacia la vida, como intersección del mundo del texto con el del lector, constituye el momento de la lectura y de su aplicación, en términos de fusión de horizontes y es también la transformación del texto en obra. La lectura retoma la compresión práctica configurada en el texto y la sobredetermina produciendo un "aumento de realidad".

La mímesis III le permite a nuestro autor abordar la subjetividad y la ética, que desarrollará extensamente en sus últimos trabajos.

"Libre de esas sujeciones exteriores, propias de la prueba del documento, la ficción posee una sujeción interior: está ligada a aquello que proyecta fuera de sí misma.

Esta dialéctica libertad-sujeción se transmite a toda tríada que caracteriza el proceso hermenéutico según Jauss: *póiesis, aistesis, catarsis*. Es precisamente en el tercer momento de clarificación en que el lector se hace "libre a pesar de él mismo".

La *catarsis* designa el efecto moral de la obra -como la *aistesis* el estético, relacionado con el goce- y este efecto se relaciona con la asunción de nuevas evaluaciones, y la proposición de normas inéditas por parte de la obra. En la medida en que en la lectura podemos tomar distancia de nuestros afectos, la obra exhibe un poder de exámen, clarificación y enseñanza comunicativa. Mientras que la*aistesis*, entendida fundamentalmente como 'receptividad' generadora de goce -nos libera de lo cotidiano- la *catarsis* nos propone una nueva liberación: nos hace libres para nuevas evaluaciones de la realidad que se posibilitan en la relectura.

El hecho del que el lector se haga libre a sí mismo en el proceso clarificador de la *catarsis*hace evidente que la confrontación entre *mundo del texto y mundo del lector* es un combate, y que la paz aportada por la fusión de los horizontes de espera del lector y del texto es una paz relativa y precaria."(2)

Según Ricoeur, la verdad se entreteje en la ficción a través de la actividad mimética, en tanto la fábula da forma a componentes que son inmanentes al texto pero lo trascienden, como figuras de nuestras prácticas de vida, que a su vez la lectura, vuelve a trascender y transformar en el texto mismo y en el sí mismo del lector, que no suele ser inmune a este juego de verdades que circula libre y reguladamente en los viajes de la trama.

En este apasionante y riesgoso oficio del pensamiento, hay problemas como el del tiempo y el de la verdad,que aparecen y reaparecen, y suelen recaer en contradiciones y círculos viciosos. Tal vez, siguiendo a Ricoeur, el tiempo y la verdad no se dejen definir, pero si relatar. El relato de ficción, en sus distintas variantes acude a la cita del pensamiento, como palabra que es invención, descubrimiento y manifestación. Cerramos este fragmento coincidiendo con Foucault: " en cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, 'fabrique' algo que no existe todavía, es decir, 'ficcione'.(3)

Referencias Bibliográficas

(1) Allison, Henry, *Kant's Trascendental Idealism -An Interpretation and Defense*- Yale University Press, 1986.

(2) Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, 1996.

(3) Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la piqueta, 1992, pp 162.

Sobre la crisis de la cultura y la sociedad de consumo en Hannah Arendt

Mariano Olivera
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción. La cultura, el mundo y el arte

En el texto la "La crisis en la cultura: su significado político y social", Arendt presenta como motivo de degeneración de la "cultura" su capitalización en el mercado y la sociedad de consumo, lo que actualmente bien podríamos calificar como la cultura popular o de masas, cuya objetivación son los productos mediáticos que los medios tecnológicos difunden. Estos en su calidad de artefactos o cosas fabricadas, objetos de una acción técnica, deben responder eficazmente al fin para el que fueron confeccionados: reflejar e incluso simular ideológicamente los intereses, ideas, afectos, creencias o modos de vida de la sociedad capitalista que los consume. Son los productos resultantes de aquella actividad técnica que Arendt denomina industria cultural. Una fabricación frenética, dispuesta a ser presa consumida del voraz *animal laborans*.

Nuestra autora, en cambio, privilegia otro uso de la cultura, distinto del de la apropiación capitalista. Se remite etimológicamente al término latino:*"Tanto la palabra como el concepto 'cultura' son de origen romano. El vocablo deriva del verbo* colere*, cultivar, colonizar, ocuparse de algo, atender y conservar".* (Arendt, 1996: 224). En primera instancia tales acciones se refieren a la humanización de la naturaleza, en el dejar la huella de la transformación humana, para hacerla habitable. A esto se despliega otro sentido romano de la cultura, que es la tradición o conservación y atención de lo valioso o monumental constituido en el pasado, lo que en cierto modo es la perpetuación del "mundo". Estos dos sentidos de lo que es la cultura, pese a su distorsionamiento, aún hoy determinan el concepto de lo que tenemos en mente al referirnos a la misma. Sin más rodeos, define:

> Entendemos por cultura la actitud o, mejor, la forma de relación establecida por las civilizaciones con la menos útil y más mundana de las cosas, la obra de los artistas, poetas, músicos, filósofos y demás. Si por cultura queremos decir, la forma en que el hombre se relaciona con las cosas del mundo (Arendt, 1996: 225).

Aqui empleamos el concepto de mundo en su más fiel expresión arendtiana; sin el mismo, no hay espacio público o común en el que se de la objetivación de la cultura (la producción y fabricación de objetos culturales para ser expuestos o exhibidos), y sin cultura no hay objetivación del mundo (el ocuparlo o poblarlo de objetos producidos por el arte o *tekhne* del hombre). Simplemente no habria objetos culturales que cultivar, atender y cuidar para un mundo humano, para preservar los testimonios de pueblos y culturas pasadas, de la persistente humanidad.

> Sin duda, lo que se juega aquí, mucho más que el estado psicológico de los artistas (su subjetiva individualidad) es la condición objetiva del mundo cultural que, en la medida que contiene cosas tangibles- libros y cuadros, estatuas, edificios y música- es continente y da testimonio de todo un pasado conocido de países y naciones y de la humanidad misma (Arendt, 1996: 214).

La cultura es sencillamente el modo en que se da la relación humana con las cosas del mundo."La cultura se relaciona con objetos y es un fenómeno del mundo"(Arendt, 1996: 220). Esta es la intima relación entre la cultura y el mundo, en dicho espacio público y común de "cultivo".

Ahora bien, ¿Cuáles son tales objetos fabricados, que son los más inútiles y mundanos? ¿Cuál es propiamente el objeto cultural u objetivacion de la cultura, que refleja el mundo? El objeto específico y más sublime de la cultura (aquel que corrientemente denominariamos artístico) es: la obra de arte.

¿Qué es aquello que legitima a una cosa u objeto como cultural, merecedora de ser llamada obra de arte? Su trascendencia en el tiempo o capacidad para la remembranza. Si tales cosas tangibles, las más mundanas, por ser las más perdurables, dan testimonio del pasado de la humanidad misma (en el mundo objetivado), entonces:

> el único criterio no social y autentico para juzgar esos objetos específicos de la cultura es su relativa permanencia y su final inmortalidad. En última instancia, sólo

lo que perdura por siglos puede definirse como un objeto cultural (Arendt, 1996: 214).

Así el artista, es el auténtico productor de aquellos objetos que dejan el rastro de civilizaciones pasadas, que nos permiten compartir el mundo. El artista, por ende, no produce para sus contemporáneos, sino para los que vendrán, para las próximas generaciones que puedan apreciar desinteresa y estéticamente su obra. Las obras de arte están antes dirigidas al mundo que a las personas, antes deben sobrevivir que utilizarse. Entonces bien, son exclusivamente las generaciones venideras las que tienen la competencia para afirmar si tal o cual objeto es una obra de arte, ya que serán ellas las que las reciban y puedan juzgarlas.

Para que una obra de arte pueda ser juzgada, debe desprenderse del mandato de la utilidad o consideración subjetiva e interesada. Es clave aquí el concepto kantiano de: "desinterés". En suma: el producto debe perder totalmente las características inmanentes al ámbito (de fabricación) en el que fue creado, dado que se gestó presa de un sistema de medios y fines, mecanismos propios de la producción, pero inadmisibles en el espacio público donde se expone. Pero ocurre que la capacidad de juzgar correctamente tales objetos por su cualidad, se halla atrofiada debido al uso "filisteo", instrumental o interesado que se hacen de los mismos, o aún peor, lo que hace de ellos la sociedad industrial de consumo al rumiarlos y "desobjetivarlos" como mercancías o bienes de consumo.

El juicio de gusto y la perdida de la objetividad en el arte

Solo aquellas producciones que no son condenadas por el tribunal del tiempo, perduran y adquieren la dignidad de objeto cultural u obra de arte, constituyéndose en fenómeno objetivo del mundo. ¿Pero cuál es aquel juicio que inviste y legitima tal dignidad? Es aquel que dirige su mirada desinteresada al aspecto del objeto, a la apariencia de lo bello, y a ninguna otra consideración extrinseca o ajena que el objeto mismo. Tal como aquella expresion schopenhaueriana, la de un sujeto que se pierde o funde en la contemplación pura del objeto, un espejo claro, en el que no se refleja la interrupcion perturbadora de la tiránica voluntad y sus caprichos. Sin más, nos referimos al juicio de gusto. Aquel que se dirige al mundo y su bella objetivación, sin condicionarse por el devenir caprichoso de la mera opinión (*doxa*), ni el interés del individuo.

> La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y nuestro interés vital en el [...] El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad(perduración); su interés en el mundo es puramente 'desinteresado', y eso significa que no hay en él una implicación ni de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo. Para los juicios del gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo (Arendt, 1996: 234).

Sin duda, nuestra autora al caracterizar el juicio estético, apela a la *Crítica del Juicio* de Kant y el motivo que lo llevó a definir el juicio de gusto, de la mera opinión privada y subjetiva.

> Kant se vio perturbado por la presunta arbitrariedad y subjetividad de la expresión de gustibus non disputandum est (que sin duda es una verdad absoluta para lo privado) porque esta arbitrariedad ofendía su sentido político y no el estético. Kant que por cierto no fue un hipersensible en materia de cosas bonitas, era bien consciente de la cualidad pública de la belleza, y por esa importancia pública insistió, en contra del adagio popular, en que los juicios de gusto están abiertos a discusión (Arendt, 1996: 234).

Con este apoyo Arendt revela el rasgo político de tal facultad de juzgar, en el que la belleza, por ende es una cualidad de público debate, discernimiento y exposición de y sobre los objetos, teniendo como antítesis la privacidad de las cinco sensaciones. No ensueña un mundo de apariencias subjetivas, sino que al guiarse por el "sentido común", construye un mundo objetivo, habitado en comunidad. Es un *"compartir-el-mundo-con-los-demás"* (Arendt, 1996: 234). Así el arte y la política, siempre adoptadas como distantes y autónomas una de la otra -sus productos (los objetos culturales, discursos y hechos políticos)- tienen equivalente exposición en la esfera de lo público, o mas bien dicho, son fenómenos del mundo público. Los siguientes fragmentos lo aclaran:

> La cultura y la política, pues van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él, además de cuál

> deberá ser su aspecto en adelante, qué clase de cosas deben aparecer en él (Arendt, 1996: 235).
>
> Los objetos mismos que deben encontrar un lugar en el mundo. Esos objetos comparten con los ′productos′ políticos- las palabras y los hechos- la circunstancia de que les es necesario cierto espacio público en el que puedan estar y ser vistos; pueden alcanzar su propio ser, que es la apariencia, sólo en un mundo común a todos; en el espacio limitado de la vida y la posesión privadas, los objetos artísticos no pueden alcanzar su validez inherente; [...] la cultura indica que el campo público, al que los hombres de acción hacen seguro, ofrece su espacio de exhibición para las cosas cuya esencia implica tener una apariencia y ser bellas. En otras palabras, la cultura indica que el arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, estan interrelacionadas e incluso que dependen la una de la otra (Arendt, 1996: 230**).**

Este juicio, esta deliberación política y estética, al trascender las limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento y soledad, ya que necesita la presencia de otros, de perspectivas ajenas en las cuales mediar y situarse, para consensuar en criterios o resultados objetivos y comunes. Puede deducirse así, que una sociedad que obture sus espacios públicos, mermará a su vez la probabilidad de una cultura, entendida como la capacidad de apreciar los objetos desde la perspectiva de los otros, y con ello pone en potencial riesgo al mundo. De tal manera, el juicio del gusto se vería privado de su *"sentido común"* (Arendt, 1996: 234*)*, para orientarse y convivir en un mundo objetivamente compartido. Por ello, requiere abstraerse y liberarse de las *"condiciones privadas subjetivas"* o intereses mezquinos y descansar en un "*potencial acuerdo común"*, un *"modo de pensar amplio",* poniéndose en el lugar y la mirada de los demás (Arendt, 1996: 233). Solo así se llega al establecimiento de una noción o criterio de "verdad objetiva" en lo que respecta al arte, la política, la moral y la cultura.

Pero cuando se pierden los criterios objetivos del juicio de gusto, se incurre inevitablemente en la banalización de lo bello. Queda al azar de los designios caprichosos y privados de la razón subjetiva. Es decir, con la pérdida de la nocion de "verdad objetiva" en el arte, se sustituye lo bello por un nocivo interés, que bien responde a las pretensiones instrumentales de la industria cultural, ya que en la sociedad industrial avanzada donde prima la razón instrumental, se "transmutan" todos los productos de la

actividad humana en mercancías. Con esto la obra de arte deviene -como ya hemos mencionado- en mercancia o bien de consumo. Ya no nos dice nada del mundo, ya no nos abre a un mundo en común, participado en el juicio de gusto.

La cultura en la sociedad industrial de consumo

Los objetos culturales u obras de arte, estan hechas sólo con el único fin de su aspecto, para ser juzgadas de acuerdo al parámetro objetivo de lo bello. Son "inutiles", fines en sí mismos y deben ser valorados desinteresadamente por sí mismos y no conforme a una relación externa o considerados instrumentalmente como medios para otros fines. No se fabrican para satisfacer las necesidades privadas de los hombres, ni por su imperiosa voluntad, sino para el mundo, por lo que este es tal, en cuanto:

> La totalidad de las cosas fabricadas se organiza de modo que pueda resistir el proceso consumidor de la vida de las personas que habitan en él y, de esa manera, sobrevivirlas. Hablamos de cultura en el caso exclusivo de que esa supervivencia esté asegurada; y cuando nos enfrentamos con cosas que existen independientemente de todas las referencias utilitarias y funcionales, y cuya calidad se mantiene siempre igual, hablamos de obras de arte (Arendt, 1996: 222).

Simplemente deben transmitir y comunicar la apariencia de lo bello. Se diferencian de otras cosas en que no se consumen como bienes de consumo ni se desgastan como instrumentos (en el uso de su vida útil), y además, deliberadamente se las aparta del proceso de consumo y uso y se las aísla de la esfera de las necesidades vitales humanas, porque no están destinadas a la preservación y el mantenimiento vital de la sociedad. No cumplen ninguna función o responden (satisfacen) a la subsistencia del ciclo vital. Por ello, el juicio de gusto o la contemplación estética conlleva gozo desinteresado, sólo en cuanto podemos olvidarnos o distanciarnos de nosotros mismos, de los cuidados, intereses y apremios de nuestras vidas. Es decir, cuando hayamos atendido plenamente las exigencias del organismo, liberados de las urgencias o necesidades vitales, para volver nuestra mirada "objetiva" al mundo. En caso contrario no buscaríamos contemplar sino apoderarnos y manipular el objeto para un provecho ajeno.

Ello es lo que ocurre en la sociedad industrial de consumo, donde los objetos culturales son reducidos a mero entretenimiento, y los "hombres masa" se inquietan en su desenfrenada voracidad de consumo, que incapacita para juzgar o discernir

culturalmente y por ende se hallan alienados ante el mundo. Demandan de la oferta dominante de la cultura, como mercancía de entretenimiento, porque para tales necesidades los ha formado y limitado la industria omnipresente del entretenimiento.

> La sociedad de masas no quiere cultura sino entretenimiento, y la sociedad consume los objetos ofrecidos por la industria del entretenimiento como consume cualquier otro bien de consumo (Arendt, 1996: 218).

La cultura queda reducida al mismo valor que el espectáculo mediatizado, el pan, la carne y la leche. El esfuerzo del artista parecería evaluarse bajo los mismos criterios que el trabajo incalificado de una trabajadora doméstica, porque si la medida para atribuir valor a los objetos culturales es la eficiencia con la que se reproducen, ya no cuenta la singularidad de la mano del artista que crea, sino el tiempo empleado para fabricarlos. El obrero manual no se diferencia del artista, en cuanto ambos se hallan bajo la condición apremiante del tiempo de reproducción. La obra de arte, ya no nos diría nada del mundo como mundo, pasaría a formar parte del *panis et circense*, imprescindible y necesario para la vida de la masa consumidora.

El entretenimiento sirve para ocupar el tiempo vacío y sobrante, que resta del trabajo en los horarios de descanso, es una necesidad de la vida biológica como el sueño y la labor. Pero en cuanto predomina abusivamente este divertimento, nos aísla de ocuparnos y reservarnos cierto tiempo para la cultura, que se encontraría digerida y asimilada por el ciclo de un metabolismo demandante y voraz que expropia y desintegra a los objetos culturales.

> La cultura de masas se concreta cuando la sociedad de masas se apodera de los objetos culturales, y su peligro está en que el proceso vital de la sociedad (que, insaciable como todos los procesos biológicos, en su ciclo metabólico arrastra todo lo que puede) consuma literalmente los objetos culturales, los fagocite y los destruya. Por supuesto que no me refiero a la distribución masiva. Cuando los libros o las reproducciones de cuadros se llevan al mercado a precios bajos y se venden grandes cantidades, esto no afecta a la naturaleza de los objetos en cuestión. Pero su naturaleza se ve afectada cuando los objetos mismos sufren cambios como una nueva escritura, la condensación o resumen, la reproducción hecha sinceridad o la adaptación para el cine. Esto no significa que la cultura se

difunda en las masas, sino que se destruye la cultura para brindar entretenimiento (Arendt, 1996: 219).

El entretenimiento privilegia la frescura, la vigencia y la novedad instantánea, amenas de consumir, criterios que no pueden coincidir con el valor testimonial, auténtico y perdurable de las obras de arte. No pueden ser simplificadas o reducidas a mercancías fútiles y ocasionales.

> Las normas que para juzgarlos se apliquen (a los bienes de consumo) han de ser la frescura y la novedad, y la medida en que hoy usamos esas normas para juzgar los objetos culturales y artísticos, cosas que -se supone- deben permanecer en el mundo incluso después de que lo hayamos dejado, indica con claridad hasta qué punto la necesidad de entretenimiento ha empezado a ser una amenaza para el mundo cultural (Arendt, 1996: 218).

Así la cultura se halla en riesgo permanente de jaque, al hallarse en servidumbre de la facil digestión de las masas, regurgitada para el consumo instantáneo y distorsionada violentamente en entretenimiento que caduca al ritmo incesante de la novedad. Una amenaza para el mundo (cultural) y su sentido permanente.

Conclusión. Salvaguardar la cultura y el mundo

Los tiempos de nuestra cultura requieren de un espectador diferente que el holgazán o fatigado y oprimido laborante, que suele mensurar y apresar en sus redes la *mass-media*, requiere del espectador en tanto libre contemplador estético. Del espectador depende que el objeto fabricado sea erigido en una obra de arte o rebajado a un simple objeto de consumo. Es la mirada estética y desinteresada la que hay que encauzar y educar para el cuidado de la cultura. Defender y dignificar la “inutilidad disfuncional” del arte. Una manera de apreciar y valorar las cosas, para que el mundo en el que convivimos no se consuma, para que las obras del pasado nos sigan asombrando e interpelando. Porque salvaguardar la objetividad u objetivaciones del arte o de la cultura propiamente dicha, es salvaguardar el mundo en todo su sentido duradero y humano. Pero para que ello suceda, para que el mirar contemplativo y desinteresado pueda surgir, se deben sortear las casi inexorables condiciones de subsistencia del hombre en tanto ser humano,

en tanto *animal laborans.* De lo que se trata, es de escapar a la irreflexividad que inhabilita el juicio de gusto y su objetividad compartida e impartida en comunidad.

Bibliografía

María Luengo (2016), *Filosofía de la Cultura Popular: Una lectura de la teoría crítica desde la perspectiva de Hannah Arendt.* Disponible en: www.flacso.uchile.cl.

Hannah Arendt (1996): "La crisis en la cultura: su significado político y social, en H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península.

Pablo Andrés Colacrai (2006), *El arte en Hannah Arendt. La Importancia de lo Inútil* en: *La Trama de la Comunicación*, Volumen 11, Editorial UNR, Rosario.

Susana Raquel Barbosa (2005): "La banalidad de lo bello y lo bueno", en R. Costa Picazo y A. Capalbo (editores), *Estados Unidos: recorridos culturales*. BMPress, Buenos Aires.

La conciencia desdichada: ¿permanencia o superación? Una lectura del problema de la fe en Hegel y Kierkegaard

Alejandro Peña Arroyave
Universidad del Salvador - CONICET - UNGS

1. Hegel: la fe como figura de la conciencia desdichada

Luego de analizar el estoicismo y el escepticismo como figuras de la conciencia desdichada, y antes de pasar a la Ilustración como figura superadora en la razón, Hegel se detiene en otra forma de conciencia desdichada, la fe. En efecto, el desdoblamiento que se presenta en la conciencia religiosa ya se había presentado en la conciencia desgraciada bajo las figuras del estoicismo y el escepticismo, pero encontrando un elemento nuevo, lo infinito. La conciencia se extraña y se hace desdichada cuando intuye lo infinito y sale del estoicismo y del escepticismo en el que se había refugiado. La conciencia religiosa vive en la nostalgia de lo eterno con lo que tiene que reconciliarse por medio de la representación:

> Su pensamiento como tal sigue siendo el informe resonar de las campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto, el cual sería el único modo objetivo inmanente. No cabe duda de que este puro sentir interior infinito encontrará su objeto, pero éste no se presentará como un objeto conceptual y aparecerá, por tanto, como algo ajeno.[1]

La conciencia descubre lo infinito en ella misma: tiene nostalgia de la infinitud que siente en ella misma. Como se ve en relación con las figuras precedentes, se trata de un camino ascendente porque es el camino que hace la conciencia desde sí misma. En efecto, mientras en el estoicismo la conciencia actúa como independiente al objeto, y en el escepticismo los objetos aparecen como algo cambiante, en el caso de la conciencia desdichada, se enarbola "frente a su yo impotente y apocado un mundo

1. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 132. Vale mantener presente en qué momento histórico está pensando Hegel cuando describe lo propio de la subjetividad religiosa como figura de la conciencia desdichada: "el itinerario de la consciencia desgraciada es el itinerario de la consciencia cristiana, que Hegel concibe con la forma de la subjetividad de la Edad Media o con la forma de la subjetividad romántica de un Schleiermacher". Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, Barcelona, Península, 1974, p. 186.

invisible".[2]Pero a la conciencia desgarrada le falta la vivencia del espíritu, le falta el concepto, por ello ese infinito que intuye lo siente como algo ajeno. Sin embargo, cabe agregar que no sólo la conciencia va hacia el absoluto, sino que también el absoluto se le manifiesta. En el extrañamiento se va manifestando el espíritu en las representaciones: la materia se va espiritualizando.

La conciencia creyente intuye lo verdadero del concepto, pero está detenido en una forma anterior, por ello su salida será la Ilustración, es decir, la crítica a la intelección religiosa, esto es, a la mera representación, que para la Ilustración será "una creación de ficciones".[3]En efecto, "la razón no es otra cosa, para Hegel, que la autoconciencia efectivamente real, la exitosa, la venturosa".[4] Pues según el desenvolvimiento mismo del espíritu entendido como historia, en la razón misma debe darse la superación de las figuras anteriores, por lo que "en la conciencia desventurada, no se logra, sino que se malogra, aquello que a la autoconciencia le está encomendada no más por ella misma, a saber, encontrarse en lo otro y reconocerse en él".[5] La tarea de la razón consiste en seguir la marcha de la historia en sus figuras y reunirlas en el concepto. Por ello, ni aun desde el punto de vista de la fe, hay acontecimientos históricos privilegiados, pues todos deben quedar superados en la forma superior de la razón: "Dios se hizo hombre y en ello hay una historicidad irreductible que, sin embargo, el espíritu debe superar, para que esta presencia sea elevada por encima del ahora histórico, sea *aufgehoben.* Será preciso mantener todo el romanticismo, toda la

---

2. Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 177.

3. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, p. 334.

4. Fink, Eugen, Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu, Barcelona, Herder, 2011, p. 255.

5. *Ibidem*. La exigencia de Hegel debe entenderse en el contexto del programa de la *Fenomenología del espíritu* expuesto en su introducción: "según mi modo de ver, que deberá justificarse mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también como *sujeto*", Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 15. Y, de un modo más amplio, debe entenderse desde el contexto de la dialéctica hegeliana bien sintetizada por Ernst Bloch: "Hegel, en la *Fenomenología,* se mantiene constantemente fiel al punto de partida del sujeto: es la conciencia individual, la conciencia histórica de la humanidad y el espíritu del mundo, al mismo tiempo(…) Las figuras de la conciencia son las figuras del universo, y viceversa; la unidad de ambas es el *logos,* que lleva dentro de sí todo el dolor de la contradicción o de la negación que la realidad entraña. El autodesarrollo del concepto es, para Hegel, el autodesarrollo del espíritu del mundo; un conocimiento movido de la verdad movida, el hilo conductor de la dialéctica histórica es, al mismo tiempo, el hilo de Ariadna por medio del cual el espíritu del mundo encuentra el camino para salir a la luz de en medio de la noche de su indeterminado comienzo o «ser en sí»".Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 61 y 68.

historicidad, pero vinculándola al elemento racional, fundiendo lo uno en lo otro".[6] Mientras que en espiritualización de lo absoluto consiste en que lo absoluto aparece cada vez más personal: el dios para mí, el dios como sujeto absoluto, en la representación se conoce la idea, pero ligada todavía a la representación. Por lo tanto, en la representación habría una evasión del concepto. La conciencia religiosa se evade entonces en la pura idea y no pasa a lo devenido: capta el espíritu que hay en la representación, pero no lo toma como espíritu, esto es, la pura idea que no ha devenido historia, que no es absoluta.

En ese sentido, Hegel enfatiza en que en el desdoblamiento de la conciencia ésta busca algo que no puede hallarse: busca aprehender por el sentimiento y el ánimo lo que sólo puede aprehenderse por el concepto.[7] Por ello el mundo se le vacía y busca su sentido en un más allá inaccesible.[8] La conciencia religiosa desprecia al mundo y a los hombres porque sólo quiere esclavizarse a Dios, a lo más ajeno, pues se trata de una conciencia doble:[9]

> Es así como se da el movimiento interior del ánimo puro, que se siente a sí mismo, pero se siente dolorosamente como desdoblamiento; es el movimiento de una infinita nostalgia, que tiene la certeza de que su esencia es aquel ánimo puro, un pensamiento puro que se piensa como singularidad, de que es conocida y reconocida por este objeto, precisamente porque se piensa como singularidad. Pero, al mismo tiempo, esta esencia es el más allá inasequible, que huye cuando se le quiere captar o que, por mejor decir, ha huido ya.[10]

---

6. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, p. 183.También Rubén Dri llama la atención acerca del hecho de Hegel quiere la totalidad intuida por el Romanticismo, pero pasada por la luz de la Ilustración. Cfr. Dri, Rubén, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana,* tomo II*,* Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 219. Por supuesto en Hegel hay acontecimientos históricos determinantes, pero, ninguno de ellos podrá quedar fuera de la acción superadora de la razón. Ello es importante tenerlo en mente de cara a la posición de Kierkegaard.

7. "La conciencia sólo puede tender hacia el pensamiento, sin alcanzarlo. Es *Andacht*, esa devoción que quiere aferrar a Dios, asirse a lo inmutable que continuamente se le escapa". Dri, Rubén, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana,* tomo II*,* p. 218.

8.Como bien lo señala Nancy, para la conciencia desdichada, "este mundo no sólo posee conciencia de la separación: es en la separación donde posee autoconciencia, y donde hace la experiencia de esta conciencia". Nancy, Jean-Luc, *Hegel, La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena Libros, 2005, p. 10.

9."La conciencia creyente emplea dos medidas y dos pesas, tiene dos clases de ojos y de oídos, tiene dos lenguas y dos lenguajes, todas las representaciones son para ella dobles, pero sin confrontar este doble sentido", y agrega Hegel: "la fe es un *puro anhelo*, su verdad un más allá vacío, al que no puede encontrarse ya ningún contenido adecuado, porque todo se ha tornado otro". Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu,* pp. 336 y 337.

10.Ibid., p. 132.

De ahí que el acontecimiento histórico que presentaría la unión de la representación con el espíritu, la encarnación de Cristo, se convierta en el hecho decisivo para la conciencia desdoblada, pues busca en dicho acontecimiento la unidad a su ser desdoblada. Por ello en tanto la conciencia religiosa está desdoblada, busca su objeto como un más allá inaccesible o como certeza sensible, no como algo pensado:

> Y así como, de una parte, al tratar de captarse a sí en la esencia, sólo capta la propia realidad desdoblada, no puede tampoco, de otra parte, captar lo otro como singular o como real. No se lo encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser un más allá, un ser tal que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una singularidad universal pensada, no es concepto, sino un singular como objeto o algo real; objeto de la certeza sensible inmediata y, precisamente por ella, solamente un objeto que ya ha desaparecido. Ante la conciencia sólo se hace presente, por tanto, el sepulcro de su vida.[11]

La conciencia religiosa prefiere entonces buscar no sólo la huella del acontecimiento sino verlo y palparlo de modo sensible: quiere, como los discípulos, poder tocar y oír a Jesús, anulando la distancia espacial y temporal.[12]Quiere hacerse contemporánea del acontecimiento que es objeto de la fe. Pero, desde el punto de vista de las sucesivas figuras como momentos históricos, tal intención es borrada por el transcurso mismo de la historia que lo aleja: "por la naturaleza de *lo uno que es*, por la realidad que ha revestido acaece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y que en el espacio se halle lejos y permanezca sencillamente lejos".[13]De ese modo la fe, para la conciencia religiosa, se expresa como nostalgia, pues remite a un más allá incluso lo que habría dado unidad en la encarnación. De ahí que toda representación sea siempre incompleta, pues equivale al hecho de llegar y hallar el sepulcro vacío.[14] El problema del ser contemporáneo y de la distancia histórica no es menor, pues

---

11. Ibid., p. 133.

12. "La conciencia en su desdoblamiento busca *su-otro*, su esencia, no como concepto, no como concepto universal, sino como objeto a ser captado sensiblemente. Busca a Jesús, al Jesús histórico, no al Cristo, a Dios, a la singularidad universal". Dri, Rubén, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana,* tomo II*,* p. 221.

13. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, p. 131.

14. Pues como ya en sus escritos de juventud lo anota Hegel: "La imagen no alcanzó a ser belleza, divinidad, porque carecía de vida. Lo que faltaba a lo divino de la comunidad del amor, a la vida de la comunidad, era la imagen, la forma real". Hegel. G. W. F., *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 375.

precisamente en una concepción del espíritu que atiende ante todo al desarrollo histórico, la distancia histórica frente a un acontecimiento resulta determinante. Por esta razón, con la alusión al sepulcro vacío Hegel piensa en los cruzados que intentan tener una experiencia sensible del Dios encarnado, pero el acontecimiento se ha historizado, es decir, no puede sino hallarse mediado por las figuras sucesivas de la conciencia determinadas por la historia misma. En efecto, "los discípulos vieron a Cristo, escucharon su enseñanza y lo divino se manifestó una vez en el mundo, pero entonces desapareció en el tiempo y la autoconsciencia supo que «el propio Dios había muerto»".[15]

Por tanto, toda búsqueda de unión con el acontecimiento que es objeto de fe es búsqueda de un sepulcro vacío. Pero además porque en la figura misma de Cristo la conciencia busca la unificación con la infinitud que apenas intuye: "la realización de esta unión en la encarnación es un *Gegenstand*: no todo en Cristo pertenece al hombre, él está más allá: trascendencia. El hombre religioso tiende hacia una unidad (en Cristo) concebida, en primer lugar, como exterior a él, lejana, separada de él en el tiempo y el espacio".[16] La conciencia religiosa quiere salvar una distancia que al mismo tiempo quiere mantener y sabe que no se puede destruir. Desde el punto de vista de la concepción histórica, esta tensión, este desgarramiento, se historiza y supera en una esfera superior, la razón:

> La conciencia desventurada es, en cierto modo, la más extrema vigilia, en la que la tensión del problema se presenta con su severidad existencial. La conciencia desventurada se lleva ella misma a su final en la medida en que radicaliza al extremo la contradicción que la gobierna. Y la más extrema miseria se transforma en la dicha de la conciencia, que para Hegel se llama «razón».[17]

Pero, si para Hegel es la encarnación de Cristo el acontecimiento que se hace objeto de la fe para la conciencia desdichada, cabe preguntar por el sentido de la contemporaneidad de los hombres de épocas posteriores y su relación con tal acontecimiento ¿de qué modo se relacionan con dicho acontecimiento? Hegel ha respondido: buscarían algo que ya está lejos en el espacio y en el tiempo, es decir,

---

15. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, pp. 182-183. Cfr. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu,* p. 455.

16. Kojéve, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 109-110.

17. Fink, Eugen, Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu, p. 255.

superado por las sucesivas épocas históricas y por lo tanto por las sucesivas figuras de la conciencia. Sin embargo, como lo ha indicado Eugen Fink, "la «desventura» no es ningún concepto óntico, sino ontológico —y precisa—en primer lugar, quiere decir que la desventura no es ningún acontecimiento, no es algo que ocurra".[18] Según esto, y desde el punto de vista óntico, la pregunta por la posibilidad de la contemporaneidad del acontecimiento se anula, o más exactamente, se esconde en la sucesión histórica del mismo modo que se esconderían o quedarían sepultadas los diversos matices que pueda tener la conciencia religiosa frente al objeto de su fe: "el miedo y la desesperación en que vive el hombre cristiano son sustituidos, en Hegel, por el limpio y bruñido decurso de una consideración objetiva. La preocupación moral se ve desplazada por el cortejo fastuosamente presuntuoso y ascendente de la cultura histórica".[19]

Atendiendo al peso de la historia en su sistema, Hegel lee las figuras de la conciencia como figuras históricas, es decir, que, si bien su dialéctica atiende a un movimiento en espiral, habría linealidad en la sucesión de figuras. En esta lectura óntica, una vez dado lo absoluto en la historia no cabe pensar nada nuevo. Por su parte, la lectura ontológica de las figuras de la conciencia, intenta pensar que lo expresado son figuras existenciarias que pueden darse o convivir en cualquier momento histórico y que por tanto no están determinadas por ese momento histórico. Y, por otro lado, ello quiere decir que queda en suspenso el hecho de que puedan ser efectiva o necesariamente superadas. Como bien lo señala Hyppolite, algunos de los poshegelianos rechazaron esa identidad, es decir, la posibilidad de salir de la conciencia desdichada: "aceptan gustosamente la descripción de la certeza de sí que no llega a ser en sí y que, sin embargo, sólo es a partir de su rebasarse en dirección al en sí, pero abandonan el hegelianismo cuando la autoconsciencia singular—la subjetividad— se convierte en autoconsciencia universal (…) Lo que rechazan es la ontología hegeliana, no su fenomenología".[20]Si bien Hyppolite no se refiere directamente a Kierkegaard, en lo esencial de esa afirmación coincide con los motivos de la ambigua relación de Kierkegaard frente a Hegel. La posición de Kierkegaard, cabe pensarla en reacción al peligro de tal lectura: no sólo al pensar problemas como el de la repetición, sino al

18. Ibíd., p. 249.

19. Bloch, Ernst, Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel, p. 366.

20. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, p. 185.

revisar hasta qué punto es posible hacer una lectura de la historia en figuraciones sucesivas, y, sobre todo, hasta qué punto es posible hacer de la fe una esfera superable.[21]

2. Kierkegaard: la fe como permanencia en la conciencia desdichada

En la tercera parte de *O lo uno O lo otro*, Kierkegaard parece ubicarse en el pasaje sobre el ánimo y el fervor de la *Fenomenología del espíritu*, pero habiendo atravesado ya el mundo ético. En efecto, en *Ultimátum* —el sermón de un pastor anónimo que compone esa parte de la obra— hay un "retorno" a la subjetividad piadosa pero ya conociendo las categorías de la realización del espíritu absoluto como devenido en la historia, como acción del hombre.[22] Por tanto, Kierkegaard sugiere volver a la subjetividad piadosa habiendo pasado por la razón, o más exacto, reconocer los límites de la razón que no alcanza para superar lo que ya se había presentado a la conciencia desdichada. No se trata de una especie de salto hacia atrás de tinte romántico, sino del problema de cómo es posible la fe en el individuo. En otras palabras, el interés de Kierkegaard consiste en preguntarse por la angustia del cristiano que, como sugiere Bloch, Hegel disuelve en la dialéctica histórica. Por ello, no se trata de una negación de la razón sino de la pregunta por su límite y por el límite de lo ético. A propósito de la conciencia desdichada, Hyppolite plantea atinadamente: "¿no llega la consciencia a una comunión con lo transcendente? Hegel insiste particularmente sobre la humillación de la consciencia desgraciada, que, por medio del reconocimiento de Dios, llega a la comunión con él. El hombre que se pone como autónomo, en tanto que ser activo, que trabaja el mundo y saca de él su goce, se reconoce a sí mismo, a pesar de ello, como pasivo".[23] Es esto precisamente lo que parece poner en juego el sermón de la tercera parte de *O lo uno O lo otro*, pues después de escucharse la posición ética el sermón retoma el problema de estar en el error ante Dios y el regocijo que hay en ello para el creyente: "cada vez que la inquietud de la duda amenaza con entristecerlo, se eleva al infinito por encima de lo finito; pues el hecho de que siempre esté en el error es el ala

21. Como agudamente lo ha precisado Rosenzweig, lo que Kierkegaard niega radicalmente es "la inserción de la revelación en el todo por parte de Hegel". Rosenzweig, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*, Buenos Aires, Lilmod, 2007, p. 112.

22. Esto en el sentido en que el sermón va dirigido al pseudónimo ético como exhortación hacia una fe que va más allá de la de una religión anclada al sistema de la eticidad. Ello indica además una anticipación de los temas centrales de *Temor y Temblor*: la puesta en duda de la ética como la más alta esfera en la existencia.

23. Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, p. 191.

sobre la que toma vuelo sobre lo finito, es el anhelo con el que busca a Dios, y es el amor en el que encuentra a Dios".[24] Tal exposición, que como decíamos es digna del pasaje sobre el ánimo y el fervor de la *Fenomenología del espíritu,* tiene en realidad como intención poner en duda la confianza en la esfera de la ética, dirigida por leyes racionales y vista como superadora de la inmediatez, y sugerir con ello a la fe como una esfera más alta.

El hecho de que Kierkegaard parece —al contrario de Hegel—, no dar primacía a la razón superadora, tiene que ver con lo que Max Bense ha llamado la intención de uno y otro pensador: a Hegel le interesa el saber, a Kierkegaard la fe.[25]Efectivamente, a Hegel le interesa hacer ciencia de la experiencia de la conciencia como figura en el título mismo de la *Fenomenología del espíritu,* a Kierkegaard le interesa exponer y detenerse en las posibilidades de las figuras existenciales que esa fenomenología muestra sin detenerse en ellas, como lo revela desde la primera parte de *O lo uno O lo otro*. En efecto, tras retomar la definición de la conciencia desdichada, el pseudónimo estético afirma: "por esa firme delimitación le damos gracias a Hegel y, ahora, puesto que no somos tan sólo filósofos que observan este reino a distancia, nos dedicaremos cual nativos a examinar las diversas etapas ahí sitas".[26]En ese sentido, el hecho de que el análisis de Kierkegaard se mantenga en la conciencia desdichada no tiene que ver con que su dialéctica sea irresoluble, o busque serlo, sino precisamente porque su única resolución posible se da en la esfera de la fe,[27] y porque por lo tanto su intención es la de no exceder el análisis de las figuras existenciales más allá de lo religioso, pero atendiendo a las diversas posibilidades de las figuras. En tanto se hace énfasis en las posibilidades de dichas figuras, Kierkegaard pone el acento en la libertad. Y ello puede rastrearse desde el mismo título de la obra aludida, pues precisamente el *O... O…*

---

24. Kierkegaard, Søren,*O lo uno O lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, 2007, p. 314.

25. Esto se ve muy claramente en la crítica hecha por Climacus al abordaje de la fe desde el punto de vista especulativo, cfr. Kierkegaard, Søren, *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Salamanca, Sígueme, 2010, pp. 61-68.Como lo dice irónicamente John Caputo, para Kierkegaard, Dios no habría venido al mundo para ser explicado por la metafísica alemana. Cfr. Caputo, John, D., *How to read Kierkegaard*, New York/London, W. W. Norton & Company, 2007, p. 12.

26. Kierkegaard, Søren, *O lo uno O lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid, Trotta, 2006, p. 234. En ese sentido, como lo ha sugerido Alastair Hannay, puede darse una lectura de las tres formas de la conciencia desdichada replicadas en los tres estadios kierkegaardianos: lo estético correspondería al escepticismo, lo ético al estoicismo y lo religioso a la fe. Cfr. Hannay, Alastair, *Kierkegaard. The Arguments of the Philosophers*, New York, Routledge, 1999, pp. 22-31.

27. Cfr.Binetti, María J., "Kierkegaard y Hegel: Apuntes para su Aproximación", *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea,* 2014, vol. 1, 2, pp. 22-23.

enfatiza en el hecho de que el paso de una figura existencial a otra se da por una decisión, es decir, por un acto de la libertad. Y es la decisión lo que precisamente implica una diferencia frente a la dialéctica hegeliana, pues si bien en ambas hay un camino de "ascensión", en Kierkegaard tal camino "ya no responde a la lógica de la mediación dialéctica, sino a la lógica de la decisión existencial".[28]

Mientras que, para Hegel, como veíamos, se privilegia una lectura de la historia como sucesión de momentos superadores, para Kierkegaard el mero saber histórico no garantiza que efectivamente se llegue a la superación porque lo que juega en cada paso es un salto, es decir, una decisión, la obra de la libertad. En ese sentido, en relación con la fe, si bien se trata de un acontecimiento histórico, se trata al mismo tiempo de un acontecimiento al que todo hombre en tanto que hombre tiene que decidir por sí mismo, a pesar de todas las mediaciones históricas, del saber histórico.

Kierkegaard, así como Hegel en el pasaje sobre la fe, se refiere a la mayor de las paradojas, a la encarnación de Dios. Tal es la paradoja del hecho de que Dios haya devenido, que puede anular la linealidad de la historia y por ello es el acontecimiento más contradictorio. En ese sentido, Kierkegaard plantea la posibilidad de hacerse contemporáneo de tal acontecimiento analizando las figuras de lo que llama el discípulo contemporáneo y el discípulo posterior. Con Hegel hemos visto que la subjetividad piadosa busca ver a Jesús y de ahí la búsqueda de la tumba emprendida en las Cruzadas, es decir, busca ver el objeto de su fe. Busca, de ese modo, hacerse contemporáneo del acontecimiento que es objeto de su fe.

Pero Kierkegaard pondrá el énfasis para tal hacerse contemporáneo, no en el sentimiento ni en la búsqueda efectiva de lo palpable y sensiblemente tangible, sino en la libertad, pues la fe es finalmente una decisión, una determinación interior con la que todo hombre puede hacerse contemporáneo del objeto de la fe.[29]En el contexto de tal

---

28. Dip, Patricia C., "Inmediatez y conciencia del yo en Kierkegaard", en Guerrero, L. (coord.), 2009, *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, p. 95.

29. En este sentido, Husserl sostiene la tesis de que sólo por medio de un volver a las intuiciones originarias se puede dar una renovación del hombre y de la cultura. Concretamente, tal renovación tendría que hacerse yendo hasta la experiencia originaria del cristianismo, la identificación con Cristo como aquel que vivió de "intuición en intuición" esto es, como una experiencia religiosa originaria: "Si ahora surge una toma de postura libre respecto de la religión en el sentido de un ponerla críticamente a prueba, que lleva a cabo alguien arraigado en la religión y que concierne a su propia relación personal con Dios y a la de su pueblo y a las verdaderas exigencias de Dios; si así ocurre, tal como en el caso de Cristo podemos revivirlo en la comprensión, se desencadena entonces una crisis en la religión como resultado de que sus contenidos intuitivos de valor son puestos de relieve en la más vivida de las intuiciones. Este individuo movido por la religión avanza vivamente de intuición en intuición en la dirección que marcan tales valores, y hace surgir una representación de Dios y una representación de las exigencias de Dios a los hombres y a su pueblo basada en puridad en la intuición; es decir, en los contenidos de valor tomados en su puridad, no

retorno a la fe—que en realidad es un salto—, Kierkegaard sugiere que es la razón misma la que pide chocar con la paradoja que le pone el límite; “la suprema potencia de la pasión es siempre querer su propia pérdida, la pasión suprema de la razón es desear el choque, aun cuando el choque se torne de uno u otro modo en su pérdida”.[30]La pérdida de la razón no es la caída en el irracionalismo, sino, al contrario, el reconocimiento del límite. La dicha de la conciencia no es saber que se puede superar la miseria sino saber que hay una potencia superior a la propia conciencia, es decir, que existe lo eterno, la alegría que implica, como lo vimos en la referencia a *Ultimátum*, el hecho de saberse siempre en el error ante Dios.

Desde el punto de vista de la intención de su obra —lo religioso—, Kierkegaard coincidiría en parte con el análisis de Schleiermacher sobre la piedad como aquello que subyace y determina la relación entre saber y hacer.[31] Para Schleiermacher es la piedad la que da continuidad, es, por así decir, el bajo continuo en la existencia, lo que le da su tonalidad. Sin embargo, la alusión a Schleiermacher hay que entenderla ante todo como analogía, pues en Kierkegaard la idea de sentimiento resulta sospechosa por inmediata: pues para Kierkegaard la fe es un asegunda inmediatez, es decir, una fe que ha atravesado un devenir: la fe se alcanza, no está al principio, porque tiene que ver, como lo hemos visto, con la libertad.[32]En relación con esto, está la idea de Johannes Climacus quien afirma en el *Post Scriptum*, que la fe no se puede observar objetivamente, “precisamente porque quiere llevar la subjetividad hasta el extremo”.[33]El extremo de la subjetividad no es entonces alcanzar figuras superadoras hasta llegar a la

---

quedando de la tradición más que el marco mítico, como un resto de facticidad irracional. La intuición unitaria toma aquí el carácter de la unidad de una experiencia religiosa originaria, y por tanto también el de una referencia a Dios originariamente vivida, en que el sujeto de la intuición ya no es interpelado como desde fuera por un Dios que esta frente a él y que le hace portador de una revelación que ha de transmitir; sino que, contemplando a Dios dentro de sí, se sabe originariamente uno con El, se sabe a si mismo encarnación de la propia luz divina y, con ello, mediador que anuncia el ser de Dios en virtud de un contenido del ser de Dios que en el mismo se encuentra depositado. Aquí tiene lugar, pues, una reconstrucción de la religión en fuerza de valores y normas intuidos originariamente, que se proyectan sobre el mundo como el sentido salvífico que ha de edificarlo” .Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 72. Y en ese mismo sentido ve un rasgo positivo en la intención de la reforma como intento de volver a esa intuición originaria, cfr. Ibid., p. 79.

30 Kierkegaard, Søren, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, Madrid, Trotta, 1997, p. 51.

31Schleiermacher, Friedrich, *La fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2013, pp. 38-39. También cfr. Schleiermacher, Friedrich, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados,* Madrid, Tecnos, 1990, pp. 3-27.

32 La coincidencia que se quiere indicar está en el hecho de que, para ambos pensadores, la continuidad de la conciencia —entendida como constitución del yo— la da la fe.

33 Kierkegaard, Søren, Post Scriptum no científico y definitivo aMigajas filosóficas, Salamanca, Sígueme, 2010, p. 67.

razón, o, mejor dicho, superarlas en la razón, sino que es el *dejarse* constituir por la diferencia que la razón no puede definir.[34]La fe, que está en estrecha relación con la libertad, mejor dicho, que es una decisión,[35] se convierte en el sentido del devenir,[36] y está por ello enteramente ligada a la posibilidad. Es por esto que, a la hora de basar la fe en algo devenido, lo que el discípulo posterior tiene o puede encontrar, es la posibilidad de lo devenido, razón por la cual puede hallarse en igualdad de condiciones con el discípulo contemporáneo.[37]

Por otro lado, la fe "que no es un simple hecho histórico, sino un hecho que se basa en una contradicción",[38]hace que el contemporáneo no tenga ninguna ventaja sobre el posterior, pues para los dos se trata de asentir o no al hecho de que Dios ha devenido y que por ello se convierte en objeto de fe: "Lo histórico es que Dios *ha devenido* (para el contemporáneo), que se hizo presente por el hecho mismo de *haber devenido* (para el contemporáneo). En eso consiste justamente la contradicción. Nadie puede hacerse inmediatamente contemporáneo con ese hecho histórico (cf. lo anterior), pero es objeto de fe porque concierne al devenir".[39] Lo substancial de la fe está entonces en creer que Dios ha existido históricamente y no de modo necesario. Pero además que, si nadie puede ser inmediatamente contemporáneo, el discípulo posterior está en igualdad de condiciones con el contemporáneo. En ese sentido, el hecho histórico puede suprimir a la historia misma y la conciencia creyente puede hacerse contemporánea de ese hecho hasta donde puede serlo: "cada vez que el creyente deja que ese hecho se convierta en objeto de fe y deja que para sí mismo se convierta en histórico, repite las determinaciones dialécticas del devenir".[40] Es decir, que la conciencia creyente puede "repetir" la posibilidad de la fe más allá y por encima de las sucesivas etapas históricas y hacerse contemporáneo del acontecimiento histórico que fundamenta la fe: la encarnación de Cristo.

Por lo tanto, si con la resolución interior, que es un "dejar", se puede ser contemporáneo de Cristo, entonces queda en entredicho la lectura de sucesivas etapas

---

34 Kierkegaard, Søren, Migajas filosóficas. O un poco de filosofía, p. 54.

35 Ibid., p. 90.

36 Ibid., p. 91.

37 Ibid., p. 92.

38 Ibid., p. 93.

39 Ibid., p. 94.

40 Ibid., p. 94.

superadoras que propone Hegel. En efecto, si Hegel trata a la historia, como lo ha señalado Bloch, desde tres ámbitos en la que el primero de ellos (capítulos I-V de la *Fenomenología del espíritu*) es la que le cae encima al sujeto[41] y por ello no puede apropiarse todavía de ella, y si se tiene en cuenta que en esta sección se halla el capítulo sobre la fe, es decir, la instancia previa a la Ilustración, entonces en la fe no hay un reconocimiento de la historia en tanto mayoría de edad, como algo propio, sino como dado, como impuesto. Por su parte, y como hemos visto, Kierkegaard, aunque se detiene en la historicidad de Jesús, al punto en que afirma que la fe depende de un suceso histórico, no fundamenta la fe en la autoconciencia histórica. Lo hace en la posibilidad que tiene cada hombre, gracias a la libertad, de hacerse contemporáneo del acontecimiento histórico que ha fundado la posibilidad de la fe: se trata de una posibilidad porque finalmente la fe depende de una decisión.

41 Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 68.

Bibliografía

Bense, Max, *Kierkegaard y Hegel. Una investigación de principios,* México, Universidad Autónoma de México, 1969.

Binetti, María J., "Kierkegaard y Hegel: Apuntes para su Aproximación", *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea,* 2014, vol. 1, 2, pp. 15-30.

Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Caputo, John, D., *How to read Kierkegaard*, New York/London, W. W. Norton & Company, 2007.

Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

Dip, Patricia C., "Inmediatez y conciencia del yo en Kierkegaard", en Guerrero, L. (coord.), 2009, *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 93-107.

Dri, Rubén, *La fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana,* tomo II*,* Buenos Aires, Biblos, 2006.

Fink, Eugen, *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, Barcelona, Herder, 2011.

Hannay, Alastair, *Kierkegaard. The Arguments of the Philosophers*, New York, Routledge, 1999.

Hegel, G. W. F., Escritos de juventud, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, Barcelona, Península, 1974.

Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2002.

Kierkegaard, Søren, *Migajas filosóficas. O un poco de filosofía*, Madrid, Trotta, 1997.

Kierkegaard, Søren, *O lo uno O lo otro*. *Un fragmento de vida I*, Madrid, Trotta, 2006.

Kierkegaard, Søren,*O lo uno O lo otro. Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta, 2007.

Kierkegaard, Søren, *Post Scriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Salamanca, Sígueme, 2010.

Kojéve, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013.

Nancy, Jean-Luc, *Hegel, La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena Libros, 2005.

Rosenzweig, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano. Escritos*, Buenos Aires, Lilmod, 2007.

Schleiermacher, Friedrich, *La fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2013.

Schleiermacher, Friedrich, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados, Madrid*, Tecnos, 1990.

La naturaleza humana como construcción social. El origen de la justicia como institución en la filosofía práctica de David Hume

Romina Pulley
Universidad Nacional de Mar del Plata
Universidad Nacional de Lanús

El concepto de "naturaleza humana" en la tradición filosófica moderna, se ha vinculado a la idea de reconocer y analizar las características de las prácticas y comportamientos de los seres humanos, tanto en su dimensión individual como social. En general, los proyectos dedicados al estudio de la naturaleza humana giraron alrededor de tesis referidas a la importancia del estudio científico del hombre y de sus actividades y creaciones, la sistematicidad y universalidad de las ciencias morales y la uniformidad de la naturaleza humana. En ocasiones estos proyectos contuvieron la estrategia argumental de suponer un "estado de naturaleza" con el fin de explicar, y en algunos casos justificar, diversas formas de gobierno o de estructura social. Es decir, se partió de un plateo antropológico, a veces considerado real y otras meramente conjetural, para avanzar gradualmente hacia una hipótesis relativa a los sistemas políticos y éticos.

En el caso de Hume, la idea de "naturaleza humana" constituye el corazón de su filosofía. De hecho, redactó el "Tratado de la Naturaleza Humana" con el propósito de sentar las bases de todas las disciplinas científicas de la época. Propuso la existencia de cierta uniformidad en los asuntos humanos y que el objetivo de la ciencia del hombre no era otro que dar con los principios generales y naturales que gobiernan la conducta del hombre a fin de mejorar todos los campos disciplinares del saber y comprender el funcionamiento de las instituciones sociales y políticas.

Al igual que otros filósofos modernos, como Hobbes o Locke, a fin de explicar los orígenes de instituciones como la justicia o la lealtad a una forma de gobierno, Hume realizó el ejercicio de imaginar la vida humana fuera de cualquier estructura social en general. Y en ese contexto, su concepción acerca de cómo funciona la naturaleza del hombre se vuelve relevante. Aquí, por cuestiones de extensión, nos limitaremos a

observar la relación entre la concepción humeana de la naturaleza del hombre y el surgimiento de una institución socio-política en particular: la justicia.

Aunque Hume invoca el concepto de naturaleza humana muchas veces para dar cuenta del comportamiento humano individual y colectivo, su explicación acerca de en qué consiste tal naturaleza no es manifiesta. En general se observa el término en uso antes que enunciado y definido. Pero cuando se observa en detalle el modo y las circunstancias en las que da entrada a la naturaleza del hombre, lo que podría parecer un defecto se vuelve una alternativa válida. Cuando Hume se dedica a un tema, siempre lo hace ubicándolo en un contexto social, no abstracto, y esto es especialmente cierto en el caso de la naturaleza humana. Ésta, a pesar de mostrarse a lo largo de la historia como uniforme en sus rasgos más importantes o en sus principios más generales y últimos[1], no presupone un concepto metafísico, una esencia material o espiritual invariable, sino un cambio permanente, una constante evolución y adaptación.

Esa naturaleza humana, marcada fundamentalmente por ser pasional, es decir, por sentimientos y emociones violentas y débiles, deviene en estructuras sociales y políticas concretas al combinarse con circunstancias históricas también particulares y concretas. En la filosofía de Hume la naturaleza humana no aparece definida o expuesta de una sola vez sino que se muestra siempre en la acción de los individuos y particularmente en la relación de éstos con el entorno social y en el ámbito de lo político. Es un producto contingente, histórico y social y, contrario a lo que sostenían algunos contractualistas, no puede ser pensada a partir de individuos aislados cuyos intereses chocan entre sí pues es tal su limitación, en el sentido de no ser auto-suficiente, que nunca hubiera podido sobrevivir en esas condiciones. Más aún, a nivel individual, el hombre requiere de ciertas “prótesis” que la complementen, que ayuden en su maduración y sostenimiento. Tales prótesis son, por ejemplo, las virtudes artificiales de justicia o la lealtad al gobierno. En ese sentido, el planteo antropológico humeano también deriva en una explicación de la sociedad civil y política, pero lo hace a partir de supuestos diferentes. Hume entiende también que las formas sociales y políticas han de limitar el auto-interés, el aspecto egoísta de la naturaleza humana, pero explica el origen de las instituciones como una “mejora” de esos aspectos del hombre

1. En el sentido de que no es posible ir más allá de ellos en la experiencia, es decir, no podemos “explicar sus causas” ni “dar explicación alguna de ellos” (Hume: 2000, 3.3.1.27)

pues asume que los seres humanos son fundamentalmente animales sociales y que la propia naturaleza humana es una construcción social siempre perfectible.

Como dijimos, la naturaleza humana para Hume se organiza a través de los vínculos sociales. Los miembros de una familia están unidos en actividades cooperativas por lazos afectivos.[2] Pero la socialización temprana no es suficiente para que la naturaleza humana, a nivel individual, supere ciertas deficiencias que le son propias y que incluso son contrarias a la conformación y funcionamiento de la sociedad. Tal es el caso del auto-interés o amor propio (*self-interest*). Dice Hume: "Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés y que, aún cuando extiendan sus cuidados más allá de sí mismos, no los llevan demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá de sus cercanos amigos y conocidos" (Hume: 2000, 3.2.7.1) y agrega que tal cualidad no solamente es peligrosa para la sociedad sino que además parece, al menos a simple vista, "no tener remedio" (Hume: 2000, 3.2.7.4).

Sin embargo, existe un remedio para esta limitación individual y Hume lo presenta bajo la forma de las virtudes artificiales. Las virtudes son rasgos del carácter[3] beneficiosos para quien las posee o para otros y tienden al bien de la humanidad. Entre ellas Hume menciona "la laboriosidad, perseverancia, paciencia (Hume: 2000 3.3.4.7), la generosidad, la clemencia, la moderación" (Hume: 2000 3.3.1.11). La naturaleza humana cuenta con rasgos que Hume considera "principios naturales", tendencias primordiales que explican buena parte de la conducta de los hombres y que son contingentes y observables en la experiencia. Pero esa misma naturaleza humana cuenta, además, con rasgos que son oblicuos. Se trata de "virtudes artificiales" pues no son originales de la naturaleza del hombre sino que deben ser construidas colectivamente y van más allá de las acciones individuales. Entre ellas se encuentran la justicia, o la lealtad al gobierno. Esas virtudes adquieren tal importancia que se asimilan a las naturales en tanto son imprescindibles para el mantenimiento de la vida humana.

Mientras que en el caso de las virtudes naturales, las acciones derivadas de

---

2. "A los hombres les es absolutamente imposible permanecer durante un período de tiempo considerable en esa salvaje condición presocial, sino que ya desde su primer estado y situación debe con justicia considerarse como social" (Hume: 2000, 3.2.2.14)

3. Aunque Hume no explicita qué es un "rasgo de carácter" Rachel Cohon deduce del uso humeano de este concepto que se trata de "una pasión o una disposición a experimentar una pasión de una clase característica en ciertas circunstancias, junto con la tendencia a causar la acción por su asociación con otra u otras pasiones" (Cohon: 2008, 162)

ellas son actos simples o auto-contenidos[4] que establecen relaciones entre agentes y pacientes particulares, en las acciones derivadas de las virtudes artificiales, el origen y significado es distinto. Cuando como agente me abstengo de tomar aquello que no me pertenece, mi acción no puede ser entendida aisladamente, como mera expresión de rasgos inherentes a mi naturaleza. Esa acción tiene su referencia en algo que va más allá de las personas (pacientes) afectadas. En esos casos, el comportamiento del agente es evaluado a través de su relación con algo que va más allá de él y los pacientes involucrados. Es decir, esas acciones tienen significado sólo dentro de un marco objetivo y diferente de los individuos y sus cualidades que otorga sentido a sus acciones las cuales pueden ser aprobadas como instancias de esas prácticas institucionales sólo porque tales prácticas ya existen y son aprobadas. En ese sentido, un hombre que viviera en un "estado rudo y natural" rechazaría las nociones de promesa, honestidad o justicia por "ininteligibles y sofísticas" (Hume: 2000, 3.2.1.9)

Estas virtudes artificiales aunque se derivan de, y son consistentes con la naturaleza del hombre, son el producto de la *inventiva* humana. No se trata de rasgos naturales pero sino de mecanismos que guían la naturaleza humana y colaboran en la solución de los problemas originados por ciertas tendencias naturales. Son obra de la razón en el sentido de que el entendimiento proporciona un remedio a una situación que la naturaleza humana, siempre pasional y parcial, no puede resolver por sí sola, como es el caso de la avidez por las posesiones ajenas o la parcialidad.[5]

En nuestra estructura mental la atención más intensa gira alrededor de nosotros y de nuestro círculo íntimo: familia, amigos cercanos, lo que constituye aquello que nos importa. Esta generosidad o benevolencia limitada, al tiempo que es una afección noble, nos aleja de convertirnos en "hombres aptos para formar grandes comunidades" (Hume: 2000, 3.2.2.6) y es tan anti-social como el egoísmo (*selfishness*) más mezquino. Y dado que el hombre tiende naturalmente a promover y cuidar el interés propio e inmediato, se coloca en una situación incompatible con la formación y mantenimiento de la estructura social a mayor escala. El amor por la familia no se extiende naturalmente hacia los extraños y las personas que nos son indiferentes y, en el mejor de los casos, se debilita a medida que se amplía el círculo íntimo. Somos naturalmente parciales y pretender

4. En esta descripción seguimos a Haakonseen (2006)

5. "La naturaleza proporciona un remedio en el juicio y en el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones" (Hume: 2000, 3. 2. 2.9)

disminuir esta parcialidad a partir de razonamientos, por ejemplo, es ir en contra de nuestra naturaleza y constituye una empresa perdida. Además, esta generosidad limitada se combina con "el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos" (T, 3.2.2. 12), la cual es destructora de la sociedad. Y aunque existen principios naturales que parecen tender a la sociabilización[6], lo cierto es que se dan "otras peculiaridades en nuestro temperamento natural (…) que resultan altamente inconvenientes, y aún contrarias" (Hume: 2000, 3.2.2. 5) a la unión necesaria para conformar una sociedad. Este defecto del hombre constituye la condición subjetiva para el nacimiento de la justicia o equidad pues se necesita de un artificio para remediarlo y hacer viables las relaciones sociales a mayor escala.

Por otro lado, están las circunstancias objetivas o externas del origen de la justicia, las cuales hacen referencia a las condiciones necesarias para la subsistencia de los hombres. En el hombre, dice Hume, es posible observar "la conjunción antinatural de necesidad y debilidad" (Ibídem), nuestra constitución física nos obliga a suplir sus defectos y esto sólo puede hacerse por medio de la sociedad, la cual compensa nuestras debilidades. La vida social provee al hombre de los bienes materiales que necesita para una subsistencia más compleja. Pero esos bienes son transferibles y escasos por lo que pueden ser arrebatados por otros hombres, lo que los hace inestables. El fomento de tales bienes, dice Hume, "constituye la ventaja principal de la sociedad" (Ibídem) pero al mismo tiempo, la inestabilidad de la posesión de los bienes externos y su escasez colaboran en impedir la cohesión social.

Estas circunstancias, subjetivas y objetivas, posibilitan y exigen el surgimiento de la justicia y sus condiciones de aplicación. En un contexto natural en el que no hubiera escasez de bienes la justicia no tendría sentido, sería inútil. Es decir, no hay criterios de justicia que trasciendan los contextos que los hacen útiles y determinables. A esto se agrega la condición propia de la naturaleza humana ya mencionada: el egoísmo y la generosidad limitada. Si los hombres fueran naturalmente mucho más benevolentes, bondadosos y altruistas la justicia sería algo inútil. Si las sociedades se limitaran a comunidades íntimas, como el matrimonio o la familia, no tendría sentido la distinción entre "*lo mío y lo tuyo*" (T, 3.2.2.17).

---

6. Como por ejemplo, la atracción entre los sexos o el afecto por los hijos, en tanto ayudan a la conformación de las comunidades

Para Hume, la justicia es un modo indirecto por el que la naturaleza humana nos ayuda a restringir el auto-interés que podría derivar en el ansia por los bienes ajenos, la pérdida de los bienes externos y la disolución de los lazos sociales. Como se trata de una pasión, no puede ser refrenado sino por otra pasión y la benevolencia hacia los extraños- principal candidato a cumplir la función de freno para el auto-interés- es un principio natural pero demasiado débil para "contrarrestar el deseo de ganancia (…) e impedir que [los hombres] arrebaten las posesiones de los demás" (Hume: 2000, 3.2.2.13). La única pasión que puede controlar el auto-interés es el auto-interés mismo pues esta pasión "se satisface mucho mejor restringiéndola que dejándola en libertad" (Ibídem). Esto sucede porque los individuos no están aislados, son sujetos a una sociabilidad aprendida que oficia de base para las reglas o convenciones de la justicia. Una vez adquirido el compromiso con la sociedad, se observa que el principal disturbio proviene de la inestabilidad de los bienes externos y el hombre busca remedio a esto a través de una *convención* básica que no es contraria al auto-interés sino a su impetuosidad o irracionalidad.

Con el tiempo, y gracias a las reglas de la justicia, el auto-interés y la generosidad limitada se convierten en una *obligación natural* hacia la justicia y a partir de esto es posible mostrar cómo surge el sentido de lo justo y lo injusto o por qué suponemos que el actuar de acuerdo a las reglas de la justicia es una cuestión moral. En las sociedades a gran escala y con el paso del tiempo, la obligación natural, la conveniencia de respetar la regla, puede fracasar como motivación y llevar a los individuos a perder de vista el interés por conservar las convenciones. Pero aún en estas circunstancias, el hombre no olvida el daño sufrido por la injusticia de los demás, no importa que tan lejos de él se encuentren esas personas: la injusticia continúa desagradando. Esto se debe sólo a que consideramos la injusticia dañina para el tejido social y este displacer frente a un acto injusto surge de la *simpatía* pues a través de ella "participamos del malestar del afectado" (Hume: 2000, 3.2.2.24) *"*El *interés* por uno mismo es el motivo originario del *establecimiento de la justicia*, pero la simpatía por el *interés público* es la fuente de la aprobación *moral* que acompaña a esa virtud*"* (Hume: 2000, 3.2.2.24). La simpatía por el interés público es débil para controlar nuestras pasiones pero tiene fuerza suficiente para influir en nosotros, originar los sentimientos de aprobación o censura y distinguir moralmente entre lo correcto y lo incorrecto.

La justicia es, para Hume, un artificio, una conexión indirecta entre la naturaleza humana y la sociedad civil. Se trata de un producto del hombre tendiente a poner

remedio a una situación originada por sus propios principios naturales, siempre erráticos, pasionales, incluso inconsistentes y ciegos y, en tal sentido, irracionales. La especie humana es “inventiva” (T, 3.1.9), adaptable, progresa en sus sentimientos haciendo posible ampliar el círculo de interés, siempre a través de artificios que toman la forma de convenciones. Y esas reglas de la justicia, aunque artificiales en su origen, no son arbitrarias y merecen ser llamadas “leyes naturales” (Ibídem) en tanto son inseparables de nuestra especie e implantan en los sujetos los cambios necesarios para su adaptabilidad.

Referencias bibliográficas

Cohon, Rachel (2008): *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*. Oxford. Oxford University Press

Deleuze, Gilles. (2002): *Empirismo y subjetividad*. Barcelona, Gedisa

Haakonseen, Knud (2006): The estructure of Hume's Political Theory en David Fate Norton (edit.) *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press

Hume, David. (2000): *A Treatise of Human Nature*, ed. Norton D.F. & Norton, M.J., Oxford, OUP [1739/40]. Las referencias al *Tratado* se abrevian con el número de libro, parte, sección y párrafo.

Hume, David. (2015): *Investigación sobre los Principios de la Moral*. Seguimos aquí la traducción de Marcelo Mendoza Hurtado. Buenos Aires. Prometeo. Las referencias a la *Investigación* se dan con el número de sección y párrafo.

No está muerto quien desespera.
Kierkegaard y una antropología de la desesperación

Yésica Rodríguez
Universidad Nacional de General Sarmiento
Universidad Nacional de Buenos Aires

Partamos de la idea de *Dasein,* un ser para la muerte. Por definición se es hombre, porque podemos ser conscientes de nuestra propia finitud. ¿Qué sucedería si aquello que nos hace ser humanos, no pudiera llevarse a cabo? Para Kierkegaard, lo que nos distingue de los animales es el espíritu. Todo hombre es una síntesis de cuerpo y alma dispuesta naturalmente para ser espíritu. Pero justo allí, en aquello que nos hace ser hombres, también se oculta una enfermedad: la desesperación. La enfermedad que nos sentencia a no poder morir.

> ¿Acaso el solo hecho de que Cristo exista no indica ya bien a las claras de que no se trata de una enfermedad de muerte? ¡De qué le hubiera servido a Lázaro haber resucitado de entre los muertos si al fin de cuentas tenía que terminar muriéndose![1]

La enfermedad mortal consiste en no poder morir, de allí su paradoja, su dialéctica, porque precisamente curarse de ella es poder morir. Pero la desesperación no es en sí misma la cura, sino una enfermedad sintomática, causada, entre otras cosas, por la situación en la que se encuentra el yo consigo mismo. El yo es una relación que se relaciona consigo misma, refiriéndose a otro. Desentenderse de esa referencia al otro absoluto, es decir a Dios es hundirse cada vez más en la enfermedad. La posibilidad de desesperar se encuentra en todos los hombres, pero sólo el cristiano puede caer en la cuenta de ella, es a él a quien le es posible curarse. El desesperar radica en el hombre porque el hombre es una síntesis, una síntesis salida de las manos de Dios.

Ésta *condición humana*, hace que haya dos tipos de desesperación: La de no querer ser uno mismo, es decir querer desembarazarse del yo (a) por un lado, y la voluntad desesperada de ser uno mismo (b) por el otro. Si el desesperado quiere por sí

1. Kierkegaard, S., *La enfermedad Mortal*, Madrid, Trotta, 2008, p. 27.

mismo suprimir la desesperación más se hunde en ella. Cuando mayor conciencia se tiene de la desesperación mayor es el *yo,* también es mayor la voluntad. Pues bien, entonces, si el *yo* es una síntesis que deviene ella misma refiriéndose a Dios, cuando la relación se relaciona sólo consigo misma se hace presente la desesperación. Porque cuanto más se aleja el hombre de lo eterno, porque lo ha rechazado, más retorna lo eterno, y esto lo hunde más y más en la desesperación. Deshacerse de la relación con lo eterno, le es imposible, ya que no puede deshacerse de su yo.

> Por eso, para que la desesperación sea consciente se necesita en primer lugar tener una idea cabal de lo que es la desesperación. En segundo lugar, se necesita que uno tenga lucidez sobre sí mismo, en la medida, naturalmente, que lucidez y desesperación pueden pensarse juntas.[2]

Los hombres, por lo general prefieren vivir en las categorías sensibles. Aunque, el esteta, a pesar de ser un desesperado no tiene conciencia de serlo. La autoconciencia es lo fundamental, un hombre con mayor voluntad es más consciente de sí mismo. Quién no ha llegado a ser sí mismo, es un desesperado, lo sepa o no lo sepa. El desesperado que desconoce a la desesperación está aún muy lejos de la verdad y la salvación, que aquel desesperado que es consciente de su propia desesperación. Sin embargo, en un sentido ético aquel que sabiéndose en la desesperación se mantiene en ella, está más lejos de la salvación, en tanto ésta es más intensa.

I. Querer desprenderse de sí mismo

Llegar a ser sí mismo, significa que uno se hace concreto. Quien no se ha apropiado de sí mismo, es un desesperado, tengo conciencia de ello o no. No ser sí mismo es cabalmente la desesperación. Toda existencia humana es desesperación, el único caso en el que el hombre no desespera es, cuando luego de haber desesperado se vuelve uno con Dios. La desesperación de no querer ser sí mismo, es definida por Kierkegaard como debilidad, y como una desesperación típicamente femenina.

Está a su vez se divide en dos tipos (a) *La desesperación por lo terrenal o por algo terrenal*, y (b) *La desesperación en torno a lo terreno o por uno mismo*.

La primera, *la desesperación por lo terrenal*, es pura inmediatez. En ella no se da ninguna conciencia infinita en torno al yo, tampoco hay conciencia de la desesperación.

---

2. Kierkegaard, S., *La enfermedad Mortal*, Madrid, Trotta, 2008, p. 70.

Esta desesperación es un mero sufrir por las presiones externas. El estético está anímicamente determinado, y de este modo su yo se enlaza inmediatamente con lo otro como deseo o goce, es decir pasivamente. De este modo le sobreviene algo, pasivamente que lo hace desesperar.

> Perder lo terrenal no es propiamente desesperación, y , sin embargo, aquél no habla de otra cosa y a eso lo llama desesperar. Lo que él dice es verdad en cierto sentido, sólo que no es verdadero de la manera que él lo comprende. [...] Está como plantado y señalando con el dedo lo que en realidad no es desesperación, cuidándose muy bien de advertir a todo el mundo que él es un desesperado.[3]

Ésta forma de desesperación consiste en que uno desesperadamente no quiera ser un yo, o ser otro distinto a sí mismo. Quien se mantiene en la inmediatez de la vida estética no tiene ninguna capacidad de reconocimiento de sí mismo. El hombre inmediato carece de un sentido auténtico, y llena este vacío anhelando ser alguien más. Recién cuando el hombre alcanza cierto grado de reflexión, dentro de la inmediatez, pasa a tener mayor conciencia de sí mismo y de su situación de desesperado. Sin embargo, este grado de reflexión no deja de lado a la debilidad y por tanto a la pasividad. La reflexión, del no querer desesperadamente sí mismo, es un avance en relación a la pura inmediatez, ya que se trata de un esfuerzo personal, es decir una actividad.

El sujeto desesperado, no puede tomar la decisión de ser sí mismo, por eso permanece quieto y deja que el tiempo transcurra, y si las cosas empeoran entonces desespera aún más. Esta forma, según la cual el sujeto desespera por lo terrenal, es una primera expresión dialéctica de la siguiente forma de desesperación*: la desesperación en torno a lo terreno o por uno mismo.* Desesperarse por lo temporal equivale a la desesperación en torno a lo eterno y por uno mismo.

> En general esta clase de desesperados opina que lo están por lo temporal y, en consecuencia, no hacen más que hablar de estas o aquellas cosas temporales que los tiene desesperados, cuando en realidad están desesperados de lo eterno.[4]

Kierkegaard entiende que esta desesperación es un progreso con respecto a la desesperación anterior. En esta clase de desesperación, el propio desesperado

---

3. Kierkegaard, S., *La enfermedad Mortal*, Madrid, Trotta, 2008, p. 75.
4. Kierkegaard, S., *La enfermedad Mortal*, Madrid, Trotta, 2008, p. 85.

comprende que desesperar es una debilidad. Es imposible desesperar acerca de lo eterno sin tener una idea del propio yo. De modo que si se está consciente de la pérdida de lo eterno y de uno mismo, se tiene mayor conciencia de la desesperación. Así la desesperación deja de ser pasividad, para dar paso a una actividad.

> A saber, que esta forma de desesperación, precisamente por ser mucho más intensiva que la anterior, está en cierto sentido mucho más cerca de poder curarse. Porque es difícil de olvidar una desesperación tan profunda.[5]

Aquí se deja de lado la pura inmediatez, para dar paso al *hermetismo*. El desesperado hermético, sólo se ocupa de la relación consigo mismo, pero teniendo poco que ver con ella. De ese modo se encuentra como estancado. Si lograra salir de esta posición, dos cosas podrían sucederle, o que su desesperación se elevará a una forma de desesperación superior, pero permaneciendo en el hermetismo, o que se arrojara de lleno a la vida, quitandose todas las cosas que cubrían su desesperación, distrayéndose en busca de grandes empresas, o quizas busque olvidarlo todo lanzándose a la vida de los sentidos, viviendo desesperadamente en la inmediatez. En cualquiera de los casos, siempre estaría atento a ese *yo que no quiere ser*. El desesperado hermético, se vuelve taciturno, y el suicidio lo acecha. Si el taciturno se abriera a un confidente, la idea del suicidio se alejaría, pero estaría latente.

Sin embargo, con tan sólo un movimiento dialéctico, el desesperado caería en cuenta del verdadero motivo por el cual no quiere ser sí mismo, dando paso a la obstinación. Dejando atrás la desesperación por lo temporal, para darle lugar a la desesperación en torno de lo eterno y por uno mismo.

II. Querer desesperadamente ser sí mismo

Querer desesperado ser sí mismo, significa desesperar a expensa de lo eterno, es decir abusar de lo eterno que hay en el yo. Este tipo de desesperación, se encuentra en cierto sentido cerca de la verdad, pero a la vez infinitamente lejos de ella, ya que el yo está solamente obstinado en querer ser sí mismo, carente de cualquier relación con Dios. Aquí, hay plena conciencia de que la desesperación brota desde el propio yo, y no se percibe como algo que se padece.

---

5. Kierkegaard, S., *op, cit,* p. 86.

> Para que uno quiera desesperadamente ser sí mismo tiene que darse la conciencia de un yo infinito. Sin embargo, este yo infinito no es sino la más abstracta de las formas y la más abstracta de las posibilidades del yo. Y es cabalmente este yo el que el desesperado quiere ser, desligando al yo de toda relación al Poder que lo fundamenta, o apartandolo de la idea de que tal Poder exista.[6]

El yo pretende ser su propio creador. Si el desesperado es un *yo activo*, se relaciona siempre de modo experimental, dado que al no relacionarse con el poder que lo fundamenta, le falta aquello que le de seriedad a sus actos. Y en sus actos desesperados por ser un yo, no es nada en efecto, construye castillos sobre nubes. Si en caso contrario, el desesperado es un *yo pasivo* esto no significa que no tenga obstinación por ser sí mismo. El desesperado en ser sí mismo, no piensa siquiera en el absurdo de que Dios todo lo puede, ni pide ayuda a otros en su desesperación. Pero cuanto mayor conciencia tenga ese yo pasivo, que quiere desesperadamente ser sí mismo, mayor será la potencia de su desesperación. (lo demoniaco). El desesperado quiere ser sí mismo odiando la existencia y buscando su desgracia, es decir pecando.

III. Alguno apuntes finales, no definitivos y poco concluyentes

Kierkegaard define al hombre como una síntesis, es decir, cuerpo, alma y espíritu. En el espíritu es donde se produce la angustia, y la desesperación. Allí radica el pecado. El individuo que vive en la inmediatez de la vida estética, no ha podido concretar su personalidad. Así, la desesperación latente en su espíritu, se manifiesta aunque de hecho él no lo sepa. Así la desesperación lo asfixia, y ante esa situación, busca dos alternativas inauténticas. Dado que no puede tomar la decisión de ser sí mismo, permanece quieto y deja que el tiempo transcurra, optando por no querer ser mismo, ser otra persona. O toma el camino obstinación, desesperar por ser sí mismo. Creyendo que es su propio creador. Si bien este segundo camino puede parecer el correcto, no lo es, dado que desespera por ser quien es, prescindiendo de Dios, que es lo que fundamenta. El desesperado quiere ser sí mismo odiando la existencia y buscando su desgracia, es decir pecando.

De este modo la desesperación lo lleva a no poder morir, ya que sólo en el cristianismo, es decir, en la vida ética, el hombre puede morir para renacer en la vida

6. Kierkegaard, S., *op, cit,* p. 93.

eterna. Quien se hunde en el pecado, no puede ser salvado, ni podrá morir para renacer en la gloria de los cielos. La constitución de la personalidad, es decir del yo en sentido auténtico, es la única cura a la enfermedad del espíritu. Conócete a ti mismo, conoce a tu desesperación, acepta que eres una síntesis entre lo infinito y lo finito, párate frente a Dios. Así lo prescribe nuestro autor, para sanar, para morir, para vivir.

Latin American Protestant Theology: "history and "subjectivity" in the face of the post-humanist critique

David A. Roldán
FIET-Langham

This title may give the impression that we are dealing here with three or more problems[1]. But there is only one issue: the theological implications *of the relationship between* history and human praxis. My interest is not only "descriptive" (why theologians and philosophers change the way they address theoretical problems), but, so to speak, "cognitive": to try to understand *why* those changes happen.

The 19th Century was the Century of History. On the one hand, we have the era of Ranke, the publication of his *History of the Latin and Teutonic Peoples* and his Chair in History, at the University of Berlin, as a kind of "model" to be followed. It is the Century of the "first quest" for the "historical Jesus", etc. And on the other hand, we have the century of Hegel and Marx, for both of whom history plays a central and significant role (as a dynamic of ontological contents —Hegel— or as a way to understand social reality —Marx—). In both of these cases (Hegel and Marx), history appears as a critique of the individualistic and atomistic conception of reality (starting with the critique of Hobbes, Locke, Political Liberalism[2] and Political Economy[3]).

In the case of Marx, the centrality of history was the source a critique of "idealism" (with Hegel as central target). Idealism was the alleged separation between thought and being, or between thought and its concrete historical conditions of possibility. The critique of "idealism" was related, also, to a critique of the "metaphysical charge" in classical concepts like "nature" (for example, that slaves are slaves "by nature"). It seems to me that this kind of approach to classical (uncritical) concepts has played a key role in the orientation of historical struggles[4].

---

[1] This paper was the first stage in a post-doctoral research program, undertaken at Cambridge University (UK) and the Asbury Seminary (US) during the first semester of 2016. I want to thank the Langham Partnership and Instituto Teológico FIET for their support. I want to thank to Samuel Cabanchik, Alcira Bonilla, Pablo Dreizik and Mario Gómez Pedrido for introducing me in the debates of Humanism in 20th Century.

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopädie Der Philosophischen Wissenschaften* (Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1902); Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien Der Philosophie Des Rechts Oder Naturrecht Und Staatswissenschaft Im Grundrisse* (Stuttgart: Reclam [orig. 1821], 1970).

[3] Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Kessinger Publishing, 2007).

[4] For an historical and practical critique of the metaphysical notion of "nature", see Richard T. Hughes, *Myths America Lives* (Champaign, IL: University of Illinois Press, 2004).

In 1930s there emerges within Continental philosophy, the so called "Western Marxism of Georg Lukács, Alexander Kojève, Antonio Gramsci, Ernst Bloch and the Frankfurt School (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse and Walter Benjamin). This was a project which aimed to unite Hegel with Marx. In this movement there arose , on the one hand, a deep critique of the Soviet reading of Marx (which had become even worse with the rise of Stalinism), and, on the other, a more complex understanding of the relationship between history and class consciousness (i.e. they denied some kind of "predestinated" role to be played by Proletariat in the final revolution)[5].

Their development of a more complex relationship between the subject, consciousness, history and praxis takes many forms. These include: some kind of continuity linking the "class struggle" to the realm of "culture", with the "war of positions" and the "historical block" (Gramsci), or the incorporation of some Weberian motives into Marxist theory (as we can find in the "instrumental reason" of Horkheimer or the "totally administered society" of Adorno) or the merging of Freud and Marx that we can find in Marcuse.

But one huge problem rapidly arises: from what standpoint were these critiques developed? What are the "normative" implications of these critiques for Modern Industrial societies? With the passing of the decades, the distance from a "substantive conception of Reason" became increasingly greater (i.e. *Geist* in Hegel or the alleged role of proletariat and Revolution in the classical Marxist reading). I think that we can find three alternatives here: a) a regression in the religious understanding that can be related to Marxism (the option of Bloch, Benjamin, some aspects of Gramsci[6] and the late Horkheimer[7]); b) the reduction of the normative ground to that of the "emancipated new Man" after the revolution (the path of Kojève, Sartre and Marcuse); c) the dislocation of the relationship between theory and praxis (the path of Theodor Adorno and, as we will see, Post-Structuralism)[8].

---

[5] A special case is the "evolution" of Lukács's thought, cf. Georg Lukács, *Geschichte Und Klassenbewußtsein. Studien Über Marxistische Dialektik* (Berlin: Der Malik Verlag, 1923); Georg Lukács, *Die Zerstörung Der Vernunft* (Berlin: Der Malik Verlag, 1954).

[6] I'm thinking of the way that Gramsci addresses the issue of the Catholic religion and its "organic intellectuals", saint Paul and many other religious reflections, cf. Antonio Gramsci, *Quaderni Del Carcere. Edizione Critica Diretta Da Gianni Francioni* (Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 2007).

[7] Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Continuum, 2004); Max Horkheimer, "Observations on the Liberalization of Religion," in *The Frankfurt School on Religion*, ed. and trans. Eduardo Mendieta (London - New York: Routledge, 2005), 251–56; David A. Roldán, "Problemas En Torno a La Fundamentación de Una 'ética Filosófica' En Horkheimer Y Lévinas," *Teología Y Cultura* 14 (2012): 7–15; Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A Study in Elective Affinity*, trans. Hope Heaney, 1 edition (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1992).

[8] In a general critique of Post-structuralism (as one way of overdeveloping Modern motives), Eagleton says: "Knowledge and morality, then, are not finally separable, as the modern age has tended to assume", Terry Eagleton, *After Theory* (London: Penguin, 2004), 132.

In what follows, I will first try to substantiate that Rubem Alves and José Míguez Bonino defended a "dialectical" conception of society and history, centered on human praxis and oriented to transforming it, as a human response to the first step that God takes, and that this implies a political ethics [1]. I will then focus on the Post-Structuralist critique of "history" and "human praxis" [2], in order to search for the conclusion that follows, from this critique, for Latin American Theology [3].

I

First, I will reconstruct some of the main thesis of Rubem Alves and José Míguez Bonino —both of whom belong to the Protestant Ecumenical tradition. In 1968 Alves starts with the problem of language[9]. Christian people are in trouble, because our theological and religious language has reached a limit that we can't overcome: our language doesn't allow us to make the historical commitment to make and "keep human" human life in the world. In order to develop a renewal of our theological language you may start with the many theoretical critiques of Christianity. Like many other theologians of his generation, Alves deals with Marx, Nietzsche and Freud (we should probably keep this in mind in order to understand the crisis of Dialectical thinking)[10].

Alves takes Marcuse´s model of "political humanism", but we can find also the influence of Alexander Kojève (even though he never quotes him).

Alves asks of different theories and theologies the same question: what do we have to do in order to "make and keep human life human in the world?"[11] He understands that "political humanism" (also called "humanistic messianism", that is to say, "atheist philosophy") is a call to Christians to take care to "not to go out from history and from world", that has characterized much of our hymns and liturgy[12]. There are two confronted languages: religious/theological, on the one hand, and humanistic, on the other.[13]

---

[9] Rubem Alves, *Towards a Theology of Liberation: An Exploration of the Encounter between the Languages of Humanistic Messianism and Messianic Humanism* (Princeton NJ: Princeton Theological Seminary, 1968). I quote the published version, one year later, Rubem Alves, *A Theology of Human Hope* (Washington: Corpus Books, 1969). For a introction to Rubem Alves' theology, see Leopoldo Cervantes-Ortiz, *Series de Sueños. La Teología Ludo-Erótico-Poética de Rubem Alves* (Quito: CLAI, 2003); Leopoldo Cervantes-Ortiz, "La Teología Poética de Rubem Alves," *Cuadernos de Teología* XXII (2003): 201–14.

[10] The "School of Suspicion", stretching from from Paul Ricoeur for Nietzsche, Marx and Freud, is well known. We can see these main figures as a key theoretical framework in theologians like Hans Küng, Paul Lehmann and many others, cf. Paul Ricoeur, "Critique de La Religion et Le Langage de La Foi," *Bulletin Du Centre Protestant d'Etudes* 4–5 (1964): 5–31; Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta Al Problema de Dios En Nuestro Tiempo*, trans. J. Ma. Bravo Navalpotro (Madrid: Cristiandad, 1979); Paul Lehmann, *Ética En El Contexto Cristiano*, trans. Adam Sosa (Montevideo: Alfa, 1968).

[11] Alves, *A Theology of Human Hope*, 53 et passim. "What is left for man to do? What is the paradigm left for the task of making and keeping human life human in the World?", Ibid., 49.

[12] Alves, *A Theology of Human Hope*, 29.

[13] Here, for Alves, "the death of God", announced by Nietzsche, is crucial. See: Friedrich Nietzsche, *Nietzsche: The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs* (Cambridge, U.K.□; New York: Cambridge University Press, 2001). Alves deals with it in *A Theology of Human Hope*,

In Alves' interpretation, political humanism offers Christians three basic moments to consider:

a. Man has to maintain a "critical distance" with respect to the present (not to be a "one-dimensional man").
b. Man has to retain hope in the power of "creating the new" through the critique of "the old".
c. Man has to act in order to create "the new", without letting himself be "domesticates" by functionalism and its alleged "neutrality" and "objectivity".[14]

It is not possible, now, to go further into this question, but the argumentation is clear: neither theological Existentialism (Bultmann, but probably Tillich also), nor either the earlier or the later Barth has appropriate responses to the critique of political humanism. The problem is in the conception of history. For Existentialism and for the earlier Barth, history doesn't matter. For the later Barth, history is important (i.e. "The Humanity of God"), but not as "present" but rather as "past": everything that has to be done has already been done by Christ in the past. It is not possible for me to go further here, but Alves even rejects (or considers "insufficient") Jürgen Moltmann's *Theology of Hope*[15]. For none of these theologies is history related to present time as a mediation which can "open" the future.

The new theological language needs to remember that "Messianic Humanism", that is to say, the biblical understanding of God acting in history, is a call to Christians to commit themselves in the present as a mediation (opening) for the future. The biblical basis for this interpretation is taken from the research of G. von Rad, *Theology of the Old Testament*, G.E. Wright, *God who Acts*, and many of the theological assertions of Paul Lehmann, A. Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, etc. (He would probably add, today, Wolfhart Pannenberg, to that list.)[16]

The biblical understanding of the relationship of God to history is that He acts in history not only in particular facts, but "as a gift". Man is "set free" to act in history as a gift from God. The God who creates is the God who incarnates and the God who

---

30. But he remains, in this interpretation, within a "humanistic" understanding of it; this classical interpretation (God has to be "dead" in order for Human beings to "live") was highly rejected by many scholars, Gilles Deleuze, *Nietzsche et La Philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag KG, 1999).

[14] This is the argumentative structure in Alves, *A Theology of Human Hope*, 17–26, 101–33.

[15] Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begrundung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, 8th ed. edition (Chr. Kaiser Verlag Munchen, 1969); Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, 1st Fortress Press ed edition (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

[16] Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie: Gesamtausgabe*, ed. Gunther Wenz, Box edition (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014); Wolfhart Pannenberg, *Offenbarung Als Geschichte* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1961); Wolfhart Pannenberg, *Revelation as History* (New York: Macmillan, 1969).

suffers on the cross and rises from death. “The resurrection, hence, is the language of the ongoing politics of God in history”[17].

This understanding of biblical “Messianic Humanism” includes the action of the human being within the action of God. So, the distinction between the “philosophical approaches” and the “theological” ones is very sharp. It is not that theology deals with “non-historical” issues. This theology and political humanism are *both historical*. The distinction is in the resources:

> What separates humanistic messianism [philosophy] from messianic humanism [biblical] is not, therefore, that one is historical and the other is not. Both are historical. The difference between them is that humanistic messianism is born out of a historical experience in which only the statistically and quantitatively tangible resources of man’s freedom and determination are available, whereas messianic humanism was created by the historical reality of liberation in spite of the collapse of all human resources [i.e. the military forces of Egypt over the people of Israel].[18]

Thus, the grace of God has meaning, here, as a “humanizing determination of the transcendent”[19]. Not human transcendence (philosophy) but God’s transcendence. “The beginning, the middle, and the end of God’s activity is the liberation of man”, Alves says[20]. These are, as we can see, human-centered statements. History, God’s action and human action are deeply related to each other. That’s we call “dialectical thinking”.[21]

Now we have to be able to see how this comes to a close relationship with the political ethics. Although we can find this in Alves, I would like to see examine it in Míguez Bonino, because I think he is clearer in this respect. (In fact, he published, in 1983, his book, *Toward a Christian Political Ethics.*) Political ethics has a model in Aristotle’s way of understanding social reality: even though he distinguishes politics and ethics, as the seeking of “my own good” (ethics) and “the seeking of general good”

---

[17] Alves, *A Theology of Human Hope*, 131.
[18] Ibid., 98.
[19] Ibid.
[20] Ibid., 99.
[21] Commenting on different kinds of dualistic categories, such as “praxis – theory”, “world – consciousness”, “facts – meaning”, “subject – object”, Míguez Bonino expounds clearly the “dialectical” understanding: “The relationship between these pairs, however, can also be established dialectically. Such dialectical relation begins with a recognition at the analytical level of the primacy of praxis (and related categories): PRAXIS and the terms beneath it) is the primary condition for the possibility of the paired term THEORY (and terms beneath it). To this extent theory (the intervention of human thought, intention, and will in the human exchange with the world) becomes a function of praxis intentionality —ant to that extent theory, however elemental its form— is inherent in all human action. Praxis, and only human action can be called praxis, is indeed in itself already a dialectical concept involving both theory and action. It is dialectical also in a further sense, in that the two terms (theory and praxis) are not related to one another in a sort of stable equilibrium; such a perfect harmonization could be produced only in the realm of thought, falling back on pure idealism in which dialectics would be come to an end”, José Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 39.

(politics), in the *Nicomachean Ethics* we find a political source of understanding the life in community. Míguez Bonino relates this to the human condition in our "civilization", when globalization and international market are starting to be the "unifying force" at a global level. In that context, "all our decisions are political decisions".

For Christians, political ethics arises when we understand the relationship implied in the message of the Gospel, the Kingdom of God, with our decisions in order to see this Kingdom in a historical development. As we can imagine, here we are, again, with the problem of history. Míguez Bonino, like many other Liberation Theologians, says that Christian faith demands from us an "historical commitment", as a negation of "two histories" (salvation/spiritual history and human/profane history).[22] The "new eon" has started with Christ, as Paul states, and is taking place here and now, in our human history. There is "continuity and discontinuity" in this (dialectical) relationship[23]. 1 Corinthians 15.4 says: "When this corruptible is clothed with incorruptibility, and this mortal is clothed with immortality (…)" (Holman Christian Standard Version). The meaning of historical (dialectical) understanding here is that the action of God does not "suppress" human history, but fulfills it, that is to say, the process of the elimination of its weakness and fragility; not a total "negation"[24].

God having given the "first step", the Christian will take the second step: to respond with faith and love in a concrete historical way, that is to say, not with a "passive-love" but with "active love", as Míguez Bonino says in a famous conference in the UK in 1975[25]. This "active love" has theological, epistemological and political implications. In the next stages of this research I will be dealing with some of the epistemological implications (for example, Míguez Bonino says that Louis Althusser's "structuralist Marxism" cannot be accepted by us "in a Christian point of view")[26].

---

[22] Cf. Rubem Alves, *Religión: ¿opio O Instrumento de Liberación?* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970), 195 FALTA JMB; José Míguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress, 1975), chap. 7; Gustavo Gutiérrez, *Teología de La Liberación: Perspectivas* (Salamanca: Sígueme [orig. 1971], 1994); José Míguez Bonino, *Christians and Marxists. The Mutual Challenge to Revolution* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Pub Co, 1976), chap. 7.

[23] "For several reasons, into which we cannot enter now, Christian theology and ethics have separated human action from their historical context and reduced them to their individual significance. Such narrowing seems quite strange to the biblical way of thinking, cast in the conceptions of eons or ages in which the divine purpose is fulfilled. When we overcome this reductionism it becomes quite normal to assert both continuity and discontinuity ", Míguez Bonino, *Doing Theology...*, 141–42. For "dialectical" interpretations of Pauline theology, see Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul* (Standford: Stanford University Press, 2004); Juan Luis Segundo, *El Hombre de Hoy Ante Jesús de Nazaret II/1 Historia Y Actualidad: Sinópticos Y Pablo* (Madrid: Cristiandad, 1982); Juan Luis Segundo, *The Humanist Christology of Paul*, ed. and trans. John Drury (Eugene OR: Wipf & Stock Publishers, 2007).

[24] "The Kingdom of God is not the denial of history but the elimination of its corruptibility, its frustrations, weakness, ambiguity —more deeply, its sin— in order to bring to full realization the true meaning of the communal life of man", Míguez Bonino, *Doing Theology...*, 142.

[25] Míguez Bonino, *Christians and Marxists*, 38. For a general overview of the subject, see chapters 3 and 7.

[26] Ibid., 83.

Political ethics has an implication for values and the dialectical relationship of *the is-ought* fallacy (George Moore)[27]. Ethical values cannot be "extracted" from the world or "reality" as it is. "Being" and "value" must be differentiated. If Christians are called to historical commitment (concrete historical projects[28]) by the values of the Kingdom of God[29] (reality as it "ought to be"), then we have to find a way to deal with the "dialectical negation" of reality (what "is"). This is the final relationship that I want to note: political ethics implies that our practices can be (and must be) oriented by our theories. This is another aspect of the "dialectical understanding" of history and reality (in the Hegelian-Western-Marxist tradition[30]). For theology, this approach opens a whole field to research. As Míguez Bonino concludes:

> Historical praxis overflows the area of the subjective and private. If we are dealing with acts and not merely with ideas, feelings, or intentions, we plunge immediately in to the area of politics, understood now in its broad sense of public or social. Billy Graham, the South African Reformed Church, Martin Luther King, or "Christians for Socialism" do not confront us primarily as a system of ideas or a theological position but as historical agents acting in certain directions and with certain effects which are objectively possible to determine. The area of research is the total society in which these agents are performing; economic, political, and cultural facts are as relevant to knowledge of these praxes as the exegesis of their pronouncements and publications[31].

Here we can find a strong relationship between faith and "active love" that has effects[32]; historical actions take place in society as a whole, which becomes a complete field for theological research (seeking for the effectiveness of our Christian testimony/witnessing)[33]. There is no room for mere "Kantian intentions". [34]

---

[27] Cf. George Edward Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903).

[28] The concept of "historical Project" is clearly expounded in Hugo Assmann, *Teología Desde La Praxis de Liberación* (Salamanca: Sígueme, 1973). It has been established that was a concept present en many of Latin American Liberation theologians by Ivan Petrella, see Ivan Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto* (London: SCM Press, 2006); Ivan Petrella, *Beyond Liberation Theology: A Polemic (Reclaiming Liberation Theology)* (London: SCM Press, 2008). For a critique of Petrella's thesis, see David A. Roldán, *La Dimensión Política Del Reino de Dios* (Ramos Mejía: Teología y cultura ediciones, 2014), chap. 1; David A. Roldán, *Interioridad Y Exterioridad En La Teología de La Liberación. Un Estudio Con Especial Atención a Juan Luis Segundo Y José Míguez Bonino* (Saarbrücken, Alemania: Publicia, 2015).

[29] For a particular analysis of the "Kingdom of God", see José Míguez Bonino, "El Reino de Dios Y La Historia," in *El Reino de Dios Y América Latina*, ed. René Padilla (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1975), 75–95.

[30] I'm thinking of the way that Habermas uses the term "theory" in his critiques of the earlier and the later Horkheimer, cf. Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs Der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985); Jürgen Habermas, *Textos Y Contextos*, trans. Manuel Jiménez Redondo (Barcelona: Ariel, 1996). See also Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Los Angeles, California: University of California Press, 1984).

[31] Míguez Bonino, *Doing Theology...*, 93.

[32] Míguez Bonino, *Christians and Marxists*, 21, 28, 29–38.

[33] This is the hermeneutical approach of Paul Davies, *Faith Seeking Effectiveness: The Missionary Theology of José Míguez Bonino* (Netherlands: Boekencentrum Publishing House, 2006).

II

Now we will turn to the challenge of the dialectical thought, but only as an introduction, in this paper (to be developed later on in my research). The new scene was opened by Claude Lévi-Strauss with his process of "decentering the Subject"[35]. If "history" implies "conscious human actions" and a strong link between "theory and practices", Lévi-Strauss invites us to take a journey into "the world of myth"[36]. This is full of "cyclic repetition" and has no room for historical change[37]. The "revolution" of Structuralism (and I'm using this word on purpose, because they would say "epistemological rupture") was a huge one. It affected the whole understanding of the Human Sciences as we knew them until 1960 (in France in particular). Human action, history[38], freedom, consciousness and… last but not least, "Man" or the "Human being" was no longer "in the center". Lévi-Strauss's sentence in *The Raw and the Cooked* became famous: "I therefore claim to show, not how men think in myth, but how myth operates in men's minds without their being aware of the fact"[39]. And in the final pages of *The Savage Mind*[40], "the Man has to be dissolved"[41]. For Lévi-Strauss, the whole historical understanding became the great "Western myth", which included the French Revolution, and even his own "scientific" books[42].

---

[34] There is a well know quotation from Míguez Bonino: "In short, all decisions become political decisions. Commenting on the problems of the automobile industry, columnist Richard Reeves concludes: 'The choice between a Ford Escort and a Toyota Corolla is a political choice'", Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, 12.

[35] As well as Nietzsche and Lévi-Strauss, Martin Heidegger has to be clearly affirmed as the possibility for the rise of Post-structuralism. I addressed this in David A. Roldán, "La Crisis Del Humanismo En Foucault Y Habermas," *Pensamiento. Revista de Investigación E Información Filosófica de La Universidad Pontificia Comillas de Madrid* 71, no. 265 (2015): 7–23.

[36] This is, obviously, a great theme in contemporary social and philosophical thought. Until Lévi-Strauss, the wide range of scholars distinguished "myth" from "history" in order to "validate" the latter. Cf. Mircea Eliade and Jonathan Z. Smith, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, trans. Willard R. Trask (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005); Jacob Taubes, *From Cult to Culture: Fragments Toward a Critique of Historical Reason*, ed. Charlotte Fonrobert and Amir Engel (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2009). Probably one of the most interesting critiques of the "partial approach" of Lévi-Strauss, was Paul Ricoeur´s "Hermeneutics and Structuralism", in Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde and Bernard P. Dauenhauer (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2007).

[37] "A kinship system does not consist in the objective ties of descent or consanguinity between individuals. It exists only in human consciousness; it is an arbitrary system of representations, not the spontaneous development of a real situation", Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (Harpercollins, 1963), 50. In this case, "human consciousness" has to be understood as opposed to material unconscious reality. The point here is that "human spontaneous actions" never in fact take place, but are in fact regulated by structures. For a critique of "history" as "continuity", see Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (The University Of Chicago Press, 1966), 261.

[38] "When we try to do scientific history, do we really do something scientific, or do we too remain astride our own mythology in what we are trying to make as pure history?", Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning* (New York: Schocken Books, 1979), 41.

[39] Claude Lévi-Strauss, *An Introduction to the Science of Mythology I. The Raw and the Cooked*, trans. John Weightman and Doreen Weightman (New York: Harper & Row Publishers, 1969), 12.

[40] Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage* (Paris: Librairie Plon, 1962); Lévi-Strauss, *The Savage Mind*.

[41] "… So I accept the characterization of aesthete in so far as I believe the ultimate goal of the human sciences to be not to constitute, but to dissolve man", Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, 247.

[42] "It follows that this book on myths is itself kind of myth", Lévi-Strauss, *An Introduction to the Science of Mythology I. The Raw and the Cooked*, 6. "The problems is: where does mythology end and where does history start?", Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, 38.

In the sixties, philosophers inspired by Nietzsche were clear about the sequence: the "Death of God" would be followed by "the Death of Man". It is in the context of this tradition that we can understand such a statement. As is often the case, the central discussion has theoretical and ethical implications. The mode of thought of Modernity was opened by famous *Cogito* of René Descartes. The foundation of knowledge (and any kind of "ontology") is not God, but "Man" or the "Subject". After the powerful critique that British philosophers (Locke and Hume) made of the metaphysical content of Cartesian philosophy, we arrive, in the last part of 18th Century (and the opening of the 19th) at Kant´s "transcendental" Copernican revolution[43]. The key point is the "discovery" of the "transcendental" realm implicit in all human beings. The classical metaphysical concepts (such as "Substance", "Cause", etc.) are now "categories", the conditions of possibility of any kind of "human experience" in the world, and human knowledge (with "time" and "space" as "forms of sensibility"). "Transcendental Subject" leads Kant (and after him, in the 20th Century, Husserl [44]) to a distinction between the "Trascendental subject" and the "empirical subject". As we can imagine, even though transcendental argumentation never uses the image of a "foundation", for Structural and Post-structural philosophers this Trascendental Subject finally became the substitute of "God" as the foundation of all knowledge.

When Lévi-Strauss and Structuralism offer the possibility of a "decentering" process in relation to the subject, they saw here the proclaimed "Death of Man".

Foucault understood that the Kant's discovery of the "Trascendental Subject" was only the emergence of a new "épistèmé"; it was the condition of possibility of "man" as a finite entity, intrinsically subjected to three "positivities": life, language and work (with his correlatives "Human Sciences", biology, linguistics and economy). In a highly rhetorical sequence, Foucault will say that before the Modern *épistèmé*, there was no language, work or life (profoundly related to human finitude and finite-human-beings as objects of Human Science)[45]. So, the Death of Man is not the disappearance of "human-empirical-beings", but the "dissolution" of an *épistèmé*, which made possible

[43] Immanuel Kant, *Kritik Der Reinen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974).

[44] See Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologishen Philosophie* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009). And even more clearly in Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee Einer Transzendentalen Methodenlehre* (Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic, 1988).

[45] « La production, la vie, le langage —il n'y faut point chercher des objets qui se seraient, comme par leur propre poids, et sous l'effet d'une insistance autonome, imposés de l'extérieur à une connaissance qui trop longtemps les aurait négligés ; il n'y faut pas voir non plus des concepts bâtis peu à peu, grâce à de nouvelles méthodes, à travers le progrès de sciences marchant vers leur rationalité propre. Ce son des modes fondamentaux du savoir qui supportent en leur unité sans fissure la corrélation seconde et dérivée de sciences et de techniques nouvelles *ace des objets inédits*» , Michel Foucault, *Les Mots et Les Choses* (Paris: Gallimard, 1966), 264–65 (italics added).

the understanding of human beings in their finitude, and the "foundational" role of "Trascendental Subject" (*le doublet empirico-trascendental qu'on appelè l'*homme)[46].

These kinds of statements will be incorporated into the new Nietzschean approach (which is different from what we can find in Alves and many other "dialectical" thinkers): "there are no facts, but only interpretations". Most of the researchers into the history of contemporary ideas have established that the relationship *of the critique* of human actions, history and consciousness (by Lévi-Strauss) is the common pattern of Post-structuralist thinkers like Michael Foucault and Jacques Derrida. I'm thinking in particular of Vicent Descombes[47], Luc Ferry and Alain Renaut (France)[48], Martin Jay and Frederic Jameson (US)[49], Alex Callinicos and Terry Eagleton (UK)[50], and, Jürgen Habermas and Axel Honneth (Germany)[51]. I can also add to this list our Argentinean scholars, like José Sazbón, Eduardo Grüner, Elías Palti, and Omar Acha[52]. We can find in all these scholars a central concern; the political and ethical implications of the structuralist and post-structuralist "revolution".

---

[46] Ibid., 330.

[47] Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding (Cambridge - New York: Cambridge University Press, 1980).

[48] Luc Ferry and Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai Sur L'anti-Humanisme Contemporain* (Paris: Gallimard, 1985); Luc Ferry and Alain Renaut, *Heidegger Y Los Modernos (1988)*, trans. Alcira Bixio (Buenos Aires - Barcelona - México: Paidós, 2001).

[49] Martin Jay, *Marxism and Totality*; Martin Jay, *Fin-de-Siècle Socialism. And Other Essays* (London: Routledge, 1988); Frederic Jameson, *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1974); Frederic Jameson, *Late Marxism. Adorno or the Persistence of the Dialectic* (London - New York: Verso [orig. 1990], 2007).

[50] Alex Callinicos, *Theories and Narratives. Reflections on the Philosophy of History* (Durham: Duke University Press, 1995); Alex Callinicos, *The Resources of Critique* (Cambridge: Polity Press, 2006); Callinicos, *Theories and Narratives*.

[51] Habermas, *Der Philosophische Diskurs Der Moderne*; Jürgen Habermas, "Wozu Noch Philosophie? (1971)," in *Philosophisch-Politische Profile* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984), 15–38; Jürgen Habermas, *Theorie Des Kommunikativen Handelns, Band I: Handlungsrationalität Und Gesellschaftliche Rationalisierung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981); Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.*, Neuauflage. edition (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994); Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. Joel Anderson, 1st MIT Press ed edition (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1996); Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, 1 edition (Oxford England; New York: Oxford University Press, 2012); Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischer Gesellschaftstheorie*, 1. Aufl edition (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989); Axel Honneth, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trans. Kenneth Baynes, Reprint edition (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993).

[52] José Sazbón, *Mito E Historia En La Antropología Estructural* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1975); José Sazbón, *Estructuralismo Y Antropología* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1971); Sazbón, *Mito E Historia En La Antropología Estructural*; Eduardo Grüner, *El Fin de Las Pequeñas Historias. De Los Estudios Culturales Al Retorno (Im-Posible) de Lo Trágico* (Buenos Aires: Paidós, 2002); Eduardo Grüner, "Foucault: Una Política de La Interpretación," in *Nietzsche, Freud Y Marx*, by Michel Foucault, trans. Carlos Rincón (Buenos Aires: El cielo por asalto, 1982), 9–28; Eduardo Grüner, *La Cosa Política O El Asecho de Lo Real* (Buenos Aires: Paidós, 2005); José Elías Palti, *Aporías. Tiempo, Modernidad, Historia, Sujeto, Nación, Ley* (Madrid - Buenos Aires: Alianza Editorial, 2001); José Elías Palti, *Verdades Y Saberes Del Marxismo. Reacciones de Una Tradición Política Ante Su "crisis"* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005); Omar Acha, *Freud Y El Problema de La Historia* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2007); Omar Acha, "Prólogo," in *Marx de Vuelta. Hacia Una Teoría Crítica de La Modernidad*, by Facundo N. Martín (Buenos Aires: Editorial El Colectivo, 2014).

I will refer, now, to one episode of the Post-structural way of "understanding reality". (There's and interesting paradox, that was picked up by Eagleton and many others[53].) In 1966 Michel Foucault published his study of the Human Sciences called *The Order of Things*[54]. Here we can find the famous declaration about "the Death of Man"[55]. Foucault comes to this conclusion in the course of this "archeological" research. Human existence implies "finitude"; finitude has only become a problem "recently", with the rise of the Human Sciences in the 19th century… a process that started with Kant (as an inflection point). Archeology is an exploration of "stages" but not "historical stages". Foucault called them "épistémè", that is to say, "historical *apriori*", that allow the emergence of some problems but not others. The fact that the "épistémè" are changing does not imply some kind of over-arching progress … We only can see superficial rises and falls. The whole concept of the "profound" is under suspicion. We only have to deal with the "superficial" (an attempt that has Nietzschean inspiration).[56]

Foucault's critique of history has many aspects. Probably the most important is methodological: "genealogy" takes precedence over "history". Genealogy was a discovery of Nietzsche, who also was highly critical of history[57]. Genealogy is research into norms and conducts but without a substantial interest in "the past" (trying to find "continuities" between our situation and the past or "to learn something" from de past, as a kind of "objective truth" about the past)[58]. These sets of rules arise and decline without the action of "conscious subjects"; we can find discontinuity but not homogeneity with genealogical approach.

Genealogy also has to do with another major Nietzschean strategy: the will to power. As many scholars have observed, genealogy means, for Foucault, that there is no "will to knowledge", but only "will to power"[59]. If we think about this for moment, we can find a deep critique of any concept of "truth", even in the Natural Sciences. Every "truth" (which includes historical truth) has no legitimacy: it is only another "mask" of the

[53] "The anti-theorist is like a doctor who gives you sophisticated medical reasons for eating as much junk food as you can swallow, or a theologian who provides you with unbeatable arguments for committing adultery", Eagleton, *After Theory*, 54.

[54] Foucault, *Les Mots et Les Choses*; Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Random House, 1994).

[55] « (…) à travers une critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où la mort du second est synonyme de la disparition du premier (…). » Foucault, *Les Mots et Les Choses*, 353.

[56] For the critique of "depth/profoundness" and the "superficial" see Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx," *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie* 6 (1967): 183–200.

[57] Nietzsche, *The Use and Abuse of History*, ed. Julius Kraft, trans. Adrian Collins, 2 Rev Ed edition (New York: Macmillan for The Library of Liberal Arts, 1957).

[58] Cf. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Berkeley: University Of Chicago Press, 1982), 84, 255.

[59] Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1990), chaps. 9, 10.

will to power[60]. In this strategy we can find a major issue: there is no possible political ethics in Foucault, because it is totally unclear what kind of "values" he will defend (human values? human rights?)[61]. We will return to this in a moment.

Another form of the critique of history (as we may say, following the path that Lévi-Strauss had opened with his critique of Sartre's major work *Critique of Dialectical Reason*[62]) has to do with "actions" and "works". If in the Hegelian and Western Marxist approach the history was the history of "actions" and "works" (and, as we have seen, we can include Liberation Theology here), Foucault will now deals with "no-action". Who are the people of the "no-action" or the ones who have "no works"? —"Mad people". So Foucault's study of the *History of Madness* is not another kind of "history", but a deep critique of the Modern and classical concept of "history" (even though much of Foucault's works refers to a lot of documents, archive works and so on; a paradox that wasn't ignored by his critics)[63].

We have no space now to address the same concerns when we look at Derrida's major works. But what we can find in many of his works, is the same: dialectics, history and human praxis are meaningless when we "discover" that we all are in the structure of "language" and *Il n'y a pas de hors-texte* / "there is nothing outside the text".[64] His notion of "dissemination" is a strong critique of the dialectical comprehension of "history", with his rejection of every kind of "unity" or "principle for unity".[65] Derrida's reflections about text, literature and "objectivity" were the major inspiration of a great debate about the epistemology of historiography, the so called "Historical Narrativism" debate, lead by Hayden White[66], Arthur Danto and his critics (such as Ankersmit). To write history would be another form of "writing fictional narratives".

III

Structuralism and Post-structuralism share the same target which they aim to "destroy": Jean-Paul Sartre's philosophy, that is to say, Western Marxism and Phenomenology. What I'm saying, then, is that this critique (which includes, obviously,

[60] The same critique can be found in Callinicos, *Theories and Narratives*, 183.
[61] The critique of "humanism" started with Heidegger in his "rehabilitation" in the public (and scholarly) domain after his commitment to Hitlerism, cf. Martin Heidegger, *Uber Den Humanismus* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1947). The "Heidegger Affaire" was a huge discussion raised by Chilean scholar, Víctor Farías, cf. Victor Farias, *Heidegger et le nazisme* (LGF, 1989); Pierre Bourdieu, *L'Ontologie Politique De Martin Heidegger*, Sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1988); Luc Ferry and Alain Renaut, *Heidegger et les modernes* (Grasset, 1988). (There are English translations of all these books.)
[62] Jean-Paul Sartre, *Critique de La Raison Dialectique (Précédé de Question de Méthode). Tome I Théorie Des Ensembles Pratiques* (Paris: Gallimard, 1960).
[63] Descombes, *Modern French Philosophy*, 116.
[64] Jacques Derrida, *De La Grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 227. As Ann Wordsworth says, we can find in Derrida a "fetishism of text". Ann Wordsworth, "Derrida and Foucault: Writing the History of Historicity," in *Post-Structuralism and the Question of History*, ed. Derek Attridge, Geoff Bennington, and Robert Young (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 117.,
[65] Ferry and Renaut, *La Pensée 68*, chap. 4.
[66] Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Fortieth Anniversary Edition edition (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2014).

so many authors, with Alexander Kojève and Georg Lukács as "founding fathers") has huge implications for Liberation Theology as well.

In this final part, I will mention only some of the critiques of major failures in the Post-structural project. I hope to deal with this in greater depth in the near future.

First of all, we are not dealing here with Michael Foucault or Jacques Derrida as "individuals who act in a particular political way". In fact, the two of them took (I think) a correct position in the political arena. They share Sartre´s political view of many issues in the 1960s and so on. But given the fact that Post-structuralism doesn't sustain any kind of "hope" in a real change or transformation in history (through "human action" – "conscious action"), there arises an obvious critique: as Ferry and Renaut say, we have to congratulate them for their "inconsistency" in the political arena.[67]

Second, we have a major problem. This is related to the "normative" stand point from which we address the dialectical tension between the is/ought problem[68]. Humanist Marxists (Lefevbre and Sartre) entered into a huge debate with Foucault. They were highly critical of the alleged "Death of Man". In the light of recent decades, however, we are in better situation to understand the failure of the debate. The Marxist humanists didn't understand the distinction between the *empirico-trascendental* Man and "empirical man"[69]. But the problem here is that Foucault himself —sometimes— talks about this issue without a clear distinction. At the critical concluding moment of chapter 9 of *Order of Things* (the chapter dedicated to "the man and his doubles"), he says:

> To all those who still wish to talk about man, about his reign or his liberation, to all those who still ask themselves questions about what man is in his essence, to all those who wish to take him as their starting point in their attempts to reach the truth (…) we can only answer with a philosophical laugh —which means, to a certain extent, a silent one.[70]

As scholars like Han-Pile, Renaut and Ferry recognize, Foucault himself, fed the reading of "the Death of Man" as a critique of "humanist values". Han-Pile says: "(…) Foucault simply seemed to deny the existence of freedom, arguing that individuals are unconsciously determined by various structures (social or linguistic, for example)"[71].

---

[67] Ferry and Renaut, *La Pensée 68*, 195.
[68] Beatrice Han-Pile, "The 'Death of Man': Foucault and Humanism," in *Foucault and Philosophy*, ed. T. O'Leary (Blackwell, 1999), 19, http://tinyurl.com/zd7pwr9.
[69] In this case (as many others), Paul Ricoeur is an exception; he early understood that Levi-Strauss' structuralism was a "Kantism without subject", Paul Ricoeur, "Symbole et Temporalité," *Archivio Di Filosofia* 1–2 (1963): 9–10, 24. Quoted by Lévi-Strauss, in "Overture", Lévi-Strauss, *An Introduction to the Science of Mythology I. The Raw and the Cooked*.
[70] Foucault, *The Order of Things*, 342; Foucault, *Les Mots et Les Choses*, 353.
[71] Han-Pile, "The 'Death of Man,'" 24.

But probably one of the most interesting critiques of Foucault's project can be found in Habermas's lectures in France, in 1984[72]. Habermas says that Foucault is in a "criptonormative situation". In Foucault, it is unclear why we need to resist and criticize this process of exclusions and violence, given the fact that "every kind of discourse" is a mask of power (genealogy). Can Foucault's discourse stand "outside" of the "power networks" or "the will of power"? Has this discourse any kind of "validity" or "norm"?

Obviously Foucault is not the only one in this "criptonormative situation"; in one way or another, philosophical ethics has been dealing with this for many years[73], with the remarkable exception of Heidegger —for whom any kind of "ethics" is related to Metaphysics. In the case of Foucault, even scholars who support many of his main ideas recognize that the normative critique of Foucault has a real basis.[74] Even more, Beatrice Han-Pile has detected a "vicious circle" in the declaration of "the Death of Man". As he says:

> On the one hand the withdrawal of 'man' [historic-trascendental duplicated] as an épistèmé is used to predict the doom of humanist conceptions of man; on the other, the demise of such conceptions is seen as indicative of the imminent death of 'man'.[75]

If Foucault describes Modern societies as societies with several process of "exclusion" (asylum, prison, Human Sciences related to a "non-existant Man", etc.), does he hope that it is possible "to change that"? When he describes the "microphysics of power", the "power networks" that reveal human actions as meaningless, does he believe that is possible to "go outside" of these power networks? Scholars have concluded that is unclear what it could mean, for Foucault, "to be free" of this situation.[76]

Third, as we have seen, for Míguez Bonino political ethics implies a connection between theory and praxis, and presupposes some "set of values" as a basis for the development of a "dialectical negation" of present situations of oppression (this is clear

---

[72] Habermas, *Der Philosophische Diskurs Der Moderne*, chap. 9.

[73] Main contemporary ethical school are divided, in brief, into "comunitarianism", neo-aristotelism, pragmatism and Discourse ethics, cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory, Third Edition* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007); Alasdair MacIntyre, *Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1967); Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 2 edition (Cambridge, U.K.□; New York: Cambridge University Press, 2001); Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (New York: Cambridge University Press, 1989); Karl-Otto Apel, *Transformation Der Philosophie*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972); Jürgen Habermas, *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, trans. Ciaran P. Cronin (Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press [orig. 1990], 1994); Jürgen Habermas, *Theorie Des Kommunikativen Handelns*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981).

[74] Han-Pile calls, besides, to a wider foundations of ethics, other than "universal claiming" of Habermas, cf. Han-Pile, "The 'Death of Man,'" 20.

[75] Ibid.

[76] "Michael Foucault renounced all aspiration to a new social order", Eagleton, *After Theory*, 37. See also, "Introduction", in David Hoy et al., *Foucault: A Critical Reader* (Oxford - New York: Blackwell Publishers, 1986), 1–26.

in both Western Marxism and in Liberation Theology). What we can find, when we deal with Foucault and Derrida, is that they don't have this "set of values" from which to develop the critique. Can they be "out" of the "will to power" strategies? They deny the ground under their own feet[77]; they are in a "performative contradiction" when they critique modern societies.

Fourth, what I'm trying to say, to conclude, is that this Post-structuralist mode of "understanding reality" seems to be highly incompatible with Liberation Theology and, if Alves, Míguez Bonino and other Liberation theologians are right, with a biblical understanding of faith as "human-active-historical-love" to respond to the Grace of God. Latin American Theology was able, I think, to welcome the critique of religion in the famous "Death of God". But when, in the sixties, some scholars started to talk about "Death of Man", the situation became significantly different. The risk of "nihilism" was overcome with the "human-centered" theology, with an impressive charge on history, human praxis and the aim of social change. The philosophy of the sixties, in particular the anti-humanist strand (Lévi-Strauss and Foucault), presents itself —in this first analysis— as "nihilistic" even with respect to history (with the shift into structures) and human praxis ("Death of Man"). There is no point or ground from which to evaluate history. There is not "set of values" to the ground the critique, the negation of the present, with hope in a future transformation.

But even in this situation, we may ask, once more, if Structuralism and Pos-structuralism were conscious of these problems. The later Foucault could be an explanation, a factual proof, of the problem and a possible solution.

What is the direct theological impact of all these discussions? In the case of Liberation Theology and its human-centered theology, the changing of paradigms presents itself as a primary need. Liberation Theology clearly understood the need for "analytic tools" to understand social reality. Western Marxism and the goal of "unity of theory and praxis", the conscious human praxis in order to understand social development and "to change society", become the first option. But, as much as we look at the sixties, these "analytic tools" were undergoing a serious critique. Should Latin American theology use the Post-structuralist analysis of social reality as "the only and better choice"? In this first exploration, it seems to be highly incompatible. But if we take a look at the evolution of Post-structuralist readings, we can probably find a better answer. Can Liberation Theology accept "the Death of Man"? Here my response is double. First, if "the Death of Man" simply means "the Dearth of Modern subject", the "Kantian Subject" in particular, the problem could be regarded as only "philosophical

[77] Eagleton, *After Theory*, 55. Cf. Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity* (London - New York: Verso, 1998).

problem". But, second, if the "Death of Man" means that social theory (and theology) cannot be talking about "Man" or historical-human-centered understanding of reality, the situation become highly incompatible again. It forces us back, leaving this option for the critique of theology and philosophy as "mere ideology", that is to say, the conviction that human beings cannot change history and reality (because it is impossible and because there are no political ethical choices and actions to be made).

This paper is a part of a wider project; to finish now I just want to outline some problems that I will try to address in the future:

1. I'm not saying that the approaches of Foucault and Derrida can have nothing to do with Liberation theology. My aim is to clarify one point: the highly incompatible nature of these theories with Liberation theology in terms of their view of history and human action. Is it possible to solve this contradiction by saying that the Post-structuralists are primarily "philosophers", so they can only describes social reality, but have "no hope" in changing it? Is Christian theology in the same situation?
2. Can the later developments in Alves and Míguez Bonino theologies be understood as different ways of overcoming the crisis of dialectical thinking? I'm thinking about Alves' change with respect to poetry and that of Míguez Bonino with respect to the "history of the Church"…[78]
3. If Post-structuralism is highly incompatible with Liberation Theology, what are the other options? It seems, for example, that political theologians like Johann Baptist Metz are aware of this problem about Post-structuralism[79].
4. In the case of Foucault, can his later approaches to "the care of the self" (*Le souci de soi*), subjectivity and "practices of freedom" open a way to a closer relationship with Liberation Theology?[80]

[78] Rubem Alves, *Tomorrow's Child: Imagination, Creativity, and the Rebirth of Culture* (Eugene: Wipf & Stock Pub, 2011); Jose Miguez Bonino, *Faces of Latin American Protestantism: 1993 Carnahan Lectures* (Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997).
[79] Johann Baptist Metz, *Memoria passionis* (Freiburg im Breisgau - Basel - Wien: Herder Verlag, 2006), chap. 4.
[80] Michel Foucault, *Histoire de La Sexualité, 3. Le Souci de Soi* (Paris: Gallimard, 1984).

Wittgenstein o el retorno a la pregunta por lo obvio

Carlos Segovia
Universidad del Salvador - IIFLEO - El fuelle

Introducción

El presente trabajo puede verse como un escrito acerca de L. Wittgenstein. En cierta medida una apreciación de ese tipo es correcta. El título de esta presentación nombra a Wittgenstein, cito pasajes de algunos de sus trabajos en varias ocasiones e incluso el nudo de esta presentación apunta o parece apuntar a la discusión y en última instancia, a la decisión de la conveniencia o de la falta de conveniencia de llamar a Wittgenstein filósofo. Empezando por mí, nadie podría negar que lo que acabo de escribir es cosa cierta. Sin embargo, en este trabajo me propongo un objetivo que si bien está relacionado al hacer de Wittgenstein el mismo no consiste en una investigación teórica sobre este autor o sobre su pensamiento sino que mi objetivo es la realización de un primer ejercicio en el cual procuro poner en práctica aspectos de aquello que a la fecha considero forman parte del método desarrollado por el autor del *Tractatus Logico-Philosophicus* durante el llamado segundo período o segundo Wittgenstein. Puedo entonces decir que mi objetivo consiste en pesquisar la posibilidad de aplicación técnica como insumo de conocimiento de aquello que considero conforma al menos una parte del método que Wittgenstein desarrolla y emplea. Una parte de este método de Wittgenstein es tan viejo como el pensamiento y la filosofía. Tal vez fue ese uno de los motivos que llevaron a Wittgenstein a decir que "*si mis anotaciones no portan ningún sello propio que las señale como mías –no quiero tampoco reclamarlas ya como mi propiedad*." (Wittgenstein, 1988, 13) La parte con seguridad vieja es la pregunta. La pregunta por lo obvio, por aquello que damos por sentado; la pregunta que interroga por lo que está tan cerca y entonces ya casi no podemos ver. El espejo de las preguntas no es el lenguaje tal y como para Wittgenstein tampoco lo es sino, el hacer del hombre y sus actividades en el mundo. Pero ciertamente, es en el lenguaje donde éstas se reflejan, se conforman, se reforman tanto como se deforman, se enredan y se opacan. Este trabajo nace entonces de preguntas que muchas veces damos por demasiado obvias pero que sin embargo las

respuestas a las mismas resultan en ocasiones inquietantes.

En tres trabajos diferentes ensayo el método a partir de preguntas: en uno, a partir de las afirmaciones que rotulan a Wittgenstein como *filósofo del lenguaje ordinario* pregunto acerca del significado que se le ha de asignar al nombre "lenguaje ordinario"; en otro pregunto acerca del *otro* lenguaje cuya existencia afirma la expresión "lenguaje ordinario"; en el trabajo presente pregunto qué es lo que se querrá decir al nombrar a Wittgenstein, filósofo.

Wittgenstein, ¿filósofo?

> *"Me siento junto a un filósofo en el jardín; dice repetidamente 'Sé que esto es un árbol' mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y lo escucha; yo le digo: 'Este hombre no está trastornado: tan sólo filosofamos'."* (Wittgenstein, 1998, 469)

T. Hobbes advertía, hace ya mucho tiempo, que el lenguaje era aquello que podía convertir al hombre tanto en un genio como en un imbécil:

> *"… a medida que los hombres van teniendo un lenguaje más amplio van también haciéndose más sabios o más locos que de costumbre. Tampoco es posible que sin las letras un hombre llegue a ser excelentemente sabio o excelentemente estúpido.*" (Hobbes, 2003, 63)

No creo que sea algo para discutir el hecho de que el lenguaje y su relación con nosotros acarrea numerosos y diversos problemas.
Empleamos al lenguaje de muchas maneras, para variadas cosas o intereses. Muchas áreas que competen a las diversas actividades del hombre están *hechas* solamente de lenguaje. Los entrecruzamientos del lenguaje sumados a las enormes expectativas que hemos depositado en él han generado y generan tanto confusiones como malentendidos.
Según Wittgenstein "*la filosofía, tal como nosotros utilizamos la palabra es una lucha contra la fascinación que ejercen sobre nosotros las formas de expresión*" (Wittgenstein, 1976, 56)

¿La expresión: *Wittgenstein, filósofo,* a qué querrá hacer referencia?
¿Qué significaba "*filosofía*" para Wittgenstein?

Ya en el *Cuaderno Azul* Wittgenstein dice algunas cosas respecto de la filosofía que debieran advertirnos acerca de los malentendidos a los que puede conducir el rotular sin más a Wittgenstein filósofo:

> *"…si nosotros llamamos 'filosofía' a nuestras investigaciones, este título, por una parte, parece apropiado, pero, por otra, ha confundido sin duda a la gente. (Podría decirse que la materia que estamos trabajando es uno de los descendientes de la materia que solía llamarse 'filosofía')".* (Wittgenstein, 1976, 57).

El problema central de la verdadera tarea filosófica según Wittgenstein es uno mismo en tanto filósofo y sus malentendidos. No hay para Wittgenstein "problemas filosóficos" tal como la filosofía en general los presenta:

> *"Dicho así, rápidamente, en (según) la vieja manera de pensar ——por ejemplo, en la de la (gran) filosofía occidental— han existido dos tipos de problemas en sentido científico: problemas esenciales, grandes, universales, y problemas no esenciales, cuasiaccidentales. Por el contrario, y según nuestra manera de pensar, no hay ningún problema grande o esencial en sentido científico (Vermischte Bemerkungen, 1931.)"* (Wittgenstein, 1992, 86)

Para Wittgenstein la filosofía ni arriba a algo ni descubre nada, para él "*filosofar es rechazar falsos argumentos*" (Wittgenstein, 1992, 87)
Wittgenstein rechaza toda filosofía que desde Heráclito en adelante, tenga por objetivo desocultar lo oculto:

> "*Pero ahora puede llegar a parecer como si hubiera algo como un análisis último de nuestras formas de lenguaje, y así una única forma completamente descompuesta de la expresión. Es decir: como si nuestras formas de expresión estuviesen, esencialmente, aún inanalizadas, como si hubiera algo oculto en ellas que debiera sacarse a la luz. Si se hace esto, la expresión se aclara con ello completamente y nuestro problema se resuelve.*" (Wittgenstein, 1988, § 91)

Mientras que una gran parte de la filosofía tradicional suele buscar sus respuestas más allá del límite, por ejemplo, en la esencia que se nos oculta, Wittgenstein advierte que por ese camino *"es fácil entrar en uno de esos callejones sin salida del filosofar, en los que uno cree que la dificultad de la tarea radica en que debemos describir fenómenos difícilmente aprehensibles, la experiencia presente que se escurre rápidamente o algo parecido."* (Wittgenstein, 1988, § 436) El parágrafo 126 de las *Investigaciones Filosóficas* despeja según pienso, toda posible duda respecto de lo que estoy afirmando: Para Wittgenstein la 'verdadera' filosofía "*expone meramente todo y no explica ni deduce*

nada—Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa."(Wittgenstein, 1988, § 126)

Y si ahora pienso en Descartes debo decir que Wittgenstein muestra que no podemos dudar de todo y que la condición previa para la duda es creer: "*Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza*." (Wittgenstein, 1998, 125) "*La duda viene después de la creencia*". (Wittgenstein, 1998, 162)

En lo personal pienso que Wittgenstein es un filósofo. Pero más allá de mi pensar creo que tengo la obligación de señalar que mirado Wittgenstein desde una postura filosófica tradicional o desde cualquier postura metafísica en general resulta al menos raro o bastante llamativo, llamar a Wittgenstein filósofo. Aquí se podría parafrasear a Baudrillard en su descriptiva de la posmodernidad: si todo es filosofía este es el fin de la filosofía, muerta por proliferación, por exceso y no por defecto. Si todo es filosofía ante ella sólo resta la indiferencia fatal. Si algún lector considera esto que acabo decir un cierto exceso de mi parte probablemente sea preferible dejar hablar a Wittgenstein: "*Si se quisiera proponer tesis en filosofía, nunca se podría llegar a discutirlas porque todos estarían de acuerdo con ellas*." (Wittgenstein, 1988, § 128)

Según Wittgenstein un "*problema filosófico tiene la forma: No sé salir del atolladero*". (Wittgenstein, 1988, §123). Esto está lejos de la concepción de aquello que en general la filosofía valora como un problema filosófico. En lo que respecta a la relación filosofía/lenguaje la mirada de Wittgenstein no parece hallarse muy cerca de lo que en general se puede llamar la postura de la filosofía respecto de la mencionada relación: "*La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje: puede a la postre solamente describirlo.*
Pues tampoco puede fundamentarlo.
Deja todo como está." (Wittgenstein, 1988, § 124)

Se puede considerar necesario llamar a Wittgenstein filósofo pero entonces es a su vez necesario señalar que Wittgenstein y, por decir, su filosofía van en la *dirección opuesta*. Y aunque no resulta en lo absoluto algo fácil o sencillo indicar qué dirección es esa *dirección opuesta* resulta que la dirección que toma Wittgenstein es sin dudas, la

dirección opuesta[1]. En el prólogo a las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein advierte que su investigación lo "*obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio del pensamiento en todas las direcciones*" (Wittgenstein, 1988,11) agregando que en definitiva "*este libro es en realidad sólo un álbum*." (Wittgenstein, 1988,13). La descripción de su trabajo como un álbum no puede ser más adecuada porque allí Wittgenstein sólo muestra aquello que todos podemos ver pero en realidad no dice nada, es decir, no dice nada nuevo, nada que ya no sepamos. No propone ni una teoría general del lenguaje ni de ninguna otra cosa. No encontramos allí ni prescripciones ni interpretaciones como tampoco alguna demostración de nada.

Si bien es cierto que Wittgenstein demuele toda o gran parte de la filosofía anterior, y podría decirse incluso que gran parte de la posterior, lo único que hace a través de los ejemplos que construye en sus trabajos es mostrarnos lo que nos pasa *con* el lenguaje al mostrar con sus modelos lo que efectivamente pasa *en* el lenguaje.

Llamamos a Wittgenstein filósofo, decimos de sus escritos que son filosofía pero al leer lo que escribe, dice y muestra, la afirmación: "*Wittgenstein, filós*ofo" puede constituir un cierto malentendido. Y aquí pasa algo frecuente en muchos casos: si a cualquiera preguntamos si ha entendido lo que la expresión dice, la respuesta más frecuente resultaría una del tipo: *"- Por supuesto que entiendo aquello que la expresión dice."* Pero si seguidamente preguntamos qué es lo que ha entendido, qué quiere decir o significar con "he entendido", la respuesta a esta última pregunta no parece ya ni tan simple ni tan obvia.

Para llamar a Wittgenstein filósofo procurando evitar posibles confusiones y malentendidos se debería tener presente lo siguiente:

> *"¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros.) Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan.*
> *Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento."* (Wittgenstein, 1988, § 118 y § 119)

[1] Parafraseamos a *Thomas Bernhard* en el segundo libro de su autobiografía, *El sótano* (Bernhard, 1996).

Bibliografía citada

Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones Filosóficas* (orig. 1953), trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Editorial Crítica, Grijalbo, Barcelona.

---------- (1998), *Sobre la certeza*, trad. de Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Gedisa, Barcelona.

---------- (1987), *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, ^{2}1987.

---------- (1976), *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de Francisco Gracia Guillen, Tecnos, Madrid.

---------- (1992), *Filosofía,* trad. de Sergio Sánchez Benítez, en *Revista de Filosofía*, Complutense, Madrid.

Bernhard, Thomas (1996), *El sótano*, trad. de Miguel Sáenz, Anagrama, Barcelona, ^{4}1996.

Hobbes, Thomas (2003), *Leviatán,* trad. Antonio Escohotado, Losada, Buenos Aires.

Baudrillard, Jean (1991), *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos* (*La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes* Paris, 1990), trad. J. Jordá, Anagrama, Barcelona.

--

Espectralidad del hombre lobo del hombre

David Sibio
Universidad Nacional de General Sarmiento

Sheldon S. Wolin sostiene que en la ontología del pensamiento político, el orden ha sido el equivalente de ser; la anarquía, el sinónimo político de no ser. Así, toda teoría política surge como una respuesta al “desorden del mundo”. (1974:17) Un desorden que se presenta como un vacío, y que no es más que la aspiración del ser político, es lo que se configura en el pensamiento político de raigambre hobbesiana, donde podemos encontrar elementos análogos (el tándem “estado de naturaleza/Leviathan”) que articulan un tipo de orden que estructura a los sujetos, pero que Hobbes supone y confirma como algo propio del hombre en estado de naturaleza (*natural condition of mankind)*. De aquí la modelización de un sujeto antropológico cargado de pesimismo: el hombre como lobo del hombre (*homo homini lupus*).

La construcción teórica (política) hobbesiana sobre dos elementos interdependientes (estado de naturaleza/*Leviathan*) encuentra recepción en la construcción teórica (psicoanalítica) freudiana, específicamente en su teoría social (horda primitiva/*Kultur*). En este sentido, el presente trabajo tiene como objetivo exponer al sujeto antropológico que arrojan ambas teorías, y su relación con la "espectralidad" (Derrida) de la nada política —sobre la que se constituye el orden— que se presenta como irreductible.

Un lobo suelto en estado de naturaleza

Thomas Hobbes en *Leviathan* [1651] sostiene de forma peligrosamente atractiva y contundente: “Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es de todos contra todos.” (Hobbes, 2014:102) Guerra que no consiste sólo en batallar, ya que su naturaleza “consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario.” (Hobbes, 2014:102) En otros términos, se puede decir que la guerra no es sólo guerra en acto, lo es —también— en potencia.

El edificio teórico hobbesiano se construye básicamente sobre dos elementos conceptuales interdependientes: el estado de naturaleza y el *Leviathan*. El primero es ese “no-lugar” donde el conflicto es el núcleo de las relaciones naturales entre las personas y contra el cual Hobbes antepone las relaciones ya no naturales sino políticas entre las personas. De las relaciones naturales y conflictivas entre las personas, el estado de naturaleza, emana la llave maestra de lo político —zona artificial y construida— que es el *Leviathan*. Así, se puede afirmar

que el *Leviathan* es el modo que encuentra Hobbes para exorcizar *eso* no definido *anche se* definitivo y tan humano —demasiado humano— denominado estado de naturaleza.

Ahora bien, el estado de naturaleza hobbesiano no es un punto lejano en el pasado ni un estado previo o "una *condición cronológicamente* anterior a la sociedad civil" (Rinesi, 2011:177) sino que es, todo lo contario, un macabro acompañante, una posibilidad siempre presente, una espectralidad que asedia —de manera inherente y en cada etapa de su desarrollo— a la sociedad.

De aquí que en Hobbes se puede pensar la filosofía política como un pensamiento sobre el orden que encuentra su inspiración en la nada política.

Librados a la condición de la nada política, los hombres se matan unos a otros como lobos. ¿Y por qué se matan los hombres unos a otros? El capítulo XIII, titulado "De la condición natural del género humano, en lo que concierne a su felicidad y su miseria", ofrece al menos tres razones de discordia entre los hombres. Tres fundamentos para el desacuerdo: la competencia, la desconfianza, y la gloria, que el autor desarrolla de la siguiente manera:

> La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido. (Hobbes, 2014:102)

Más allá del nombre que el autor les está dando a las causas con las cuales identificar la dinámica y el devenir de los hombres en estado de naturaleza, es posible pensar no en un conjunto de elementos sino en un objeto de deseo o "deseo mimético", es decir, el deseo del objeto deseado por el otro. (Rinesi, 2011:190)

Dicho de otro modo, lo que aquí interesa es la lógica que estructura y organiza las relaciones antagónicas entre los hombres. Lógica a la cual se le da el nombre de estado de naturaleza y que se sugiere ubicar en el campo lacaniano de lo real.

Lo real, se recuerda, es ese núcleo duro que se resiste a la simbolización, "que no se deja atrapar por las redes de lo simbólico, que persiste en su lugar y siempre vuelve a él. Y respecto al cual, naturalmente [como el estado de naturaleza], no importa saber si ha "tenido lugar", si "realmente" ha ocurrido, ni mucho menos investigar cuándo o dónde es que ha ocurrido." (Rinesi, 2011:191) Es más: en la realidad y en realidad no ha ocurrido, sin embargo ejerce una causalidad estructural y produce efectos en la realidad simbólica de los sujetos. "No existir" y producir efecto

es la extraña paradoja de lo real lacaniano.[1]

A pesar de no poder localizar ese real como algo que, en efecto, existe, se afirma como lo hace Lawrence Berns en *Historia de la filosofía política,* que lo que prima en las relaciones de los hombres hobbesianos en estado de naturaleza es la pasión negativa: “No se hace hincapié en la admiración o el amor, sino en el miedo.” (Berns, 2004:381) Por lo tanto, el miedo es eso que se produce en la relación con otro. Con ese otro que viene y que desea –como todos lo hacen– lo que otro desea. En ese cruce de deseos, el otro es la posibilidad de una muerte violenta.

De aquí que el miedo que produce la posibilidad de la muerte violenta también se resista a la simbolización y que —como lo real lacaniano— sea estructurante y productor de efectos en el estado de naturaleza hobbesiano, que a pesar de no tener existencia en la realidad histórica, de no poder ser localizable en un espacio-tiempo determinado, produce efectos; es causa y efecto del artificio para exorcizar el terror permanente de quienes son iguales, artificio al que Hobbes denomina contrato. En resumidas cuentas: no se puede decir qué es el miedo pero se puede conocer su efecto. Era eso que "estaba presente todas las noches, cuando los hombres se encerraban en sus casas, consiguiendo sólo dejar adentro al miedo." (Wolin, 1974:282)

La horda primitiva: lo Real como *natural condition of mankind*

Si toda la filosofía política nace para procurar un orden temporal de palabras que representen un orden temporal de cosas, el encuentro con lo Real (lacaniano) es el encuentro con aquello que se resiste a la simbolización, que se resiste a entrar en el lenguaje: “el punto traumático que siempre se yerra, pero que pese a eso siempre regresa, aunque intentemos […] neutralizarlo, integrarlo al orden simbólico.” (Žižek, 2013:104) En este contexto lo traumático-real es eso que Sigmund Freud, en *Tótem y tabú* (1913), denominó como la “horda primitiva”: el origen imposible[2] de la *Kultur*, que encuentra su antecedente en el tándem hobbesiano “estado de naturaleza”/*Leviathan*. Al respecto, Monserrat Herrero (*Ficciones políticas*, 2012) nos informa que,

> El principal punto de contacto de ambas cosmovisiones tiene que ver con la necesaria coacción que debe imponer cualquier orden civilizatorio al individuo originalmente pulsional, el cual tiene una relación con sus semejantes siempre sospechosa, siempre mezclada de envidia, odio y miedo. Las nuevas reediciones de la antropología materialista marcadas por el deseo de placer vuelven una y otra vez a la tragedia de la incapacidad de reconocerse en el otro. (Herrero, 2012:138)

1 Es en referencia al *Real* que forma parte de la triada *Real, Simbólico, Imaginario* de la tópica lacaniana.

2 Imposible en el sentido de no simbolizable, así como tampoco localizable cronológicamente. Como lo comprendió Claude Levi-Strauss: "Con *Tótem y tabú*, Freud construyó un mito, y uno muy bello. Pero como todos los mitos este no nos dice cómo sucedieron realmente las cosas: nos dice como necesitamos imaginar que sucedieron para tratar de superar las contradicciones.” (Levi-Strauss y Eribon, 1988:150)

En el mismo campo interpretativo se encuentra un notable trabajo de Ariana Reano[3], quien nos sugiere “parecidos de familia” entre Hobbes y Freud, ya que ambos autores comparten una preocupación común respecto al desorden radical de lo social, la necesidad de orden y los vínculos humanos,

> La concepción de la cultura, entendida por Freud como forma de represión de las pulsiones, podría ser asimilada con la noción hobbesiana de la sociedad entendida como freno al instinto de la naturaleza humana violenta, propia del hombre lobo del hombre. (Reano, 2009:127)

Así, el costo de vivir en sociedad implica la imposibilidad de ejercer ilimitadamente la libertad y la igualdad si se quiere garantizar cierta seguridad. El *Leviathan* hobbesiano y la *Kultur* freudiana, comprenden la figura de la Ley reguladora de la violencia primigenia sin la cual no es posible el orden social. Se trata de un orden que, sin embargo, no puede realizarse plenamente. “Lleva inscripto en sí un conflicto originario entre orden y caos del que no puede desligarse.” (Reano, 2009:127)

Hobbes y Freud encuentran, ambos, su inspiración, materia y justificación en eso que Wolin denominó "desorden del mundo". De aquí que no se pueda escapar de la fragmentación de los lazos sociales, porque a pesar del Estado, el Derecho o la *Kultur*, siempre estará presente la macabra compañía del estado de naturaleza (o la horda primitiva) como la imposibilidad de la sociedad. Así, la espectralidad (en el sentido de Derrida) del vacío político que hace posible la sociedad, impide su institución definitiva.

En este sentido, “*Leviathan-Kultur* o estado de naturaleza-horda primitiva” no son simples opuestos[4], hay una relación compleja entre ambos polos pero no sólo porque cada uno represente la imposibilidad de la realización plena del otro sino porque, como dijera Derrida en referencia a la relación entre la figura de la bestia y el soberano, lo que imbrica a uno y a otro es el asedio mutuo donde la bestia se convierte en el soberano y el soberano en la bestia, es decir, el estado de naturaleza/horda primitiva en *Leviathan*/*Kultur* y viceversa. Podemos encontrar en estos elementos conceptuales interdependientes de la teoría hobbesiana y freudiana lo que el filósofo francés denomina como un "espectáculo de la espectralidad", que se certifica en la superposición entre el estar-fuera-de-la-ley que adopta la forma del estar-por-encima-de-la-ley que les imprime una familiaridad inquietante a las figuras que habitan las obras de Hobbes y Freud.

Derrida y el espectáculo de la espectralidad

En el *Seminario La bestia y el soberano* (2001-2002), Jacques Derrida propone establecer una analogía entre dos representaciones corrientes: la de la bestia que nos representamos como

3 Nos referimos a: Reano, A. (marzo 2, 2009). “Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del desorden”. *Foro interno*, 9, 111-128. http://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0909110111A

4 Según el texto de Reano.

animalidad o bestialidad y la de una soberanía que nos representamos casi siempre como humana o divina, "en verdad antropo-teológica". (Derrida, 2010:33)

Para la representación corriente, sostiene el filósofo francés, el soberano y la bestia parecen tener en común que su ser es estar fuera de la ley. Se sitúan a distancia o por encima de las leyes y establecen una ley absoluta pero no tienen que respetarla. Así, la figura de la soberanía es el estar-fuera-de-la-ley que adopta la forma del estar-por-encima-de-las-leyes y que por lo tanto se pone como el origen y la garantía de la Ley desde un punto exterior a éstos. En el mismo sentido, esta es la figura con la que más se entiende la animalidad o bestialidad, ya que la bestia se sitúa en el lugar donde la ley no aparece o no es respetada. Como en el caso de la figura del criminal, que fascina a la gente, incluso cuando se lo condena porque, con la ley, desafía el monopolio de la violencia del Estado, monopolio de la violencia propio del estar-fuera-de-la-ley del soberano.

> Al compartir ese común estar-fuera-de-la-ley, la bestia, el criminal y el soberano se parecen de una forma turbadora; se requieren y recuerdan entre sí, el uno al otro; entre el soberano, el criminal y la bestia, hay una especie de oscura y fascinante complicidad, incluso una inquietante atracción mutua, una inquietante familiaridad, un *unheimlich*, *uncanny*, asedio recíproco. (Derrida, 2010:36)

Esta superposición inquietante entre los seres "fuera de la ley" o "sin ley" o "por encima de las leyes", explica y engendra la fascinación hipnótica o alucinación irresistible que permite ver como con rayos X, por debajo del rostro del soberano, el rostro de la bestia y viceversa. Por debajo del rostro del *Leviathan* (*Kultur*), el rostro del estado de naturaleza (horda primitiva) y viceversa. Se trata de un "espectáculo de [...] espectralidad: asedio del soberano por la bestia y de la bestia por el soberano." (Derrida, 2010:37) Uno y otro (mutuamente) anfitrión y huésped íntimo; "es como un acoplamiento, una cópula ontológica, onto-zoo-antropo-teológico-política: la bestia se convierte en el soberano que se convierte en la bestia." (Derrida, 2010:37) Hay una conjunción entre la bestia y el soberano pero también la bestia es el soberano y el soberano es la bestia. En este sentido, puede entenderse que existe una espectralidad entre la nada política del estado de naturaleza (que representa la figura de la bestia) y el orden político (que representa la figura del soberano), espectralidad que trastorna el orden en desorden pero que dota de ser al no-ser de la nada política. De esta relación podemos comprender que la condición de posibilidad del orden está ligada de manera inherente a un vacío (una violencia primigenia) que es su fundamento necesario e irreductible. Sucede lo mismo en la institución del orden a partir del mito de la horda primitiva de Freud.

El miedo, en este sentido, es decir, en el sentido de la relación entre una bestia y un soberano, entre un estado de naturaleza (horda primitiva) y un *Leviathan* (*Kultur*) es el terror hacia ambos lados del frente: el terror del Estado y el terror contra el Estado. "Leviatán es el nombre de un animal-máquina para meter miedo o un *organon* protético y estatal, que apodo una

protestatalidad que funciona con el miedo y reina mediante el miedo." (Derrida, 2010:63) El miedo (*fear*) es definido por Hobbes como la única cosa que, en la humanidad del hombre, motiva la obediencia y la conservación de las leyes. En este sentido, no hay ley sin soberanía, ya que la soberanía "mete" miedo y a su vez el miedo hace al soberano. En el capítulo XXVII del *Leviathan*, titulado "De los crímenes, excusas y circunstancias atenuantes" se certifica que la condición para que haya crimen es que haya un soberano, un poder soberano. Dice Hobbes: "Cuando el poder soberano está ausente, el crimen también está ausente, pues allí donde semejante poder no existe, no se puede tener ninguna protección de la ley, y por lo tanto cada cual puede protegerse él mismo mediante su propio poder". (Hobbes, 2014:239) Así, si se mata a un hombre que amenaza con matar y se tienen los medios y el tiempo para exigir protección por parte del poder soberano, entonces se comete un crimen. También, si expuesto a ofensas, se teme ser despreciado y se ejerce el terror (*terrour*) mediante la venganza privada (*private revenge*), el terror ejercido es un crimen. "De modo que todo se resume en el miedo: puedo cometer un crimen y ejercer el terror por miedo, pero es el mismo miedo el que me hace obedecer la ley." (Derrida, 2010:64)

El sujeto político, el modelo antropológico hobbesiano (*homo homini lupus*) está sometido al miedo. Y este miedo es el miedo a una muerte violenta, por lo tanto un miedo que se siente en el cuerpo, por el propio cuerpo. Así, que el propio cuerpo tenga miedo significa que la vida tiene miedo, ya que el propio cuerpo es la vida. A pesar de esta preeminencia del miedo corporal (*Bodily Fear*) y el "presente" del cuerpo en Hobbes, Derrida indica que en ese miedo hay algo que se refiere por esencia a algo no corporal y no presente, algo relativo al porvenir de una amenaza:

> lo que da miedo no está nunca plenamente presente ni es plenamente corporal en el sentido de que lo puramente corporal está supuestamente saturado de presencia. El miedo excede siempre la presencia corporal y, por eso, es asimismo la pasión correlativa de la ley; el miedo es pues a la vez el origen de la ley y de la trasgresión de la ley, de la ley y del crimen. (Derrida, 2010:64)

Que el miedo no esté plenamente presente y que exceda la presencia corporal nos lleva nuevamente a la figura del estado de naturaleza entendida como lo real (lacaniano). Es en el estado de naturaleza donde las relaciones entre los hombres son siempre conflictivas, donde hay una incidencia de algo no simbolizable que excede: el agujero en el tejido de lo simbólico que representa lo real lacaniano. Recordemos: no importa saber si el estado de naturaleza ha tenido lugar o si "realmente" ha existido pero (como lo real lacaniano) ejerce una causalidad que estructura el campo simbólico del sujeto antropológico hobbesiano. Así, hablamos nuevamente, de eso que, como lo hace el miedo, elude el campo de lo simbólico, que escapa a sus redes, que yerra y vuelve al mismo lugar y que dinamiza en un sentido negativo las relaciones de los sujetos. Herrero sostiene: "Hobbes y Freud comparten una antropología pesimista en la que el pesimismo

está presente, tanto al satisfacer el deseo, como al cumplir la norma." (Herrero, 2012:141) Porque todo se resume en el miedo: se comete un crimen o se ejerce el terror por miedo y a su vez es el miedo el que hace obedecer la ley.

A modo de conclusión

El desorden del mundo, es decir, el momento en el que no se puede procurar un orden temporal de palabras que representen un orden temporal de cosas, encuentra respuesta en la teoría política hobbesiana sobre el par conceptual interdependiente "estado de naturaleza" / "*Leviathan*". Estas figuras no deben leerse sólo como polos opuestos o en el sentido de que cada uno representa la imposibilidad de realización plena del otro, ya que creemos que la relación de ambas figuras no se produce tomando una como externa de la otra, sino que lo que implica y explica la relación es lo que Derrida denomina "espectáculo de la espectralidad", es decir, que lo que se juega en la relación entre ambas figuras se da en un sentido inherente a cada una: el estado de naturaleza en tanto núcleo imposible de simbolizar (lo real lacaniano) o como "lugar" de las relaciones que se forjan a partir del vacío político, está habitado, asediado, por la figura del *Leviathan*, como institución de un "orden" que es posible sólo en co-habitación del "des-orden" y viceversa. Hay entre ambas figuras un asedio mutuo, en el que podemos encontrar traspasando hacia ambos frentes la pasión negativa del miedo, que hace de articulador de la relación entre los sujetos. Este lugar del miedo en ambos frentes se explica por el asedio mutuo en el espectáculo de espectralidad de una y otra figura. Entre el estado de naturaleza y el *Leviathan* (Hobbes) o la horda primitiva y la *Kultur* (Freud) que Derrida conceptualiza en las figuras de la bestia y el soberano. En este sentido, entendemos, que el sujeto antropológico de ambos pensadores se estructura por el miedo espectral que se expresa en ambos frentes. De ahí que los sujetos, por el miedo por el propio cuerpo que se traduce en el miedo por la propia vida sean capaces de cometer un crimen o ejercer el terror, u obedezcan, también por miedo a la ley que representa el *Leviathan-Kultur.*

Ahora bien, a pesar de compartir una visión similar sobre la relación con el prójimo, hay una diferencia que estriba en el origen de la "reciprocidad negativa" con la otredad: en Hobbes el otro es ese de quien sólo puedo esperar una muerte violenta, mientras que en Freud el otro es ese en el que puedo satisfacer la propia agresión, es decir, en Hobbes el miedo por el propio cuerpo, por una muerte violenta, viene del exterior; mientras que en Freud hay una introyección de la otredad por lo que la agresión proviene del interior del sujeto. En ambos autores hay una modelización del sujeto antropológico que pone en la figura de la bestia, según el rol asignado por cierta racionalidad, todos los rasgos de una animalidad que la figura del orden antropo-teológica (*Leviathan*/*Kultur*) debe poder contener o sublimar para que la sociedad sea posible. Es así como en Hobbes se intercambia la libertad del estado de naturaleza por la seguridad del *Leviathan* o en Freud el hombre culto cambia un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad. Sin embargo lo que nunca se abandona como consecuencia de la espectralidad irreductible del vacío

político de las figuras de Hobbes y Freud es el miedo. Eso que acompañaba a los hombres hobbesianos cuando se encerraban por las noches en sus casas y a los hombres freudianos del mito de la horda primitiva en la noche de los tiempos.

Bibliografía

Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)*. Manantial: Buenos Aires.

Freud, S. (2014). *Tótem y tabú*. Amorrortu: Buenos Aires.

— (2014) *El malestar en la cultura*. Amorrortu: Buenos Aires.

Herrero, M. (2012). *Ficciones políticas. Los ecos de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*. Katz: Buenos Aires.

Hobbes, T. ([1611] 2014). *Leviatán*. Buenos Aires: FCE.

Levi-Strauss, C. y Eribon, D. (1988). *De près et de loin.* Editions Odile Jacob: Paris.

Reano, A. (marzo 2, 2009). "Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden". *Foro interno*, 9, 111-128. http://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/FOIN0909110111A

Rinesi, E. (2011). *Política y tragedia, Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires: Colihue.

Strauss, L. y Cropsey, J. (compiladores) (2004). *Historia de la filosofía política.* México: FCE.

Wolin, S. S. (1974). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

Žižek, S. (2014). *El sublime objeto de la ideología.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Encuentro/desencuentro entre culturas
Dos casos de prácticas ancestrales latinoamericanas

Corina Sosa
Universidad Católica de Salta, sede Corrientes
Patricia Pomatti
Universidad John F. Kennedy

Cada cultura constituye un universo de sentido. Cada persona, cada familia, cada pueblo tienen un modo de concebir el mundo. El encuentro entre dos culturas conlleva la necesidad de transformarse en extranjero para hacer lugar al que llega. Naturalizar perspectivas hegemónicas, pretender instituir como "normal" y verdadero un discurso excluyente implica violencia e incomprensión.

Con esta visión, abordaremos la interacción entre dos pueblos latinoamericanos originarios y la cultura dominante, muchas veces signada por el desencuentro. Asimismo, reflexionaremos sobre los efectos de la mercantilización occidental sobre prácticas y culturas ancestrales.

Como presentación, a partir de una experiencia de trabajo nos interrogamos sobre las violencias que pueden ejercerse durante las intervenciones profesionales, frente a prácticas ancestrales relativas a modos de vinculación matrimonial de la comunidad **wichi,** cuyos integrantes habitan en Chaco, Argentina.

A continuación, abordaremos el caso de las **"muxes",** en el poblado mexicano de Mujican, que conserva fuerte influencia de la cultura precolombina Zapoteca. Son personas que nacen anatómicamente varones y se visten y comportan como mujeres. Si bien gozan de prestigio y respetabilidad, cruzando los límites de su ciudad, en las urbes de México, con influencia occidental y cristiana, padecen una discriminación y son degradadas.

En el primer caso, nos situaremos en la ciudad de Resistencia, capital de la provincia de Chaco, Argentina. Parte de su población está constituida por comunidades originarias como la de los Wichi, quienes han adoptado costumbres urbanas, aspectorelacionado con la ruptura del lazo vital, íntimo y profundo que poseían tales comunidades con *su* medio: el monte, el río.

La ciudad como medio en la actualidad produce otros efectos.De tal modo, se observa que las nuevas generaciones Wichi presentan un profundo interés por poseer un producto tecnológicoy evidencian indiferencia antessus tradiciones y los relatos orales de sus ancestros referidos a sus raíces y costumbres.

En dicha localidad, un organismo del estado provincial ofreceun programa de atención, asistencia e intervención en urgencias y emergencias en violencia de género, en la que se incluye y asimila de manera mecánica a las mujeres Wichi como sujetos de derechos, sin reparar en la singularidad que pueden portar[i]. En este punto surge un primer interrogante respecto desi tal modo de intervenir,resulta una forma desujeción por, a un pensamiento hegemónico.

Además las intervenciones del programa mencionado requieren articular con otros organismos del estado provincial en función por ejemplo del idioma, que en el caso mencionado se erigió como primer obstáculo[ii]. En el caso considerado la mujer wichi, con la que se toma contacto a través del programa,realiza una pregunta al equipo interviniente que da cuenta del entre, de lo novedoso e incierto. Teniendo en cuenta las prácticas de su cultura en relación al enlace matrimonial, se interroga acerca de cómo hacer posible lo sugerido por las profesionales respecto del resguardo ante la situación de riesgo en la que se encontraba. El equipo intervinienteno logra tener en cuenta lo singular del caso pues lo presupone asimilado al matrimonio y divorcio civiles, como también al lugar, rol e identidad de género de la mujer occidental y criolla. Las intervencionesde estos equiposse enmarcan en la legislación recientemente modificada presente en el Código Civil y Comercial de la Nación, como así también en tratados y convenciones internacionales.

Vale destacar que el fenómeno que en occidente denominamos violencia de género sería impensable en la cultura Wichi tradicional, en la que el lugar de la mujer se erigía de forma preeminente. Según Patricio Doyle (1997), la emergencia en la actualidad de esta problemática, sería laexpresión de una cultura vencida (Ibíd., pág. 141). Para estos pueblos lo femenino, lo más valioso originariamente, ha caído. Si la comunidad Wichi no estuviera vencida la mujer del caso mencionado hubiera sido protegida por su familia y comunidad.En el marco de la preminencia de la mujer sobre el varón en la cultura wichi, no habría lugar para la violencia de género.

Lo que resultade tales situaciones al asumirlas asimiladas y al no ser alojadas, es la marginación. En dichas prácticas, en vez de producirse encuentros acontecimentales con estas mujeres, se las termina encubriendo.

Por último, el caso permite pensar además las condiciones en que se interviene profesionalmente, a partir de una red que no sostiene tampoco a la persona del profesional, quien además es parte de una comunidad más amplia.

A continuación, pasaremos a hablar de la cultura Zapoteca, en el Istmo de Tehuantepec, estado de Oaxaca en Méjico. En ese lugar viven las “muxes”, se trata de varones que se visten y comportan como mujeres, y están plenamente aceptadas en su comunidad. El caso reviste interés pues se observa una tradición ancestral que en la actualidad se encuentra amenazada, si bien había logrado perdurar por siglos, a pesar de la influencia/censura de la cultura dominante.

En la familia tradicional zapoteca, la muxe es considerada por su madre como la mejor de su descendencia, será quien la cuide cuando envejezca y sus otros hijos hayan formado sus propios grupos. La aceptación, el respeto y el apoyo que las muxes reciben de su grupo familiar,se relacionan con la seguridad y fortaleza con que se manejan. Son las peluqueras, las modistas, las decoradoras, las cocineras, las consejeras del pueblo. Se visten primorosamente, son las reinas de la fiesta del pueblo y su presencia social es tan fuerte que celebran una fiesta anual propia que se llama “la vela de las auténticas intrépidas buscadoras de peligro”.

Hasta aquí el relato de una costumbre ancestral que intenta no aplicar categorías occidentales sin embargo, la cuestión de las muxes zapotecas se desenvuelve en una ciudad que pertenece a un país marcadamente homófobo y patriarcal, con una fuerte tradición cristiana. Mientras las muxes gozan de prestigio dentro de su comunidad, salir del perímetro de sus comarcas las expone a ser degradadas y/o nominadas según otras categorías. Pasan de primorosas y atrevidas a “travestis”, “homosexuales”, “queer”, “prostitutas”, etiquetas desde otro paradigma. De veneradas, a consumidas. Justamente, al respecto, Amaranta Gómez Regalado (activista por los derechos de las muxes) expresa que ellas no se identifican con la denominación gay pues errmuxe es muy distinto. Respecto de las travestis, dice Amaranta: “*contrario a lo que se supone, son la competencia porque ellas quieren ser todo lo grandiosas que nosotras somos*”. Siguiendo a Viveiros de Castro, las perspectivas quedan subsumidas, colonizadas bajo el discurso hegemónico.

Las muxes son estudiadas con categorías occidentales desde las cuales han sido referidas como una institucionalización de la homosexualidad. Sin embargo, ellas expresan un sentido ancestral que no guarda relación con esa etiqueta. Proponemos

reflexionar en la necesidad de mestizajes e hibridaciones, construcción de pliegues, tal como lo destaca Suelly Rolnik.

La tradición muxe tiene lugar en una cultura matriarcal de los zapotecas. Sin embargo, Amaranta dice criticando la visión del antropólogo blanco y su dificultad para aprehender la otredad:

> "es un invento de los investigadores que el hombre es improductivo en nuestra cultura, que es un huevón y su mujer lo mantiene, eso dicen los occidentales. Pero el hombre se levanta muy temprano porque luego, al mediodía el sol es incandescente y no se puede trabajar. A esa hora llegan los antropólogos y lo ven dormido, y dicen es un vago. Pero el hombre ha trabajado toda la noche y madrugada. Y ven a la mujer trabajando".

Se trata de un fenómeno complejo. Si bien la tradición ubicó a las muxes en un lugar privilegiado, durante mucho tiempo ellas fueran combatidas y tuvieron que expresarse con mucha discreción, incluso en la propia ciudad debido a la influencia de la Iglesia y de las instituciones políticas nacionales. Desde hace 40 años, defienden sus derechos en forma organizada y han tomado tal protagonismo, que las fiestas anuales que celebran son famosas.

En la medida en que la comunidad se mantuvo a resguardo de la globalización, sus costumbres pudieron ser medianamente preservadas. Sin embargo en los últimos tiempos necesidades económicas del propio lugar motivaron a las muxes a salir en búsqueda de otras posibilidades. Fuera de Jutchitan y en un contexto marcadamente homófobo, quedaron expuestas a la degradación, la mirada cosificante del otro y la seducción del mercado.

Si bien las muxes afirmaban que no se sentían identificadas con las categorías de gay, homosexual y mucho menostravestis, la irrupción del mercadomodificó su visión e incluso estableció grietas dentro de la comunidad, debido a que existen diferencias de opinión y de intereses. De hecho entre las activistas se observan enfrentamientos referidos a la apertura o cierre frente al mercado. Sin embargo en el marco de esta pugna interna, Juchitan ha firmado una sociedad con el estado nacional, promoviendo un plan de turismo que se publicita como "gay friendly", paraíso queer, visitas guiadas por *un*muxes.

De tal modo, se observa el proceso de decodificación y codificación capitalista al que aluden Deleuze y Guatari en el *Antiedipo.* Se producen territorializaciones, se permiten líneas de fuga, que luego son reterritorializadas. Como Deleuze explica en

Código y Axiomática, el capitalismo esteriliza la creatividad de los flujos desterritorializados y "los capitaliza".

Tras haber expuesto estos dos casos, podemos pensar que nuestra cultura occidental asentada en lo patriarcal, dificulta concebir otras categorías como las de estas culturas, en donde la mujer Wichi y las muxes tienen otro lugar, otra configuración y otra cosmovisión. En ambos casos nuestra ciencia, nuestra episteme se propone intervenir estableciendo clasificaciones y dando por sentado ciertas cuestiones desde el prejuicio, sin poder observar la desintegración de una cultura y la reducción de una práctica ancestral a categorías occidentales. En ambos casos ahí donde se busca intervenir se desvirtúa la lectura de realidades diferentes y complejas.

¿Asimilar o mestizarse? El antropólogo Néstor García Canclini se refiere al fenómeno de hibridación cultural no entendiéndolo como esterilización sino más bien como posibilidad de engendrar algo nuevo. Mientras hablemos de asimilación o integración, corremos el riesgo de que se filtre un discurso hegemónico que busque colonizar, imponerse sobre otro, con el argumento de la inclusión. Desde esta lógica, yo me habilito a incluir, en vez de acercarme al otro interrogándome qué podremos aprender entre ambos.

Por último, además de la dificultad en la aprehensión de la otredad se hará referencia a la influencia del capitalismo y la mercantilización sobre los particularismos culturales. Partiendo del nombre de una de las ciudades mencionadas, se propone la siguiente línea de reflexión: lo que las armas no pudieron imponer frente a la Resistencia de ciertas comunidades lo pudo llevar a cabo la seducción de las lógicas del mercado. Lo que los disciplinamientos de la modernidad no pudieron domeñar, lo estaría logrando la seducción del mercado.

BIBLIOGRAFÍA

Bartolo Marcial, E. (2009), *XV Coloquio Internacional de Antropología Física* Merida Yucatan 18 al 23 de octubre de 2009.

Caparrós, M. (2008), "Las muxes de Juchitán" disponible en: cronicasperiodisticas.wordpress.com/category/martin-caparros/page/2/ [consulta 10 junio de 2016].

Deleuze, G. (1972), "Código y axiomática, Régimen de deuda, inmanencia capitalista, disimulación en la axiomática, marca, alianza y filiación sobre el Cristianismo", Curso de Vicennes (7/03/1972) Cours Vincennes - 7/3/1972; clase transcripta en el sitio de Richard Pinhas « Les cours de GillesDeleuze » ; http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=160&groupe=Anti Oedipe et MillePlateaux&langue=3 [consulta : 20 junio 2016]

Deleuze, G. y Guattari; F. (1972-2013), *El Antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires.

Doyle, P. (1997), *Camino desde la marginación a la libertad*, Talleres Gráficos Martínez Esquivel, Buenos Aires.

Dussel, E. (1992), *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid.

García Canclini, N (1990), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

Rolnik, S. (1989), *Cartografia Sentimental, transformasoes contemporáneas do desejo*, Estasao Libertade, Sao Pablo.

Viveiros de Castro (2004), La Mirada del jaguar,Tinta Limón, Buenos Aires, 2013.

[i]En una presentación anterior se propone como obstáculo en tales equipos y modalidad de trabajo, la posibilidad de hacer lugar a la singularidad de cada caso, a partir de los protocolos de intervención que tienden a anular, negar las diferencias en las situaciones de vida de cada persona con la que intervienen.

[ii]Obstáculo en el sentido que habilita a interrogarse críticamente sobre la práctica que se realiza. En dicha oportunidad, el no compartir la lengua tal vez haya sido el primer signo sobre lo complejo del caso para pensar por donde no se ha pensado. La mujer y la conservación de la lengua originaria presentan un lazo de singular valor y significación para la cultura wichi.

Aportes al estudio del concepto crítico de la técnica en la filosofía de Andrew Feenberg

Turri Fernando
Universidad Nacional de Buenos Aires

Andrew Feenberg, filósofo contemporáneo, ha presentado en numerosos trabajos una postura que rechaza los planteos neutralistas de la técnica que se han defendido a lo largo del siglo XX y retoma nuevamente las críticas de la primera generación frankfurtiana para elaborar una teoría crítica de la tecnología basada en la democratización de la técnica. Si bien no es idéntica a los planteos de filósofos como Horkheimer y Marcuse, recupera varias de sus posiciones ajustándolas a la necesidad de una teoría que considere la situación actual de la sociedad del Siglo XXI.

n el presente trabajo trazaremos una línea de pensamiento entre las ideas de Marcuse expuestas en "El hombre unidimensional" y la propuesta novedosa de Feenberg retratada en su libro "Transformar la tecnología" utilizando como eje el concepto de técnica. De esta forma veremos que así como se reconoce una continuidad sobre el rol social de la técnica dentro del proceso de producción capitalista, también identificamos algunos aportes innovadores que ha hecho Feenberg en respuesta a los cambios tecnológico-sociales. Con ello buscamos enriquecer el campo de visión y acción que se puede lograr por medio de la reflexión sobre el rol de la técnica dentro de la organización social actual.

1.

l pensamiento crítico de Herbert Marcuse es uno de los más influyentes que nos ha legado la escuela de Frankfurt. Junto a sus más importantes exponentes, Horkheimer y Adorno su pensamiento estuvo focalizado menos a un tema específico que en un método de análisis sobre los fenómenos del todo social.

no de estos fenómenos que más llamó su atención fue el rol de la técnica dentro de la nueva etapa que atravesaba la sociedad capitalista. En el primer capítulo del

Hombre unidimensional[1] -su obra más popular-, la técnica es presentada como un elemento crucial para entender el funcionamiento del capitalismo industrial post-segunda guerra mundial. Según Marcuse, ya se vuelve imposible comprender el desarrollo técnico separado de los intereses y objetivos sociales. Las esferas de lo técnico y lo social se encuentran estrechamente enlazadas. La técnica se ha convertido en el modo de producción de objetos de dominación más importante. De este modo los diversos objetos técnicos se construyen en base a elecciones que "anticipan modos específicos de transformar y utilizar al hombre"[2].

El advenimiento de una técnica cada vez más potente nos muestra inmediatamente que la satisfacción de las necesidades principales del ser humano alcanza las posibilidades de su realización. Sin embargo hay un problema, mientras más crece la potencialidad de la tecnología para esta solución, la libertad de los individuos se ve cada vez más reducida. Ésta es la gran contradicción que subyace a todo el funcionamiento de la sociedad industrial avanzada.[3] La racionalidad tecnológica cuyo fin es en esencia la garantía de la autonomía individual es manipulada por el aparato[4] -en referencia al orden establecido- que impone sus intereses económico-políticos.[5] En consecuencia, su uso es limitado, la construcción y la aplicación de los objetos llevan en su impronta técnica el objetivo de dominar y de generar la "sumisión voluntaria" de los individuos. Así, Marcuse nos muestra que la técnica bajo este orden es utilizada totalmente de modo contrario a su verdadero fin.

Otra de las grandes características de la técnica es su horizonte de aplicación. Según Marcuse, la sociedad se vuelve totalitaria[6], esto es, pretende alcanzar las dimensiones más profundas y privadas del individuo; pero para ello necesita de las herramientas necesarias para lograr una dominación efectiva. Por ello, la técnica también es totalitaria. Su uso ya no se reduce a una esfera del proceso de producción, o una dimensión estrictamente definida en los límites de lo público. El avance es completo. La distinción entre orden público y orden privado se evapora para dejar lugar

---

1. Marcuse, H.; *Hombre unidimensional*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1993. "Las nuevas formas de control social", pág. 31-53.

2. *Ibíd.*, pág. 26.

3. *Ibíd.*, pág. 31.

4. El aparato es representado por los grupos hegemónicos, tanto políticos como económicos.

5. *Ibíd.*, pág. 33

6. *Ibíd*.

a una totalidad unidimensional, de la cual todo elemento es atravesado por el poder tecnológico y de ahí por el orden social imperante.
Si el poder técnico domina en base a intereses parciales que dirigen su funcionamiento, entonces todas las esferas son dominadas en base a aquellos; lo cual, a su vez, significa que los pensamientos, las acciones y la satisfacción de las necesidades deben ajustarse a este dominio. Se produce un cierre total de todas aquellas alternativas que no coinciden con el orden establecido. Con esto, Marcuse se refiere al carácter represivo que posee la sociedad.

> "No importa hasta qué punto se hayan convertido en algo propio del individuo, reproducidas y fortificadas por las condiciones de su existencia; no importa que se identifique con ellas y se encuentre a sí mismo en su satisfacción. Siguen siendo lo que fueron desde e principio; productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión."[7]

Hay algo interesante de esta cita que nos arroja a una nueva característica. Para Marcuse la técnica posee una gran ventaja. Basada en la investigación científica, es cubierta por un velo de supuesta neutralidad. Los artefactos técnicos no revelan su verdadera lógica, más bien son concebidos como artefactos brindados para la utilización de todo individuo con el fin de darle autonomía. Incluso así ocurre, el individuo cree verdaderamente que sus intereses están garantizados, que su elección es totalmente de acuerdo a las necesidades que tiene y que esas necesidades son tan propias como individuales. La ilusión creada por la supuesta neutralidad de la técnica genera una falsa conciencia de libertad. "Los controles tecnológicos parecen ser la misma encarnación de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales, hasta tal punto que toda contradicción parece irracional y toda oposición imposible."[8] Aquí se puede ver la culminación de la sociedad -llamada por Marcuse- unidimensional. Puesto que no sólo la sociedad funciona en base a la represión, sino que hace creer al

7. *Ibid*, pág 35.

8. *Ibid*, pág.

individuo en sí mismo que la libertad es equivalente a esa única manera de vivir (pensar, actuar y sentir).[9]

A partir de lo visto hasta aquí parecería que la técnica al convertirse en la fuerza productiva principal para la dominación no daría lugar a ningún tipo de esperanza. El carácter marcadamente pesimista que puede leerse desde el comienzo del "hombre unidimensional" impulsan la pregunta sobre si hay posibilidad de enfrentar y cambiar el orden social.

A pesar de ello, Marcuse rescata la esperanza de poder acceder a un nuevo estadio de la sociedad. Si la técnica es el nuevo medio predominante de dominación que perpetúa el orden social imperante, entonces un cambio debería dirigirse a reconfigurar la participación de la técnica. No obstante, Marcuse afirma la imposibilidad de operar esta transformación manteniendo el modo en que se produce y se aplica la técnica en la actualidad. Más bien, un cambio cualitativo implicaría la modificación radical de la base técnica sobre la que reposa la sociedad industrial: "Nunca se podría imaginar tal modo cualitativamente nuevo de existencia como un simple derivado de cambios políticos y económicos, como efecto más o menos espontáneo de las nuevas instituciones que constituyen el requisito necesario. El cambio cualitativo implica también un cambio en la base técnica sobre la que reposa esta sociedad."[10] Por consiguiente, para Marcuse romper las contradicciones internas a la técnica y a la sociedad en su totalidad es un problema insoluble a menos que busquemos un cambio cualitativo de base, cuyo comienzo no esté contaminado por los elementos contradictorios de la sociedad capitalista avanzada.

2.

Dentro de esta línea de pensamiento que tiene una concepción de la técnica basada en su relación y pertenencia con el todo social, Andrew Feenberg es considerado uno de los grandes continuadores de una teoría crítica de la tecnología. Si bien puede notarse la influencia de Herbert Marcuse, su teoría intenta resolver las problemáticas irresueltas del planteo de su maestro. Mediante el análisis de objetos técnicos aplicados en ciertos contextos particulares, Feenberg establece de un modo

---

9. Justamente a eso alude el término unidimensional, las ideas de libertad, igualdad, justicia, pierden su contenido crítico porque se adecuan a la realidad existente.

10. *Ibíd*., pág 48.

más preciso la relación entre lo social y lo técnico. Aquí sólo mencionaremos uno de sus grandes aportes conceptuales para entender esta relación: el código técnico.

Esta nueva noción, tomada de su uso en el ámbito de la sociología, refiere a una regla que "describe la congruencia de una demanda social y una especificación técnica". El código técnico es la regla utilizada para que una máquina no sólo sea seleccionada por ser eficiente en su desempeño respondiendo a ciertos requisitos de eficiencia, sino que además supera las demás alternativas por operar al servicio de ciertos determinantes sociales. El código técnico refleja la relación inseparable de lo social sobre lo técnico, la influencia que ejerce el primero sobre el segundo. En este sentido es interesante el aporte de Feenberg puesto que la noción de código técnico identifica el lugar donde lo técnico y lo social interactúan, dónde ambos son combinados para producir ciertas reglas que afecten el modo de construcción y contextualización de lo que serán los objetos tecnológicos que el ser humano utilizará.

Antes de continuar el desarrollo de esta noción, nos detendremos brevemente en lo que Feenberg denomina teoría de la doble instrumentalización. Con ello veremos como se relaciona con la función del código técnico dentro de este proceso social de construcción técnica.

Feenberg distingue dos momentos en el proceso de diseño, selección y aplicación técnica. Ambos, dice, pertenecen a la "esencia" de la tecnología y no son un rasgo distintivo del capitalismo moderno. En primer lugar, los objetos y elementos técnicos, principios en sí mismos neutrales -como la elasticidad o el circuito eléctrico-, son descontextualizados y reducidos a sus elementos esenciales, carentes de valor. En esta primera etapa sólo contamos con las máquinas o artefactos sin ser determinadas bajo ningún criterio que no sea la posibilidad de ejercer un conjunto de acciones técnicas.[11] Los artefactos presentan un carácter neutral, sin valores. Reducidas a meras funciones técnicas los elementos técnicos poseen la capacidad de diversas combinaciones entre sí y de ajustarse a una multiplicidad de marcos contextuales. El caso de la computadora es uno de los más mencionados por Feenberg. La computadora puede ser diseñada como un medio de control y registro, o bien como un medio de comunicación general. La posibilidad de aplicación en diferentes tipos de contexto es consecuencia de este proceso de abstracción.

---

11. *Ibíd.*, pág. 150.

Sin embargo, resta una segunda etapa denominada instrumentalización secundaria. El proceso técnico requiere que los objetos técnicos sean fijados bajo un dominio específico. La máquina es nuevamente contextualizada bajo criterios sociales que determinan las relaciones entre ella y los otros componentes sociales y naturales.[12]La instrumentalización secundaria refiere al cruce entre la esfera técnica y las demás esferas sociales. En el caso particular del capitalismo el proceso de doble instrumentalización aparece deteriorado en la medida en que pretende reducir, por un lado, los objetos a la primera etapa de abstracción y neutralidad y, por otro lado, limita las potencialidades integradoras de la técnica en la segunda etapa. Por ello, en el capitalismo la contextualización de los objetos técnicos está atravesada por la influencia de los intereses sociales dominantes.

Volvemos nuevamente a la noción de código técnico. Si la técnica se desarrolla en base a dos tipos de instrumentalización donde, en pocas palabras, el objeto es reducido a sus cualidades técnicas y luego es reintegrado en el sistema social, surge la siguiente cuestión: de qué manera el capitalismo influye en la segunda etapa de instrumentalización? El código técnico, como vimos, es una regla que coordina los objetos técnicos con los intereses y requerimientos sociales. De aquí que sea aquello que determina el proceso de instrumentalización de modo que la recontextualización de los objetos técnicos, se circunscriba a los requerimientos del sistema capitalista de producción. El capitalismo posee sus propios códigos técnicos. Con ellos, el diseño y la aplicación de los objetos técnicos excluyen cualidades estéticas, éticas y ecológicas.

En el caso de los usuarios, las máquinas operan subordinadas al control desde arriba e impiden la posibilidad de los trabajadores de decidir y reconfigurar los modos de uso. El diseño se limita a requisitos específicos: la ganancia y reproducción del capital. Todo el proceso técnico, el diseño -combinación de elementos técnicos y de artefactos y con elementos sociales-, la integración a sistemas sociales, la reducción de la operatividad de la máquina, se desarrollan basados en los códigos técnicos dominantes.

Ahora bien, si la relación entre la técnica y la sociedad está mediada por la participación de códigos técnicos, se vislumbra algo que resulta de suma importancia: el concurso de éstos refleja la naturaleza ambivalente de la producción técnica. Esto es, la técnica no necesariamente debe ser utilizada para fines estrictamente de control. "Se

12. Feenberg, A.; *Transformar la tecnología*, Editorial Universidad nacional de Quilmes, Bernal, 2012, pág. 273-274.

necesita entonces un código técnico que enlace las aplicaciones a los propósitos hegemónicos, ya que la ciencia y la técnica pueden ser integradas en distintos órdenes hegemónicos."[13] Para Feenberg, a la técnica no le es inherente de suyo que sea un medio de producción de dominio. Es el concurso de los códigos técnicos dominantes que fijan los fines a los cuales debe servir aquello que le da su orientación opresiva. Pero solo es posible que así sea si los códigos técnicos se corresponden solamente a los intereses de los grupos hegemónicos y, por lo tanto, de la acumulación y el poder. Por el contrario, la posibilidad de reconfigurar la función de la técnica en los diferentes contextos sociales debe apoyarse en la implementación estratégica de nuevos códigos que involucren valores sociales, éticos y estéticos, por ejemplo, el aumento de la capacidad de participación de todos los actores sociales en un mismo espacio de trabajo.

A modo de conclusión

La interesante propuesta de Feenberg reside en que el modo de concebir la técnica actual a partir de la existencia de códigos técnicos, muestra la posibilidad de alternativas de transformación social sin atacar la base estructural del sistema en contraste con el caso de Marcuse. La técnica puede ser diseñada para contribuir a aumentar la desproporción cada vez más grande de la riqueza y la vida entre los seres humanos (tal como ocurre bajo códigos técnicos en el capitalismo actual) o puede contribuir a crear una sociedad horizontal, más igualitaria, donde la técnica sea aplicada con el fin de terminar con la lucha del hombre contra el hombre y del hombre contra la naturaleza.[14]

Luego de este recorrido por ambas teorías vemos lo importante de una actualización en el campo de una teoría crítica de la tecnología. Esta continuación, en la obra de Feenberg, se nutre de los nuevos avances en las ciencias sociales y la tecnología. Significa retomar las tesis generales de la teoría crítica reconociendo el desarrollo actual en aquellos campos, reconocer las alternativas que ellas mismas presentan y ofrecen. En este sentido Feenberg no rechaza la posibilidad de un cambio social a partir de un cambio cualitativo total modificando la base misma de la técnica, sino que su proyecto de una "modernidad alternativa" pretende valerse de las

13. *Ibíd*., pág. 131.

14. *ibíd*., pág. 280.

potencialidades que en este mismo marco social pueden aprovecharse para un mejoramiento en el bienestar del individuo en su camino hacia la felicidad.

Conocer al hombre: una vuelta a la ontología desde una hermenéutica y un realismo analógicos.

Leandro Uhrig
Universidad Nacional de General Sarmiento

Introducción

En el último siglo el posmodernismo ha tomado protagonismo. Nos ha seducido con sus promesas emancipadoras y con su arremetida contra el iluminismo y los positivismos cientificistas. También nos ha permitido ver la tendencia totalizadora de la pretensión de univocidad característica de la modernidad, pero a la vez nos ha cortado con el doble filo de su espada. Ahora la interpretación se ha apoderado de la verdad, o mejor dicho, la única verdad parece ser la interpretación. El mundo real está entrecomillado, como también las normas y la palabra, de manera tal, que lo simbólico parece no necesitar de la existencia de algo exterior a la conciencia. Ontología y epistemología se fundieron en una misma cosa, no hay distinción entre ellas. El mundo, el hombre y el cosmos parecen existir, en el mejor de los casos, como una construcción.

Una hermenéutica puede mostrarnos una salida ante esta tensión entre el univocismo que ha prosperado en los cientificismos, positivismos y racionalismos, y el equivocismo que se ha dado en el escepticismo, relativismo y nihilismo. Dos polos que pueden hacernos caer en un realismo o construccionismo absolutos. Una hermenéutica basada en la analogía, tiende un puente simbólico entre la realidad y la interpretación, salvando la diferencia pero haciendo al relativismo, relativo.

También nos llevará a conjuntar hermenéutica y ontología para poder conocer, aunque con ciertos límites, tanto al ser en general, como al hombre mismo, para luego construir una ética o una filosofía política a su medida. Esto puede lograrse partiendo del nuevo “giro ontológico” que va tomando fuerza en la filosofía actual.

La Hermenéutica analógica como modelo de interpretación.

La Hermenéutica analógica (HA) es un modelo de interpretación, propuesto por Mauricio Beuchot, que rompe con la tensión univocismo-equivocismo por medio de su carácter simbólico. Es consciente de que una filosofía univocista es inalcanzable, pero

tampoco se entrega a una hermenéutica equívoca. Recupera la idea gadameriana de tomar la *phrónesis* aristotélica como esquema hermenéutico, teniendo en cuenta su sentido de proporcionalidad. No recae ni en reduccionismos metodológicos ni en una apertura indiscriminada, más bien trata de mantener un punto medio entre estos, sin ser un sistema cerrado y manteniendo la tensión entre los opuestos, como una hermenéutica del límite.

Siguiendo a Pierce podemos decir que la analogía es icónica. Del signo icónico, que se divide en metáfora, imagen y diagrama. La HA se sirve de este último que posee la capacidad suficiente para llevarnos más allá de la parte, aunque sea hipotéticamente.

Otra de las características de la HA es tomar tanto la analogía de proporcionalidad como la de atribución. En palabras de Beuchot (2014):

> "[La HA] Hace uso de la analogía de proporcionalidad para conmensurar interpretaciones por lo que tienen de común, por lo que tienen de semejante. Y también hace uso de la analogía de atribución, para crear jerarquía entre las interpretaciones, según los grados de adecuación a la verdad del texto." (p.23)

En la analogía de atribución, hay un principio que se obtiene por su aproximación a la verdad. Este analogado principal no tiene que estar anclado en la construcción epistemológica, que tiene una carga de intencionalidades e intereses, sino en la realidad misma, que aparece como ontología referencial. Si bien la realidad cobra sentido a partir del hombre, al cruzar las esferas públicas y privadas, los sentidos dejan de ser, según los deseos vinculantes. Así la veracidad de la narración sobre el mundo debe apuntar a ser contrastada, prudencialmente, por la neutralidad de la realidad misma.

Hermenéutica, metafísica y ontología.

Después del giro lingüístico, aparece un nuevo giro ontológico, dando cuenta del devenir, de los procesos y de los acontecimientos, reconociendo las limitaciones, apuntando a una ontología más abierta que la heideggeriana o la metafísica hegeliana.

Beuchot propone una ontología débil, pero que no carezca de estructuras como la de Vattimo. Para que dichas estructuras no caigan en el univocismo, propone "hermeneutizar la ontología" para sacarla de su rigidez y "ontologizar la hermenéutica" para que no quede en un excesivo debilitamiento de las estructuras del ser. Una ontología del hombre, analógica, que evite caer en las trampas del equivocismo y en la violencia del univocismo, que atienda al ente y también al ser.

Podemos superar el racionalismo e ir más allá del formalismo de la razón, con la idea de *phrónesis*, que nos permite alcanzar un nivel mayor de conocimiento, mesuradamente y teniendo en cuenta a la imaginación para no caer en un empirismo craso.

La filosofía analítica pone el foco sobre la referencia, la posmoderna en el sentido. Una ontología analógica privilegia el sentido, aunque sin renunciar a la referencia, valora la diferencia y la diversidad, pero sin perder de vista la pretensión de objetividad. Como Heidegger, al preguntarse por el sentido del ser, se pregunta por el ser ahí, por el hombre. Desde todo el hombre, razón, corporeidad, pasiones, etc. En definitiva una antropología basada en la metafísica.

Una metafísica que no debe perder de vista la idea de devenir, las condiciones de movimiento, de tiempo y también de la historia, de la que los filósofos forman parte y deben impulsar, pero conscientes de que todo no todo se reduce a ella.

El horror metafísico debe ser superado. Sabemos que alcanzamos poco del ego y del absoluto, pero lo suficiente como para habitar en el mundo. Se debe conjuntar la metafísica con una pragmática de la vida, necesaria pero suficiente, que puede venir con la analogía. Como propone Beuchot (2014) “Una ontología analógica empezará por plantear la analogía del ser, esto es del concepto de ser; no como un género o sistema cerrado, sino como un trascendental con modos diversos.” (p.111)

Giro hacia un nuevo realismo.

Siguiendo a Maurizio Ferraris y Jean Grondín, discípulo de Gadamer, vemos como la hermenéutica y la filosofía en general están tomando un nuevo giro realista. Los cambios sociales que prometía el nihilismo posmodernista no se han concretado. Por eso se necesita volver a algún tipo de realismo, que apunte a interpretar la realidad para, si se cree necesario, transformarla.

Uno de los principales problemas que Ferraris encuentra en el posmodernismo es la falacia del ser-saber, que ha sido el error de no diferenciar epistemología de ontología. Sostiene que hay que hacer una distinción entre los caracteres ontológicos y epistemológicos, o sea, afirma que hay un mundo ahí, más allá de nuestros esquemas conceptuales. Abandonar la idea de un mundo externo independiente, trae consecuencias políticas y morales, por lo que es necesario hacer esta distinción, aceptando que existe un residuo epistemológico en la ontología, a la vez de que existe un residuo ontológico en la epistemología.

En este giro realista, la invitación siempre viene del mundo. Lo subjetivo emerge en un mundo objetivo. Ésta es una objetividad que no habita solo en los objetos naturales, sino también en la ontología del orden social y público, ya que la realidad, no puede modificarse desde la pura disrcursividad, sin tener relación alguna con lo real.

Hay regiones del ser que están socialmente construidas y otras que no, cada una tiene modos de ser específicos. Por lo que hay que distinguir entre objetos naturales, objetos sociales y objetos ideales.

El argumento decisivo para este realismo resulta ser moral, en vez de teórico. No nos sería posible imaginar un comportamiento en un mundo sin objetos ni hechos. Más allá de las intencionalidades, si estas se reducen solo a representaciones mentales, sino tienen lugar en el mundo externo, no comportan un hecho moral. Éste solo puede darse desde el momento en que existe un mundo externo que pide cumplir acciones. Por lo tanto hay un mundo en el que las acciones son reales. Este realismo aparece como un límite, en un mundo que es inenmendable, "[Es]…una línea de resistencia respecto de las falsificaciones y negaciones". (Ferraris, 2012, p. 68)

El registro nos responsabiliza. Hay una realidad que nos interpela en nuestros actos. En este sentido se crea una obligación, un dar algo al mundo en un acto de donación que se vuelve constitutivo de nuestra ontología social a la cual debemos responder.

Si se sostiene que existe un trecho entre interpretaciones y hechos y entre hechos y juicios habría que encontrar el punto de discontinuidad en que de lo irremendable y lo irrevocable se pasa a lo interpretable. Pero el hecho de poder hacer, nos llevaría a hacer posible cualquier negacionismo.

En medio de esta crítica al posmodernismo aparece la figura de la deconstrucción, que debe darse de manera diferente a la propuesta por Derridá. En palabras de Ferrarris (2012):

> "…la verdadera deconstrucción debe comprometerse en distinguir entre regiones del ser que son socialmente construidas y otras que no lo son; a establecer para cada región del ser modalidades específicas de existencia y, finalmente, a adscribir los objetos individuales a cada una de estas regiones del ser, procediendo caso por caso."(p.74)

Propone así, un "textualismo débil", distinguiendo entre objetos naturales, sociales e ideales. Sin embargo la filosofía no puede quedarse con una postura solo

deconstruccionista, es necesaria una posterior reconstrucción como intermedio entre las intuiciones realistas y las construccionistas.

De aquí se desprende otro de los argumentos principales de la posmodernidad contra la ilustración, el de mostrar el saber como instrumento de dominio. Esto es lo que Ferraris llama "La falacia del saber-poder", donde solo el saber crítico resultaría como resistencia, deconstruyendo el saber, pero sin reconstruirlo.

El hecho de que el saber pueda estar motivado por voluntad de potencia, no significa que sus resultados puedan ser aniquilados. Disponer de algún tipo de verdad sería visto en este caso como dogmático o violento, como si no fuera posible la verdad sin violencia y la violencia sin verdad, por lo que terminan siendo objeciones más hacia la violencia que hacia la verdad misma. No podemos admitir que el poder siempre tenga razón y que el contrapoder posea una verdad relativa si lo que se busca es la emancipación.

Realismo Analógico

Ni toda la realidad es una construcción del sujeto, ni toda verdad se da por correspondencia. Un realismo analógico (RA), dará lugar a ambas posiciones, equilibradamente.

Tal como lo explica J.L. Jeréz (2015) "… la realidad se vuelve horizonte y límite para toda consideración acerca del valor de verdad de nuestros juicios" (p. 95). Existe un puente entre interpretación y una realidad exterior que aparece inenmendable, imposible de cambiar con categorías epistemológicas, cuando existe una comunidad que comparte un lenguaje.

El RA necesita que las corrientes coherentistas y pragmatistas actúen en concordancia con la verdad por correspondencia, lo que nos evita caer en un realismo ingenuo, proporcionalmente, al modo de la *Phrónesis* aristotélica, que no es otra cosa que analogía. Una verdad equilibrada entre *Alétheia* y correspondencia que tiene en cuenta el devenir, ya que no podemos deshacernos totalmente de una verdad como correspondencia porque nuestra relación con el mundo es sobre una parcialidad, limitada y posibilitada por el contexto, como no la tenemos con la totalidad.

Será una ontología de la actualidad, atendiendo al dinamismo de la sustancia, sin perder de vista la temporalidad del ser y su historia. Pondrá el énfasis en la substancia sobre la relación en el orden de la constitución, pero en el orden de la estructuración se

enfocará en la relación por sobre la substancia. No olvidemos que la misma analogía es una relación, una relación de relaciones.

Bibliografía

Beuchot, Mauricio:

_ (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.

_ (1991) *Metafísica y persona,* México, Universidad Autónoma de Querétaro

_ (2015) *Hermenéutica, analogía y ontología*, Neuquén, Circulo hermenéutico.

Ferraris, Maurizio. (2012) *Manifiesto del nuevo realismo*, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones.

Jeréz, José Luis. (2015). *Introducción al Nuevo realismo analógico*, Neuquén, Circulo hermenéutico.

Destino o *Redención*.
Estudios de antropología filosófica en la "obra temprana" de E. Dussel

Juan Matías Zielinski
Universidad de Buenos Aires
Conicet-Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn"

En esta breve contribución se analizan los principales postulados que E. Dussel expone en dos de sus obras "antropológicas" más importantes: *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Dussel, 1969) y *El humanismo helénico* (Dussel, 1975). Bajo una significativa influencia de su maestro Paul Ricoeur, Dussel elabora en el primer momento de su "obra temprana" filosófica, que comprende los escritos producidos desde 1964 hasta 1969 aproximadamente (García Ruiz, 2003: 23), una "antropología filosófica" entendiendo por ella una "hermenéutica de vía larga" (Ricoeur, 2008: 12). A partir de ese "marco teórico", el autor presenta una contradistición comparativa entre dos configuraciones antropológicas: el "humanismo helénico" y el "humanismo semita".

En la cosmovisión helénica, y en la indo-europea en general, habría según Dussel una gran dificultad o directamente una imposibilidad para otorgar valor a los elementos concretos, irreversibles e imprevisibles propios de la historia humana, es decir, una incapacidad existencial y teórica para concebir la contingencia como algo valioso en sí mismo. Estos elementos, justamente por contradistición con la cosmosivión helénica, son los que le dieron originalidad a la cultura semita. Algunos de los elementos más significativos en la cultura semita, y ausentes en la cosmovisión helénica, fueron: la historicidad, la singularidad humana -que luego se sistematizará bajo la categoría de "persona"- y una comprensión escatológico-mesiánica del tiempo en el plano comunitario. Muy por el contrario, la cosmovisión helénica tuvo como "núcleo ético-mítico" (Ricoeur) -conjunto orgánico de estructuras fundamentales de tipo mítico-ritual- un conglomerado de elementos distintivos amalgamados fundamentalmente a partir de un "núcleo trágico". En ese núcleo ético-mítico primaron la necesidad, la negatividad de la materia y del cuerpo, la eternidad de la Realidad, el devenir cíclico de lo contingente y el monismo divino. Todos estos elementos integran una búsqueda insaciable de seguridad frente a la contingencia histórica, por la que se otorga una primacía excluyente a los caracteres de la inmovilidad, la eternidad y la autarquía. A partir de esta cosmovisión surge, como factor constituyente y vertebrador

de ese conjunto orgánico de ritos y costumbres, el “dualismo ético-antropológico”. Por ello, el sabio debía ser aquel que, elevándose contemplativa y ascéticamente hasta la percepción de lo divino, lograra “purificarse” de sus “manchas” corporales. Todo ello parte de una concepción basada en el desprecio por todo lo contingente, especialmente por el cuerpo y por la pluralidad de lo móvil. El desprecio helénico por lo contingente, que está a la base del dilema entre el sabio (vida contemplativa solipsista) y la comunidad política (realidad humana perecedera), emerge de un núcleo ético-mítico histórico que en su aspecto antropológico se estructura como “dualismo”. Esta concepción conduce al hombre griego a auto-comprenderse como alma y, por tanto, a valorar su cuerpo como negatividad sometida al “imperio del movimiento y la corrupción”. De esta manera, en el mundo helénico todo lo contingente, mutable, peredecero y corruptible debe ser ontológicamente supeditado a lo eterno e inmutable. Esta comprensión del tiempo físico configura un “antihistoricismo”, como negación de la historicidad del acontecer propiamente humano, a partir de la necesidad y de la repetición de lo Mismo como “eterno retorno”. Además, Dussel considera que este tipo de cosmovisión, y su consecuente justificación filosófica, está basada en lo que denomina “monismo trascendente”. Como fruto de su “monismo trascendente” el mundo helénico no le ha asignado ningún valor positivo a la singularidad de la persona humana. Toda singularidad es “atraída por el monismo trascendente (…) sin que subsista la individualidad (…) sin que se haya planteado aún el problema de la posibilidad de un 'personalismo' intersubjetivo” (Dussel, 2012: 64). En este sentido, la experiencia de la individualidad es “trágica” ya que está subsumida ontológicamente a la divinidad de la especie. En la conciencia mítico-helénica la presencia del singular sirve únicamente para afirmar la consistencia de lo trascendente y eterno, subsumiendo todo lo contingente (corruptible, móvil, individual y plural) en lo universal-Uno. En definitiva, todo aquello que “es”, ámbito de la ontología, supone una “trascendencia” respecto del mundo de lo contingente. El valor de lo contingente se medirá, entonces, sólo por su participación en el mundo de lo verdadero Uno que lo trasciende y fundamenta ontológicamente.

Dussel encontraba en la configuración histórico-filosófica helénica un “escapismo contemplativo antipolítico y del desprecio del cuerpo”. Esto lo condujo a la necesidad de buscar otro punto de partida para la filosofía latinoamericana por fuera de la tradición eurocéntrica. Años más tarde expresa esta inquietud en el *Humanismo semita.* A partir de la experiencia existencial de los pueblos semitas, Dussel bebe de una fuente que en términos antropológicos le permite sostener, por un lado, el monismo de la carnalidad antropológica y, por otro, la ética como servicio-trabajo profético (*'avodáh*-עֲבוֹדָה). El autor encontraba en la experiencia histórica semita la postulación de una “ética política de unidad antropológica”. Como base estructurante

de su arquitectónica filosófica lo que más le interesa a Dussel es analizar una fuente cosmovisional que se configura en función de una concepción unitaria del ser humano, tanto en los aspectos antropológicos como éticos. En esta dirección, constata que el semita concibe al ser humano de modo unitario (como un "todo indivisible"). Esta concepción en su dimensión antropológica, que funda una ética, no tendrá ya por dilema irresoluble la cuestión de la relación entre la sabiduría solipsista y contemplativa del sabio y la del servicio a la ciudad -como unidad genérica que subsume cualquier individualidad-. La ética y la antropología semitas se configuran a partir de un monismo antrópico que no concibe ningún tipo de dualismo (ni óntico ni ético). En la antropología hebrea se estructura categorialmente una dialéctica novedosa sobre la persona viviente concreta, que aúna la *basár*-"carne" y el *rúaj*-"espíritu" en la unidad de la existencia humana como unidad viviente-carnal-*néfesh*. Cada hombre y cada mujer es una "carne-espiritual", un viviente carnal, un singular irreductible (cada uno ha sido llamado por su *nombre*-*shem*). Es por ello que *néfesh* refiere a la "vitalidad secreta y personal" del ser humano, a su misterio -no a una parte de un compuesto dualista-, al hombre y a la mujer como una unidad entera y concreta. *Basár*, en su sentido etimológico y cosmovisional, refiere a la "carne" como totalidad o a la manifestación material de la *néfesh* (en ningún caso equiparable a la dualista noción griega de "cuerpo"). Al no existir dualidad antropológica la carne se presenta, en tanto unidad concreta y vital, como un viviente-carnal-espiritual en el que habitan tanto la sabiduría-entendimiento como la sensibilidad. En segundo lugar, Dussel muestra cómo la unidad antropológica está íntimamente relacionada con la unidad ética del ser humano. Esta antropología unitaria debe ser comprendida en términos éticos a partir de la libertad y de la responsabilidad. El ser humano no está sometido a la fuerza cósmico-destinal; por eso, la antropología hebrea se configura fundamentalmente como "anti-trágica", es decir, "dramática". Lejos de la concepción trágico-destinal helénica, la cuestión central de la ética hebrea radica en la dramática experiencia de la libertad humana y en su liberación (redención). El bien y el mal moral, como efectos históricos de la acción humana, sólo pueden ser considerados a la luz de las relaciones inter-humanas y comunitarias. Así, la historicidad oscila entre el *continuum* de la historia, de la libertad humana condicionada por la situacionalidad en una cierta temporalidad cotidiana estable, y la *interrupción mesiánica* que trae novedad al mundo como creación de algo todavía-no-sido (y que no necesariamente tendría que ser). Por ello, el futuro se muestra como aquello que es un *no-ser-todavía* pero que por creación de lo imprevisible y novedoso llega a ser (no al modo aristotélico de la potencia al acto).

La *Ética* (antropológica) *de la Liberación* se caracteriza sobre todo por ser una "ética de la vida", siendo la díada "sufrimiento-liberación" su núcleo argumental. Por

eso, Dussel diferencia entre "moral" y "ética". Mientras que la primera alude a una determinación de la praxis en la Totalidad, la segunda refiere al nivel "trascendental-crítico", es decir, al discernimiento del orden ontológico (Totalidad) desde la exterioridad del Otro ("víctima"). Por tanto, la cuestión central radica en la "afirmación de la vida", en la prioridad ontológica de la vida terrestre y en el valor de la carne de cada singular viviente. Desde esta comprensión, se hace posible formular sistemáticamente un conjunto de normas éticas concretas sostenidas por la relevancia ontológica de la carne, por la valoración positiva de la contingencia histórica y por la elección de la "comunidad de singulares" como el "sujeto" ético privilegiado. Dussel encontró en el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) africano-bantú, en el egipcio-mediterráneo y en el semita de Medio Oriente[1] una primera sistematización mítico-racional (simbólica) de categorías ético-críticas que postulaban como criterios de discernimiento trascendentales la vida humana singular -unidad viviente- y la responsabilidad por la carnalidad sufriente del Otro vulnerado. Reconociéndose como "actualizador" de dicha tradición, rememora una ética fundamental basada en el cumplimiento de las necesidades humanas básicas (comer, beber, vestir, habitar una cultura comunitaria) para la afirmación de la dignidad unitaria del sujeto ético carnal[2]. Por este motivo, la narrativa exódica constituye para el autor un auténtico "paradigma ético-crítico" material ya que puede funcionar, racional y filosóficamente (formalmente), como "modelo" de toda praxis liberadora[3]. En ella, se presenta un "punto de partida" topográfico: "Egipto" como categoría-metáfora material-espacial que simboliza todo sistema de dominación que subsume la exterioridad de la víctima por alienación; un "punto de partida" crítico: la "esclavitud" (víctimas dominadas, excluidos); un proyecto que se realiza por el desarrollo de mediaciones histórico-fácticas: la "praxis de liberación" política, económica, religiosa y cultural; y un ideal o utopía mesiánica que convoca desde el futuro: la "tierra prometida" (modelo de imposibilidad o "ideal regulativo"). La concepción antropológica emergente del "mundo de la vida" semita se opone abiertamente a las visiones dominantes del mundo indoeuropeo (hindúes en India, persas en Irán, griegas y romanas en el Mediterráneo, budistas desde Nepal e indirectamente taoístas y confucianas en China). En esas cosmovisiones, el fundamento, como identidad de todas las diferencias, es comprendido como el

[1]. Tradición crítica que va desde el *Código de Hammurabi* (1792-1750 a.C.), pasando por el pensamiento crítico de Israel (*Isaías* 1, 23; *Isaías* 58,7; *Deuteronomio* 10, 18-19) hasta el pensamiento cristiano primitivo (*Mateo* 25, 35-44). En todos ellos la cuestión ética se centraliza en "la 'exterioridad' de la viuda, del huérfano, del pobre, y en especial del *extranjero*, del *inmigrante*, como las exigencias éticas de la hospitalidad del desierto lo mandaban" (Dussel, 1998: 45).

[2] "Carnal" alude a la noción hebrea de "carne" (*basar*) que indica la totalidad del sujeto ético; categoría más abarcativa que la de "cuerpo" griega, dado su carácter unitario y antidualista (Dussel, 2012: 189-215).

[3] "Estamos entonces indicando que el *Éxodo*, libro para nosotros aquí narrativo, de contenido de eticidad, a ser tratado filosóficamente, es ya 'racionalización' de lo que llamaríamos el *modelo teórico de dominador/oprimido* como punto de partida de un *proceso de liberación*" (Dussel, 1998: 45). Sobre el Éxodo como "paradigma liberación", es decir, como "esquema práctico" y "norma ética de acción", ver: Dussel, 1987.

"horizonte absoluto" de lo real, siendo significado bajo la figura del "Uno". Una de las consecuencias éticas de tales posturas radica en la valoración negativa de la vida temporal terrena (desde el nacimiento hasta la muerte), ya que conciben el nacimiento como "caída" (por una falta preexistente) y la muerte como "nacimiento" (a la vida verdadera). Según el autor, dicho juicio negativo sobre la carnalidad viviente niega toda relevancia ontológica de la pluralidad, de la historicidad y de la terrenalidad, funcionando como un dispositivo de justificación y de legitimación de la dominación y de la exclusión de oprimidos y explotados (esclavos, siervos, campesinos, castas, etc.). De este modo, presentan una configuración antropológica dualista[4] y una concepción metafísica del "Uno" evasivas de la responsabilidad socio-política (prioridad de la "vida contemplativa", teórica) sin considerar la relevancia ética de las víctimas[5]. Lo que predomina en la concepción indo-europea dominante, entonces, es una "lógica-ética de la Totalidad" sostenida estructuralmente por tres bastiones co-implicados: una ontología del Absoluto como lo Uno, una antropología dualista que privilegia el alma por sobre el cuerpo y una ética ascética de "liberación" de lo plural-material como camino de ascensión hacia la "Unidad originaria". Sin embargo, desde el siglo IV d.C. (hasta 1492) la cosmovisión egipcio-mesopotámica (mundo afro-asiático del Medio Oriente) reaparece en las "regiones centrales" (mundo romano oriental y helenístico; mundo persa y norte de África) en un contexto de universalización expansionista (cristianismo e islamismo) constituyendo el "mundo bizantino" y el "mundo persa y africano del norte musulmán" respectivamente. Con la reapropiación del *ethos* semita (judío, cristiano y musulmán[6]), y en pleno proceso de crisis del Imperio Romano, la "ética crítica de las víctimas" (pobres, excluidos y esclavos) se recrea drásticamente: el criterio ético fundamental será la carnalidad viviente del ser humano (*basar*, en hebreo; *sárx*, en griego) y no el "alma" de los indo-europeos. En términos materiales, el criterio ético fundamental será la carnalidad viviente y sus necesidades básicas, mientras que en términos formales lo será la comunidad en tanto que instancia económica ínter-subjetiva.

[4] Dualismo que llega hasta R. Descartes e I. Kant, sirviendo como base epistémica fundamental de los "formalismos racionalistas universalistas" que niegan la carnalidad y, por ello, toda posible formulación económica. El sujeto cartesiano es postulado como *ego* y el cuerpo humano como máquina (*res extensa*) extraña al alma. El mismo dualismo es sostenido por Kant, cuando afirma que el alma humana está ligada a "dos mundos": el cuerpo-material y el espiritual. Según Dussel, el dualismo antropológico kantiano conlleva serias repercusiones en el campo de la ética. Esto se evidencia en la postulación de que las "máximas" no deben sustentarse en motivos "empíricos" ("patológicos"), cristalizando así una larga tradición de negación de la razón práctico-material.

[5] "La 'liberación' es considerada exclusivamente como 'liberación del *alma*' de la prisión el cuerpo, de la materia, de la pluralidad, del dolor, del 'pecado original' (*protón kakón*)" (Dussel, 1998: 32). Sobre este tema consultar: Dussel, 2012: 43-74.

[6] Cf. "Intersubjetividad en el Islam" como una de las expresiones del "Humanismo semita", en Dussel, 2012: 235-246.

Bibliografía

Dussel, E., **"**Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh" , en *Ciencia y Fe* 20 (1963), 449-466.

Dussel, E., "El paradigma del Éxodo", en *Concilium* 209 (1987), 99-114.

Dussel, E., *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

Dussel, E., *El humanismo helénico - El humanismo semita*, Buenos Aires, Docencia, 2012 [Primera Edición: Dussel, E., *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires, 1969; Dussel, E., *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1975].

García Ruiz, P.E., *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Dríada, México, 2003.

Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, Buenos Aires, 2008.

Sobre nexos entre estudios poshegelianos y la teoría crítica

Susana Raquel Barbosa

En esta edición de las Jornadas de Antropología Filosófica celebro el hecho de que nuestra anfitriona sea Patricia Dip, Directora del Programa de Investigación en Filosofía Poshegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento y sobre todo, introductora en nuestro medio y en el Cono Sur de una recepción renovada y original de S. Kierkegaard.

Por esta circunstancia hemos convocado en los términos en los cuales invitáramos a todos ustedes a participar de este evento: "Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social Poshegeliana. Cambios y continuidades". Por esta circunstancia también me detengo ahora a establecer unas afinidades electivas entre Kiekegaard y la teoría crítica de la primera generación de Frankfurt.

Siguiendo un medular trabajo de Patricia Dip, "Kierkegaard, existencialista o filósofo de la praxis" recuperamos tanto a Kierkegaard como a los teóricos críticos como filósofos de la praxis. Explico.

Para Patricia Dip hay un sentido restringido de la expresión 'filosofía de la praxis', que fuera la fórmula que Gramsci heredara de Labriola y usara en la cárcel para referirse al marxismo y eludir la censura. "Los teóricos marxistas que intentaron desarrollarla posteriormente asumieron la herencia humanista del joven Marx, y pretendieron, además, concebir el marxismo como una totalidad frente a la postura de corte cientificista mantenida por Althusser al distinguir el Marx científico del ideológico, rechazando tal herencia" (P. Dip 2010: 26).

Hay un sentido amplio de la expresión 'filosofía de la praxis' dice Patricia Dip, la usa "para hacer referencia a la tendencia teórica originada en el siglo XIX a partir de la reacción contra las consecuencias teórico-prácticas del programa idealista hegeliano. Los jóvenes hegelianos no encuentran ya una respuesta satisfactoria en la pretendida identidad que estableciera el hegelianismo entre realidad y razón. Aun cuando esta identidad no sea completa, lo cierto es que Hegel busca la reconciliación de ambos términos. Por el contrario, para los cultores de la 'filosofía de la praxis', se han vuelto

irreconciliables. En este marco, Kierkegaard comparte el programa filosófico de algunos filósofos *poshegelianos* (P. Dip 2010, *ib*.)

Por otro lado, en el mismo trabajo, la autora hace referencia a la extensión que asume la denominación 'filosofía de la praxis' en Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad.* "También Habermas entiende que surge en el seno de las discusiones entabladas por los jóvenes hegelianos con el hegelianismo. No obstante, en el área de la filosofía contemporánea, Habermas está dispuesto a incluir bajo el concepto 'filosofía de la praxis' orientaciones filosóficas que Patricia Dip no incluiría, como son la filosofía analítica o el pragmatismo norteamericano. Si bien el problema de la acción es tenido en cuenta por estos proyectos teóricos, eso no significa que la acción posea un sentido transformador en la *praxis* y mucho menos que ésta última pueda utilizarse para delinear un proyecto político revolucionario". Para Habermas 'filosofía de la praxis' entiende no sólo "las distintas versiones del marxismo occidental provenientes de Gramsci y de Lukács (como son la teoría crítica y la escuela de Budapest, el existencialismo de Sastre, Merleau-Ponty y Castoriadis, la fenomenología de E. Paci y de los filósofos yugoeslavos de la praxis), sino también las formas radicaldemocráticas del pragmatismo americano (G.H.Mead y J.Dewey) y de la filosofía analítica (Ch. Taylor)" (Habermas 2008: 75).

Acordamos en principio con el límite y el universo de inclusos en los tres tipos de expresiones 'filosofía de la praxis', la restringida (originada en Gramsci), la amplia (de Patricia Dip) y la de alcance medio de Habermas.

Paso ahora a una explicitación de algunos de los desacuerdos de Horkheimer con Hegel y el idealismo absoluto.

En 1930 los jóvenes hegelianos del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt estaban convencidos de que las deficiencias de la interpretación de Marx sobre la sociedad podían reorientarse desde Hegel mismo (Horkhiemer, 1988 b). De lo que se trataba era de restituir a la teoría el grado de cientificidad que había perdido en los debates entre los materialismos militantes. La tarea consistía en "desescombrar" la teoría, empastada con metafísicas antidialécticas y con místicas mecanicistas, pero ¿cuál era el procedimiento a elegir por estos jóvenes, con Horkheimer a la cabeza, para vigorizar la *teoría de la sociedad*? Mediante una torsión teórica que salta por encima de idealistas, vitalistas y hegelianos los franfurtianos vuelven a Hegel. Sin mediaciones. Hay reservas respecto de algunas convicciones y principios, de las que puntualizo dos:

Para Horkheimer la doctrina de Hegel constituye "un sistema metafísico"

(*metaphysisches System*) (Horkheimer 1988 a) en la medida en que la superación de oposiciones como *mundus intelligibilis-mundus sensibilis*, historia sagrada-historia profana, no acontece según el sentido de la Ilustración; el saber seguro no debe limitarse; su meta no proviene de la actividad vital de los hombres; es él mismo quien a partir de sí va a producir la justificación de la vida. Horkheimer cree dar con el origen de la afirmación hegeliana: "La respuesta se desprende del concepto de conocimiento incondicionado, tal como ha sido acuñado por la filosofía idealista alemana". "El principio de identidad entre sujeto y objeto se presenta como requisito indispensable para la existencia de la verdad". "El sujeto autocognoscente (*selbst erkennende Subjekt*) tiene que ser pensado, al modo de ver idealista, como idéntico al absoluto; tiene que ser infinito (*es muB unendlich sein*)", *ib.* Frente a la filosofía positivista, "el idealismo alemán intenta fundamentar el saber particular en el conocimiento de la *totalidad.* Las pretensiones de validez incondicionada del saber parcial sólo pueden salvarse en la medida en que dicho conocimiento de la totalidad pueda considerarse como realizado". Vale decir y para sintetizar esta primera reserva, Hegel construye un sistema metafísico porque el saber no proviene de la actividad de vida de los hombres sino que es el espíritu mismo el que genera la justificación de la vida a partir de un absoluto incondicionado.

De las dos maneras de conocer que enfrenta Horkheimer en *Postcript* (Horkheimer 1995: 244) la cartesiana y la de la crítica de la economía política, hace corresponder la primera a la teoría tradicional y la segunda a la teoría crítica. Hay un postulado metodológico importante que aparece en la contrastación de las diferencias que presentan las dos maneras de conocer y es el de la idea de *totalidad*. La cartesiana se orienta al estudio de lo 'dado' desentendiéndose de lo ajeno a lo científico, y la segunda, conecta con fines históricos y tendencias sociales de la *totalidad*. Con esta noción Horkheimer pone en juego una noción que trae cola y despierta polémica. No sólo ella ancla provisoriamente en la tradición inmediata anterior (Lukács), sino que a la vez también es responsable de un problema para el marxismo posterior.

En *Marxism and Totality* (1984; p.198) M. Jay ha puesto de relieve que los miembros del círculo interno del *Institut* no mantuvieron su fe a los argumentos de Korsch y de Lukács por mucho tiempo. Como los progenitores del llamado 'marxismo occidental', ellos insistieron acerca de que "la totalidad era una herramienta absolutamente esencial de los marxistas para oponerse al análisis burgués", pero, "a diferencia de los viejos pensadores, ellos dudaron crecientemente de la eficacia de este concepto hegelomarxista".

Cada miembro del 'círculo interior' del *Institut* instrumenta la noción de totalidad en forma diferente. Creo que Horkheimer hace uso de dos nociones diferenciadas, que se vuelven accesibles desde este discurso que analizamos, particularmente cuando lo anima el esfuerzo de separar el economicismo de la filosofía social, reducida generalmente al primero. ¿Dónde radica su diferenciación esencial? No se trata de un problema de objetos sino de uno de *orientación*: la teoría crítica siempre guarda referencia a la totalidad, mientras el economicismo se detiene en una esfera en detrimento del resto. Pero hay un segundo sentido que es el que interesa en este punto, y es el que guarda relación con las etapas procedimentales que requiere la práctica de la reflexión filosófica unida a la investigación empírica. Allí Horkheimer hace responsable a la filosofía como rectora de todo este complejo proceso, porque es ella la que guarda relación con la totalidad. Y, así como no convence a Horkheimer la reflexión aislada tampoco le parece efectiva la empiria sola. La fuerza que invierte en la defensa de un modelo único es idéntica a la que usa en atacar los fragmentos de una misma totalidad, la metafísica y el postivismo.

La noción *totalidad* instrumentada en los dos sentidos especificados no permanece igual en la evolución del pensamiento horkheimeriano; y ello no sólo debido a causas intrateóricas sino a motivos exteriores como los políticos. Jay ha observado que el sostenimiento de la 'totalidad metodológica' no fue posible en los términos en los que había sido planteada, y que el esfuerzo del Instituto en la postguerra, cuando sus integrantes ya estaban diseminados se orientó a alentar la imagen de la 'totalidad normativa', en el impulso integrador de Horkheimer como 'jefe' de figuras difícilmente integrables y homogeneizables (Jay, 1984: 200-201).

Para el cierre retomo la propuesta de Patricia Dip de que una extensión amplia de la expresión 'filosofía de la praxis' incluye tanto a Kierkegaard como a la primera generación del Instituto de Frankfurt y que las reservas de esta última respecto del idealismo absoluto se dirigen por lo menos al rechazo del principio de identidad ser y pensar, al sistema metafísico, a la noción de transfiguración de la filosofía de la historia y a la idea de totalidad.

Bibliografía

Dip, P. (2010): “Kierkegaard, existencialista o filósofo de la praxis” en *Controvérsia* - Vol. 6, n° 1: 26-35 (jan-mai).

J. Habermas (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*, traducido por Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires/Madrid, Katz Editores, 2008, p. 75.

M. Horkheimer (1988 a): “Hegel und das Problem der Metaphysik” (1932) en *Gesammelte Schriften GS*, Band 2*,* pp*.* 295-311.

M. Horkheimer (1988 b): “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung” (1930) en M. Horkheimer, Herausgegeben von Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, *Gesammelte Schriften*, Fischer Taschenbuch Verlag de Frankfurt, Band 3: 20-35.

M. Horkheimer (1995) : "Postcript, 1932" en J. O'Connell & Others (comp.), *Critical Theory. Max Horkheimer. Selected Essays*, Continuum, New York : 244-252.

M. Jay (1984), *Marxism & Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

--

Resúmenes recibidos y contacto de los/as autores/as

1-Claudia Ábalos y Marcelo Lobosco
(Universidad de Buenos Aires)
mrlobosco42@gmail.com

La Deconstrucción del Cristianismo en el siglo XXI. La corporalidad: símbolos, metáforas y perplejidades

La problemática de este Congreso nos mueve a pensar, a reflexionar, desde dónde leemos la corporalidad, desde la tradición de la Torah Hebraica, desde el Acontecimiento Cristiano, o la tradición griega y nos hace repensar la relación entre la conciencia y el cuerpo la *res cogitans* y la *res extensa* en el sentido cartesiano y sus influencias en la modernidad y en la cultura actual.
Situándonos desde la exégesis y la hermenéutica en el pasaje bíblico queda expresado que el hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del nombre de cada uno, que significa la individualidad irreductible: “Yo te he conocido en tu nombre” (Éxodo 33, 12 y 17).
Proponemos una hermenéutica crítica de los cuerpos, recuperar el cuerpo que hace lazo para alojar, propiciando una ética de la convivencia humana posible de construir entre todos. Un mundo común como afirma la filósofa de Barcelona Marina Garces, que tenga en cuenta al otro en su dignidad independientemente de su credo, nacionalidad, etnia y situación económico-social.
--

2-Carlos Aguirre Aguirre
(MEL, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo)
aguirreaguirrecarlos@gmail.com

Cuerpos colonizados y estética de los márgenes: restos del pensamiento contemporáneo del Caribe en Glauber Rocha

Nos proponemos explorar, desde los aportes teóricos del pensamiento contemporáneo del Caribe, el cuerpo, como un camino que diagrama interrogaciones e interpelaciones sobre los mecanismos de control que configura el colonialismo moderno y como una *figura enunciativa* que permite empalmar el tema de las corporalidades alterizadas con el gesto estético descolonizador en Latinoamérica. A partir de la crítica desarrollada por Aimé Césaire en *Cuaderno de un retorno al país natal* (1939) y por Frantz Fanon en *Piel negras, máscaras blancas* (1952), sostenemos que el cuerpo abre en el evento estético latinoamericano una cadena de prácticas significantes donde la enunciación corporal alterizada puede entrar en escena descentrando el orden representacional configurado por el imaginario occidental. Bajo esta rúbrica, discutimos los posibles vínculos entre estos aportes del pensamiento caribeño y las concepciones sobre el cuerpo que pone en juego la crítica cultural y la obra cinematográfica del realizador brasileño Glauber Rocha, pues dentro de su itinerario estético el cuerpo colonizado ocupa un lugar fundamental. La administración corporal que instituye la colonialidad y el lugar que asumen los instintos y las pulsiones corporales colonizadas en una estética de los márgenes son algunos de los puntos que finalmente problematizamos.
--

3-María Cristina Alonso
(Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales)
alonso.cristina2007@gmail.com

Los cambios laborales en la sociedad del conocimiento y la información

En las últimas décadas del siglo XX, se plantean las nociones de sociedad del conocimiento y de la información, dado la presencia dominante de las tecnologías de la información y comunicación (TIC) y a una nueva forma de capitalismo denominada cognitivo. Entonces se debate en torno a estos conceptos observando sus diferencias con etapas anteriores del capitalismo.
El trabajo aborda los cambios laborales en los contextos actuales en donde predomina la tecnología dado que los procesos productivos descansan en la complejidad de la informática y el uso de la misma; se indaga sobre el nuevo trabajador, denominado informático, cognitivo. A su vez se señalan las características de la etapa anterior denominada sociedad industrial, *fordista*, y se marcan las singularidades pertinentes al trabajo.
--

4-Maximiliano Andiarena
(Universidad Nacional de Mar del Plata)
maximiliano.andiarena@gmail.com
Ecos materiales en el pensamiento de Hegel

Muchos son los intentos de abordar el pensamiento hegeliano. La síntesis histórica que produce con el pasado junto a la clara conciencia que lleva de su sistema lo vuelven un autor completo. Una de las líneas de lectura contemporáneas plantea la problemática de seguir pensando después de Hegel. Esto implica dar cuenta de la crisis que genera la culminación y el acabamiento de su sistema. En el presente texto están desarrolladas dos miradas acerca de la apropiación y transformación conceptual que se realiza a partir de la *Fenomenología del espíritu* desde el marxismo. El trabajo propone la continuación de conceptos hegelianos como el de enajenación, extrañamiento y conciencia dentro del campo de materialismo histórico.
--

5-Guido Arditi
(Universidad de Buenos Aires)
ardotieluno@hotmail.com
Amor y capitalismo

En este trabajo sostenemos que el modo de producción trae aparejadas consecuencias directamente sociales, pues es capaz de influir también en el tipo de relaciones y vínculos que los individuos establecen entre sí.
Bajo el sistema capitalista, el trabajador pasa a ser fácilmente reemplazable por un otro cualquiera, por lo cual no tiene posibilidad de *marcar una diferencia*, *dejar una huella*, sintiéndose necesario o acaso irremplazable.
A su vez, los demás trabajadores son competidores, y así el altruismo comienza poco a poco a ser considerado a modo de una desventaja.
Frente a esta pérdida de sentidos, el amor romántico viene a reestablecerlos de varias maneras:
Los sujetos modernos adquieren significado e identidad a través de sus parejas; al ser seleccionados específicamente por otro, somos revestidos de importancia; pasa a haber un otro para el cual *hacemos una diferencia*.
Al mismo tiempo, el amor viene a restablecer el sentido de comunidad perdido, pues en el mito del amor romántico, existe la idea de pérdida de la individualidad, de comunión y fusión con un otro; algo que comienza a hacer falta de manera creciente en el mundo moderno.
Por último, la pareja y la familia se convierten en una comunidad de individuos entre los cuales se erige un altruismo que ya no se encuentra en otros grupos de la

sociedad; en un dominio donde es posible recibir apoyo y desarrollar sentimientos de seguridad en un mundo, por lo demás, cada vez más frío.
--

6-Adriana María Arpini
(Universidad Nacional de Cuyo – Conicet)
aarpini@mendoza-conicet.gov.ar
El ejercicio de la sospecha desde "Nuestra América". Denuncia de la colonialidad del saber en clave antropológica

En el siglo XIX, a partir de Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud surgen en el horizonte de la filosofía occidental nuevas formas de aproximación interpretativa a la realidad, que se desarrollan en sentido diferente de aquella filosofía centrada en la actividad racional del sujeto o filosofía de la conciencia, cuya culminación se encuentra en el pensamiento hegeliano. El ejercicio de la sospecha consiste principalmente en cuestionar la capacidad de la conciencia para superar mediaciones y colocarse en forma directa frente a la *verdad*. En el contexto de América Latina y el Caribe, las luchas por la emancipación exigían otro modo de ejercicio de la sospecha y de afirmación del sujeto. Para introducir esta compleja problemática nos valemos de un texto clásico del pensamiento latinoamericano: *Nuestra América* de José Martí, publicado por primera vez el 30 de enero de 1891, en *El Partido Liberal*, de México. Mediante el recurso a diversas figuras, el cubano ejerce la sospecha sobre la realidad tal como se presenta y sobre los modos de acceder al conocimiento de la misma. Pone al descubierto la colonialidad del saber y presiona sobre los límites de lo dado, mostrando la contingencia del presente y la posibilidad de construcciones alternativas.
--

7-Adriana Arpini (Uncu, Conicet) y Paula Ripamonti (Universidad Nacional de Cuyo)
aarpini@mendoza-conicet.gov.ar / paulafilo70@gmail.com
La matriz moderna eurocentrada de la antropología filosófica en perspectiva crítica latinoamericana. Nuevos interrogantes y tramas político-reflexivas.

La configuración de la antropología filosófica (AF) como disciplina de la Filosofía responde a una matriz moderna tanto en la emergencia de sus interrogantes propios como en los modos en que estos fueron respondidos a lo largo de la tradición occidental. Con matriz moderna nos referimos a visiones eurocentradas, asentadas en binarismos, con implicaciones antropológicas (como los de pensamiento/ naturaleza, razón/ cuerpo, ser/ tener, cultura/ raza, civilizados/ salvajes, hombre/mujer, etc.) y posicionamientos epistemológicos en torno de la configuración de saberes acerca de lo humano (homogeneizado) con pretensión de validez universal. Nos parece relevante abrir una discusión, históricamente situada, acerca del sentido (o sin sentido o nuevos sentidos) de una disciplina como la AF, su objeto y modos de reflexión y sobre cuáles ejes debería articularse una política de traducción de las reflexiones antropológicas. En esta línea, enfoques críticos desde la historia de las ideas latinoamericanas, incluyendo los pos y decoloniales, nos ofrecen aperturas para nuevos "recomienzos", en el sentido de A. Roig, de la práctica del filosofar acerca de la vida humana.
--

8-Agustina Arrarás
(Universidad de Buenos Aires, FFyL)
lou.ved@gmail.com
La cuestión de la técnica en el pensamiento de Jacques Derrida, entre la pasión y la crítica

Es de nuestro interés en el presente trabajo pensar la compleja cuestión de la técnica en el pensamiento de Jacques Derrida. Cabe destacar que la cuestión ha sufrido varias transformaciones a lo largo del desarrollo del pensamiento deconstruccionista; podría decirse al respecto que si bien en obras tempranas como *De la gramatología* y *La diseminación* la cuestión de la técnica aparece fuertemente ligada a la cuestión de la escritura, luego en obras tardías como *La hospitalidad o Ecografías de la televisión* la cuestión técnica-tecnológica (mejor, llamarla a su modo: tele-tecnológica) surge a partir de una crítica a la noción de Estado y soberanía. Tenemos por objetivo así elucidar una breve genealogía de la noción de "artefactualidad" (tal como se define en *Ecografías de la televisión*). Este recorrido une así un trazado histórico de asunciones y rechazos de varios aspectos de lo que se piensa bajo la amplia cuestión de la técnica y procura evidenciar cómo la deconstrucción se mueve entre una pasión por la lógica virtual del artificio y una constante crítica a la lógica mediática soberana de control.
--

9-Eduardo Assalone
(Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet, AAdIE-BA) eduardoassalone@yahoo.com.ar
La crítica de la mediación y la rehabilitación de la inmediatez en la filosofía posthegeliana. Los casos de Feuerbach, Marx y Kierkegaard

En los ejemplos de Feuerbach, Marx y Kierkegaard se evidencia una actitud típica de la filosofía posthegeliana: la desconfianza hacia la mediación. De los tres filósofos mencionados, es probablemente Feuerbach quien haya sentado la posición más radical al respecto. Sus argumentos atañen a la mediación como tal, no únicamente a las "falsas" mediaciones (como la de los estamentos hegelianos, según la *Crítica* de Marx) o a las mediaciones incorrectamente extrapoladas (como en el caso de Kierkegaard). El problema para él no radica en esta o aquella mediación desviada de su misión original, sino en la mediación en cuanto tal. Por ello sus análisis se abocan a uno de los niveles más fundamentales de la doctrina hegeliana de la mediación: el nivel gnoseológico. La filosofía posthegeliana no temió abrir abismos y proponer saltos allí donde Hegel había articulado, mediante cuidadosos tránsitos y traspasos dialécticos, las distintas esferas de lo real y lo ideal, de lo natural y lo espiritual, de lo humano y lo divino. Con ello, esta nueva filosofía se expuso al riesgo de una regresión a la inmediatez; asumió el peligro de no poder salir de los presupuestos del sistema hegeliano sino a costa de recaer en la situación pre-crítica de la filosofía, rehabilitando una inmediatez que ya no era posible defender sin desconocer los profundos aportes realizados por el idealismo alemán. Pero la determinación de si esa recaída efectivamente se produjo en la filosofía posthegeliana requiere más desarrollo y, por tanto, un espacio del que no disponemos en este trabajo.
--

10-Nadia Avedissian
(Universidad de Buenos Aires)
nadia.avedissian@hotmail.com
Una interpretación de *La Visión Dionisiaca del Mundo* de Nietzsche

Nietzsche toma a dos dioses griegos, Apolo y Dionisio, en el afán de comprender al mundo estético y al hombre en sí en su obra *La visión Dionisíaca del mundo*. En la

interpretación que realizamos, intentamos explicar la relación entre las ideas del autor y el contexto actual regido por un paradigma jerarquizador y el ejercicio de poder político. Nuestra intención es poner de manifiesto la manera (mediante la educación, la ética y la estética), de recuperar el sentido más pleno del hombre. Esto significa presentar el conflicto puro que se encuentra en la convergencia misma de ambos dioses, llegando así, en última instancia, a un equilibrio pleno que se traslade a todos los ideales humanos para progresar como se desea dentro del contexto actual, que es caótico, pero que en realidad es excesivamente ordenado.
Palabras claves: Nietzsche – Apolíneo – Dionisíaco – Caos
--

11-Ignacio Barbeito
(Universidad Nacional de Córdoba)
altbaden@hotmail.com
Del "hombre" al "no-hombre". Sobre el porvenir de la humanidad del hombre: una exploración en los escritos de Oscar del Barco

Desde comienzos de los años sesenta y a través de un amplio conjunto de textos, que incluye ensayos, artículos y reseñas, Oscar del Barco ha venido desarrollando una tarea de reflexión filosófica y política cuya originalidad, importancia y significación general son objeto de atención creciente.
Esta reflexión está especialmente marcada por las ambiciones utópicas que alimentaron a los proyectos revolucionarios anticapitalistas de las décadas de los sesentas y setentas y el desencanto que siguió a su fracaso. En términos teóricos muy esquemáticos, la preeminencia que en dicha reflexión tuvo un marxismo de cuño heterodoxo resultó progresivamente debilitada por una incursión decidida en el pensamiento del segundo Heidegger y en un examen de diferentes *corpus* filosóficos y teológicos ocupado en subrayar sus aspectos "místicos" y "religiosos", redefiniendo estos dos términos con un radicalismo que los contrapone al orden social efectivamente existente. En los escritos de Del Barco, tal desplazamiento problematiza la dimensión política del acaecer humano reformulando la noción de "experiencia" y despojándola de sus referencias antropocéntricas.
Nuestro trabajo propone analizar esta operación reflexiva ponderando la tensión y las proyecciones en juego en la contraposición de las nociones de "hombre" y "no-hombre", a las que Del Barco recurre para abordar la problemática filosófica del sujeto.
--

12-Catalina Barrio
(Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet, AAdIE)
catalinabarrio@gmail.com
Un diálogo imaginario entre Marx y H. Arendt: hombre y mundo en torno al concepto de trabajo

El presente trabajo aborda la crítica de Arendt al concepto de trabajo en Marx teniendo en cuenta tres ejes. El primero responde a la propuesta arendtiana heredada de la modernidad acerca de la relación entre el hombre y el trabajo entendido como naturaleza o acción (*work*) y no como producción (*labor*). El segundo eje tematiza la relación entre acción y producción en torno a la influencia de la atmósfera hegeliana francesa de izquierda en Arendt criticando el concepto de acción revolucionaria. Esta tradición puede resolver el desolador sentido existencial del hombre para reconciliarse con el mundo. Este carácter ilusorio postula un campo de acción en donde la rebelión y la revolución resuelven un modo de comprender la realidad política del hombre. El tercero indaga acerca del análisis que Arendt materializa en la crítica a la producción capitalista en torno al concepto de trabajo marxista en donde parecen preverse las acciones que conducen a la concepción totalizante del hombre. Esta idea problematiza

la conducción de ciertos principios marxistas atravesados por las lecturas francesas que Arendt parece criticar puesto que no hay una causa que origine la deshumanización del hombre sino que hay acciones sin precedentes que advienen a condenar la idea moderna de progreso y que, por ende, conducen a una crítica (aunque pueda ocultarse en términos de Marx) a la grandeza de la tradición. En este sentido sostengo que la herencia de la tradición marxista en Arendt revela una problematización de ciertos presupuestos filosóficos tales como la relación entre el hombre y la vida; entre lo natural y cultural; entre lo individual y totalizante como elementos dicotómicos que encubren un sentido de la acción política ajustada a la previsibilidad, promesa y justificación de los hechos históricos.
--

13-María Soledad Barsotti
(Universidad Nacional de General Sarmiento)
sbarsott@ungs.edu.ar
Una lectura de la *República* de Platón a partir de la filosofía de F. Schiller

Pensar una lectura filosófica en sentido político de la *República* de Platón presenta interesantes temáticas que pueden unirse a la visión de la Antigüedad griega que han desarrollado algunos filósofos alemanes a fines de siglo XVIII. Dicha visión presenta a esta edad de la humanidad como aquella en la que todo es objetividad sostenida por lo divino, como aquel lugar visto como plenitud de sentido, como unificación y totalidad, en contraposición a la orfandad trascendental del hombre moderno y a la escisión que sufre por haber escindido su naturaleza. Intentaremos presentar la aparente aporía que se desprende de considerar a la Antigüedad como unificación teniendo como uno de los horizontes la dualidad ontológica y gnoseológica que parece desprenderse de algunos fragmentos de la *República* de Platón. Pues, si lo que se pretende es unificar, armonizar lo sensible y lo racional, ¿cómo hacerlo a partir de un material que presenta esta dualidad y favorece a una de sus partes? Si se pretende que descienda “el Reino de dios a la tierra”, ¿cómo unificar estas esferas habiendo desvinculado el mundo sensible del mundo inteligible, dándole primacía ontológica y gnoseológica a este último? Para ver qué tipo de unidad yace a la propuesta platónica, intentaremos hacer dialogar algunos conceptos de la *República* con otros del filósofo, poeta y dramaturgo alemán Friedrich Schiller, para intentar hallar en ellos la posibilidad de unificación que los modernos creían encontrar en esta idea de Antigüedad, que no sólo remite a las esculturas y el arte en general sino, como el mismo Schiller propone en sus *Cartas*, a la Filosofía misma.
--

14-Guadalupe Barúa
(Universidad de Buenos Aires, FFyL – Conicet - Instituto de Ciencias Antropológicas)
guabar@gmail.com
Sísifo y los wichí. Una interpretación de su modo de estar en el mundo

Luego de una prolongada experiencia de campo entre los wichí del noroeste de Argentina, hemos llegado a la conclusión de que su visión del mundo revela una tensión entre la existencia deseable (el mundo de sus antepasados) y la incompletitud ontológica de sus días actuales. No obstante, aunque un sentimiento de desencanto les lleva a una nostalgia cotidiana (como se analizara en varios trabajos anteriores) estas personas han creado verdaderos mecanismos socioculturales para mitigar tal desencanto y recrear antiguas alegrías, y hacerlas suyas como pausas en el devenir de sus días.
En este trabajo se intenta mostrar su esfuerzo por lograr un equilibrio entre un mundo, ya inalcanzable, concebido como un paraíso, y el mundo cotidiano percibido como un exilio. Suelen lograrlo a través de narraciones y sueños visionarios que desencadenan

fenómenos propiamente wichí como la apropiación de cantos de aves, o los ritos comunales de las narraciones nocturnas alrededor de los fogones, que permitan recreaciones fugaces de la existencia de sus antepasados. De este modo, entre el pesar de la vida cotidiana y el acceso voluntario a alegrías profundas, su humanidad se revela.
Se han pensado estos temas en la línea de la hermenéutica través de la lente de Paul Ricœur y Walter Benjamin, entre otros.
Palabras clave: wichí; nostalgia; cantos de aves; narración; hermenéutica
--

16-Ailén Bembich
(Universidad de Buenos Aires)
ailenbembich@gmail.com
Una antropología de la emergencia

Arturo Roig nos llama a "nosotros" –sujetos de Nuestra América- a ponernos como valiosos mediante el ejercicio del *a priori antropológico*, que se produce por el autoconocimiento y el reconocimiento de los demás, y a partir del cual es posible quebrar con las totalidades opresivas y superar las visiones alienadas de nosotros mismos. Nuestro trabajo se propone mostrar la dimensión colectiva de dicho *a priori*, y su relación con la concepción antropológica de José Martí y su concepto de "hombre natural". Para ello será clave analizar la importancia del rescate que Roig realiza de la historicidad, en tanto que la autoafirmación de los sujetos como valiosos "dignos" implica ineludiblemente considerar su carácter histórico, que desde la afirmación de la materialidad nos permite dar cuenta de "un hacerse y un gestarse" de los sujetos que primordialmente son sujetos necesitados.
--

16-Noelia Billi
(Universidad de Buenos Aires)
milcrepusculos@gmail.com
Del vacío a la transformación. Lo pasivo blanchotiano y el multinaturalismo amerindio como alternativas al "vacío de naturaleza" humano

Como indica Esposito en *Immunitas*, desde la modernidad el hombre ha sido definido en base a la versión bélica del paradigma inmunitario, *i. e.* como aquel cuya lógica contradictoria conduce a un accionar ligado exclusivamente a la transformación por vía de la negación de la naturaleza. Aún con significativas diferencias, en pensamientos decisivos para la antropología filosófica (AF) se observa una continuidad en la importancia otorgada a la negatividad *que se fundamenta en el vacío*. Una ontología regida por la negatividad puede declinarse de diversos modos, los cuales dependen del *vértice* sobre el cual aquella bascula. Si se trata del "vacío", se obtiene algo a partir de la nada y por ello la lógica imperante es la contradictoria y dialéctica, que habilita la inversión (es decir que construye la positividad a través de la doble negación, negando la nada). Este aspecto constituye un punto en común entre filosofías tan diversas como la de Gehlen y Heidegger: ambos han creído radicalizar la noción de libertad aplicable a lo humano a partir del vaciamiento de su naturaleza.
A los fines de problematizar este "vacío de naturaleza", que ha determinado las concepciones de lo humano de la AF, lo contrastaremos con dos líneas de pensamiento. Por una parte, la de Maurice Blanchot, que desplaza la problemática del vacío mediante el uso de los conceptos de lo "pasivo" e "impersonal". Por otra parte, la del multinaturalismo que, basándose en el perspectivismo amerindio, bosqueja un modo de comprender lo humano que actúa como fondo común (aunque fragmentado) a todo lo existente y reivindica la multiplicidad de "personas" a través de los dioses, los animales, los muertos, las plantas y los objetos. Ambas líneas contribuyen a pensar

una lógica diferente, que apunta menos a la nada que a las dinámicas transformativas de lo que hay.
--

17-Elías Bravo
(Universidad Nacional de Mar del Plata)
eliasgermanbravo@live.com.ar
Historicidad, praxis y sentido: La superación del dualismo metafísico en la filosofía del joven Heidegger

El siguiente trabajo tiene como objetivo esbozar la tesis de que Heidegger ya en su obra de juventud, principalmente en Ser y tiempo, logra romper con el paradigma de la tradición filosófica moderna, con el esquema Sujeto-Objeto, esto es, postulamos argumentar que el maestro de Alemania, tal como lo definió RudiguerSafranski (2010), logra salir, en sus escritos tempranos, de las filosofías de la conciencia constituyentes de la realidad. Para ello, nos proponemos someter a discusión las tesis que sugieren una continuidad entre el Heidegger de Ser y tiempo y la filosofía trascendental kantiana, tales como las llevadas a cabo por Cristina Lafont (1997) y Andrés Crelier (2011). En la conclusión plantemos fundamentar que el joven Heidegger en su ontología fundamental logra superar tanto el idealismo como el realismo.
--

18-Francisco Casadei
(Universidad Nacional de Mar del Plata)
la_tierrabaldia@hotmail.com
Materialismo y crítica de la economía política en Adorno y Marx

La presente ponencia pretende esclarecer algunos aspectos de la relación entre la interpretación materialista de la sociedad de Theodor W. Adorno y la crítica de la economía política de Karl Marx. En el centro de esta relación se encuentra la idea de historia natural, que en Adorno es desplegada en un diálogo permanente con los conceptos centrales de Marx. La idea de historia natural ofrece una clave para comprender la crítica que Adorno realiza a lo que denomina el pensamiento de la identidad, el cual posee su expresión social e histórica en el intercambio de mercancías. En este sentido, la idea de historia natural está conectada para Adorno con la "fenomenología del antiespíritu" que Marx despliega en *El Capital* a través de la desmitificación de la forma-valor y de la legalidad natural de la sociedad. La dialéctica materialista debe rescatar aquello que es subsumido, abstraído y olvidado por la dinámica antagónica de la sociedad moderna. La injusticia cometida y reproducida a través del principio del intercambio, la apropiación histórica y permanente de trabajo vivo, es la expresión de un presente que perpetúa la prehistoria de la identidad.
--

19-José Jeremías Castro
(Universidad del Salvador)
jjerecastro@gmail.com
Cartografías callejeras: la ciudad moderna en la poética del rock argentino

Se planteará la posibilidad de una lectura de las poéticas del rock argentino considerando a su enunciación como un acontecimiento histórico. Poéticas situadas que, en su condición de emergencia, se ubican siempre en los bordes, por fuera de la capital del espectáculo del rock, del circuito de la pantalla y la publicidad.
Estableciéndose desde una tópica de lo suburbano ante una ciudad que se advierte transformada por el advenimiento de las nuevas tecnologías, los dispositivos de

control y la represión estatal, nos remitiremos específicamente a conjugar poéticas del rock, ciudad y técnica. En nuestro análisis daremos cuenta de cómo la configuración del dispositivo de la ‘’ciudad moderna’’ se resuelve como tópico central de un discurso descentralizado que no puede plantearse sino como denuncialista, es decir, en tanto ubica a la denuncia como posición enunciativa.
--

20-María Cecilia Colombani
(Universidad de Morón, Universidad Nacional de Mar del Plata)
ceciliacolombani@hotmail.com
***Chresis* y *enkrateia* en el marco de la constitución de sí**

El proyecto de la presente comunicación consiste en pensar la problemática del poder de sí en el marco de dos conceptos claves presentes en las llamadas artes de la existencia; nos referimos a las nociones de *chresis* y de *enkrateia*.
Para captar el sentido que ambas nociones tienen en el proyecto general del tercer período de Michel Foucault, es necesario revisar su programa de trabajo plasmado en la *Historia de la Sexualidad*. Foucault aclara que “no debía ser ni una historia de los comportamientos ni una historia de la ‘sexualidad’: las comillas tienen su importancia. Mi propósito no era reconstruir la historia de las conductas sexuales, según sus formas sucesivas, su evolución y difusión” (Foucault, *Historia de la sexualidad*. *El uso de los placeres*, 1991: 7). La investigación no toma pues el rumbo de una historia sucesiva ni de los comportamientos ni de las representaciones en torno a la sexualidad sino que, por el contrario, el campo de inscripción del trabajo se halla en el terreno de la subjetividad como tarea a construir, en el marco de la constitución del sujeto ético, político, estético. Así, el proyecto radica en ver cómo en las sociedades occidentales los hombres se habían descubierto como sujetos de una sexualidad entendida como una experiencia, articulada en tres campos relacionados entre sí; un campo de saber referido a la misma, uno de normatividad que regula y domina la experiencia y otro de subjetividad, inscrito en la esfera de la constitución de sí y en el horizonte de una educación articulada con la ética y la política de la existencia.
--

21-Martín Couchot
(Universidad de Buenos Aires)
martincouchot@hotmail.com
Figuraciones antropológicas postbinarias: una aproximación al *Ciborg*

Ante el advenimiento, a fines del siglo XX, de un nuevo paradigma tecno-cultural, signado por la digitalización y la informatización de lo existente que posibilita manipulaciones técnicas y modos de vida impensados, se abre un panorama ontológico donde creemos necesario dirigir la mirada. Las distinciones dicotómicas y jerarquizantes para interpretar lo humano heredadas de la tradición parecen, cada vez más, hundirse en el anacronismo de una oxidación analítica. La presente exposición intentará funcionar como una aproximación a ciertos análisis antropológicos y ontológicos que se posicionan en un “entre” de lo artificial/natural y lo humano/maquínico. Para esto, se introducirán ciertas nociones básicas de la tradición dualista de la antropología filosófica (M. Scheler y A. Gehlen). Luego se pasará a trabajar la noción de *ciborg* en tanto figura híbrida tecno-humana, habitante de un horizonte existencial postbinario (y quizás posthumano). Se profundizará en los planteos de Donna Haraway, tendiendo líneas de continuidad hacia algunas conceptualizaciones más recientes.
Palabras clave: Haraway – Antropología Postbinaria – Ciborg - Posthumanismo
--

22- Manuel Cuervo Sola y Natalia Fischetti
(INCIHUSA CCT- Conicet Mendoza)
mcuervo@mendoza-conicet.gob.ar
nfischetti@mendoza-conicet.gob.ar

Política y desarrollo. Geopolítica de la liberación en Herbert Marcuse y Franz Hinkelammert

En nuestra comunicación analizamos dos propuestas filosófico políticas críticas que reflexionaron en los años '60 acerca del problema del progreso técnico ligado al desarrollo y de las condiciones de posibilidad o factibilidad histórica de emergencia de procesos de liberación en Nuestra América. Para ello partimos de la premisa marcuseana de un "cierre del universo político", en tanto tesis también geopolítica, para revisarla y ponerla en discusión desde ciertos desarrollos teórico políticos latinoamericanos, entre los que destacamos aquí el de Franz Hinkelammert, cuya obra tiene características especialmente adecuadas para ponerlo en diálogo con Herbert Marcuse. Desde el pensamiento latinoamericano crítico, queremos proponer que al Sur de esa expansión planetaria de la racionalidad tecnológica de posguerra que tan profundamente describe Marcuse, se desarrollaron reflexiones teóricas alumbradas por proyectos políticos que señalaban otro horizonte histórico posible para Latinoamérica, otras posibilidades para el desarrollo económico y el progreso técnico, que emergen en la apuesta de los pueblos latinoamericanos por abrir el universo político en un camino diverso de los ofrecidos por los centros imperiales.

--

23-Alberto Damiani
(Universidad Nacional de Buenos Aires – Conicet – Universidad Nacional de Rosario)
damial@filo.uba.ar

La crítica reflexiva en la filosofía Poshegeliana

Las tareas de la crítica se hacen presentes como prioridad en el pensamiento inspirado por la filosofía de Hegel. Esta prioridad puede reconocerse al menos en dos momentos histórico-filosóficos. Un primer momento, durante el siglo XIX, cuando los discípulos directos de Hegel, usualmente denominados jóvenes hegelianos o izquierda hegeliana, al criticar la filosofía del maestro ponen en cuestión la racionalidad de la religión, el Estado y la sociedad capitalista. Un segundo momento, durante el siglo XX, en la denominada teoría crítica de la primera generación de la escuela de Francfurt. En ambos casos el pensamiento poshegeliano se identifica con una actividad de crítica filosófica. Esta actividad crítica, concentrada sobre los mencionados objetos, no siempre fue acompañada de una reflexión sobre sí misma, que diera cuenta de su propia posibilidad, explicitando las razones que justifican filosóficamente su tarea. En el presente trabajo quisiera destacar la función que puede y debe cumplir la reflexión en una teoría crítica que pretenda ser filosóficamente consistente.

--

24-Julián Doctorovich
(Universidad de Buenos Aires)
jjdocto@hotmail.com

El concepto de *Vita activa* en Hannah Arendt: las actividades humanas y sus dicotomías

La condición humana es un trabajo en donde Hannah Arendt se propone analizar e interpretar a los seres humanos. Para tal empresa se encamina desde distintas perspectivas: a veces desde un punto de vista más antropológico, en otras utiliza a la historia como hilo conductor, mientras que en algunos momentos lo hace desde un punto de vista metafísico. De todas maneras, lo relevante en este escrito es el estudio

que hace de los hombres en sí mismos (más allá de cualquier mirada que utilice); en tanto seres activos, puestos en movimiento, los cuales tienen necesidades y expectativas, al mismo tiempo son productores condicionados y condicionantes del mundo que los circunda.
A través del análisis del concepto de *vita activa* que atraviesa toda su obra, Arendt realiza un estudio pormenorizado de las condiciones básicas de cada hombre en la vida (labor, trabajo y acción) y como cada una de ellas se combina entre sí. Por tal motivo la idea de este trabajo consistirá en investigar dicho concepto y sus correspondientes actividades, especificando así sus puntos claves, con el objetivo de poder interpretar y dilucidar la importancia de cada una de manera aislada, para luego relacionarlas a un todo más amplio que los contiene: la condición humana.
--

25-Nahir Fernández
(Universidad Nacional de Mar del Plata)
nahir.lf@gmail.com
La crítica decolonial al sujeto moderno cartesiano

En este trabajo trataremos de caracterizar los elementos constitutivos de la crítica decolonial a la matriz conceptual cartesiana en tanto legitimadora del dominio del cuerpo y la naturaleza. Tal es así que se pondrá en cuestión la caracterización de un sujeto a-histórico, tal como aparece en Descartes y otros exponentes de la Modernidad. También resultará crucial el abordaje del dualismo ontológico cartesiano entre *res extensa* y *res cogitans* que posibilita la mencionada dominación.
La apuesta principal de la teoría descolonial es criticar e intentar desprenderse de la matriz eurocéntrica de pensamiento, que se instala como correlato legitimador de la usurpación territorial. De su análisis se desprende que hay una relación intrínseca entre Modernidad y colonialidad. Entre otras cosas, afirman que el *ego cogito* cartesiano es también un *ego conquiro:* la racionalidad moderna es una racionalidad colonial, y esto no es contingente sino estructural. La dominación colonial se basa en una jerarquización ontológica, que a la vez está posibilitada por un dominio del saber, por una imposición de un determinado modo de conocimiento que es presentado como neutral, objetivo y universal. Se tratará entonces de cambiar el punto de partida epistemológico.
--

26-María Cecilia Ferraro
(Instituto de Enseñanza Superior en Lenguas Vivas “Juan Ramón Fernández”, Escuela Normal Superior en Lenguas Vivas “Sofía Esther Broquen de Spangenberg”)
mceciliaferraro@gmail.com
Abolicionismo práctico pre-bélico en los Estados Unidos: algunas reflexiones sobre la prensa negra vociferante en el siglo XIX

La publicación de las hazañas del *Ferrocarril Subterráneo* fue un arma poderosa en la cruzada abolicionista, cuya efectividad residió en la irresponsable amplificación de las acciones radicales del “abolicionismo práctico” en los Estados Unidos del siglo XIX. A riesgo de revelar las tácticas secretas de esta red clandestina, se utilizaba la prensa como medio de cohesión y comunicación entre sus distintos miembros, a la vez que se hacía alarde de las auto-emancipaciones exitosas. Mientras que las narrativas de esclavos ganaban adeptos para la causa anti-esclavista y transmitían un mensaje de progreso, la prensa abolicionista era en sí misma un acto contestatario y radical que amenazaba el orden conservador sureño gracias a la construcción, explotación y magnificación de la idea de red clandestina, interpretada por los esclavistas como conspiración. Desde esta perspectiva cobran nuevos significados los hechos que

condujeron a la guerra civil norteamericana y se revaloriza la participación activa de los afro descendientes en la demolición de la *peculiar institución*.
--

27- Mariela Silvina Fiamingo
(Universidad Nacional de San Martín)
iomarsi@hotmail.com
Resignificaciones, disputas y transformaciones en torno a los sentidos y las prácticas del Consultorio de Diversidad del Hospital Alexander Fleming

El objetivo del presente trabajo es describir cómo l@s actores que forman parte del Consultorio de Diversidad del Hospital Alexander Fleming definen, disputan, transforman y resignifican las prácticas y los sentidos del mismo. En este espacio, dedicado específicamente a la atención médica y psicosocial de las y los disidentes sexuales, se permite y fomenta la participación activa y el diálogo entre l@s integrantes, sean ést@s médic@s, coordinador@s o asistentes, rompiendo con la lógica del MMH planteada por Eduardo Menéndez (1992).
El Consultorio de Diversidad del Hospital Alexander Fleming es un espacio para la atención de la salud dedicado específicamente a l@s disidentes sexuales. En el mismo, se producen resignificaciones, disputas, transformaciones y definiciones acerca de cuáles son los objetivos de dicho espacio, hechos que pueden ser estudiados desde la disciplina antropológica, a partir de la observación de las prácticas que tienen lugar en el mismo y de los sentidos que l@s actores le atribuyen.
El abordaje de dichas prácticas y sentidos no ha sido un tema trabajado en los estudios precedentes sobre salud y disidencia sexual, y considero que ayudar a entender estos hechos puede abrir un nuevo campo de estudio en relación al sistema de salud y ayudar a encontrar respuestas a las demandas de una población específica como es la de la disidencia sexual.
--

28-Alan Matías Florito Mutton
(Universidad de Buenos Aires, Colectivo El Fuelle)
alanfloritomutton@gmail.com
Nuevas técnicas de poder. La propuesta Byung-Chul Han

Byung-Chul Han es uno de esos filósofos que irrumpe en la escena del pensamiento filosófico político para aclamar algo con fuerza: la filosofía continúa siendo aquella disciplina que logra plasticidad para moverse entre doctrinas de diversos campos de conocimiento. En el presente trabajo queremos volver explícito lo antedicho poniendo en evidencia la interesante propuesta que el autor nos ofrece en *Psicopolítica*. Su forma de escritura es propia del carácter de aquél que irrumpe para lograr la atención de sus lectores. Capítulos cortos, más bien escritos al estilo de artículos, que llevan en sí la impronta de los críticos de la sociedad. No hay una especificidad común que recorra la obra, sino más bien la continua puesta en escena de problemáticas sociales producidas, mantenidas y fortalecidas por las más diversas técnicas de poder. Encontramos, en cambio, que la filosofía y la psicología van por el mismo camino de denuncia contra aquellas formas de poder que idiotizan, paralizan e hipnotizan a los espectadores de los *mass media*. Todo ha de ser transparente, todo ha de ser informado, para que así reine la uniformización. “Si todo ha de ser visible, las desviaciones apenas son posibles”.
Palabras clave: Teoría crítica – Filosofía Política Contemporánea – Medios masivos de comunicación – Técnicas de poder.
--

29-Emiliano Gambarotta
(Universidad Nacional de La Plata, Conicet e IdIHCS)
emilianogambarotta@yahoo.com.ar
"Técnica" y "estética" como ejes para una crítica cultural de lo político. Walter Benjamin y la politización de la división de lo sensible

Es conocido el cuestionamiento de los miembros de la denominada "Escuela de Frankfurt" a la racionalidad técnico-instrumental, incluyendo esto su impacto en la cultura. Sin embargo, también es posible rastrear en ellos una concepción que hace de la noción de "técnica" –pero no ya en su reducida versión instrumental– una faceta clave para el estudio de la cultura y, especialmente, para indagar su función en lo político. Es sobre este último punto que se concentra el presente trabajo, enfocándose en cómo Walter Benjamin pone en juego a dicha noción para problematizar tanto la "producción" de cultura como su "recepción". Cuestión que nos llevará a indagar el impacto de estas cuestiones técnicas en la configuración de una experiencia, a la que no cabe entender en términos de "conocimiento" (inclusive práctico) sino "estéticos", es decir, como un modo de percepción y la configuración de lo sensible a éste ligado. Consideramos que es a través de esta relación entre técnica y estética que puede aprehenderse la potencialidad politizante de un determinado material cultural, así como su contribución a la despolitizada reproducción de lo establecido.
--

30-Noelia Liz Gatica
(Incihusa-Conicet, Mendoza)
noelializgatica@gmail.com
Eje: estudios latinoamericanos
Apuntes sobre la lectura de Rodolfo Agoglia acerca de la filosofía hegeliana

Nos proponemos dilucidar los supuestos teóricos que configuran la crítica al idealismo hegeliano en la producción discursiva del filósofo argentino Rodolfo Mario Agoglia (1920-1985). Es nuestra intención demostrar que los alcances de la reflexión sobre la filosofía hegeliana son potenciados a partir de una aproximación en clave humanista respecto de la cuestión de la existencia comprendida en los términos de conciencia e historicidad. Dicha aproximación, es llevada a cabo por Agoglia desde una reflexión epistemológica y metodológica que pone en valor el sustento óntico a partir del cual es posible cualquier interrogación de carácter ontológico.
Por este motivo, centramos nuestro interés en identificar las variaciones conceptuales y desplazamientos semánticos que se efectúan en la interpretación del filósofo argentino sobre el acervo categorial legado por el filósofo alemán, para posteriormente mostrar la pertinencia política de una filosofía de la historia de nuevo signo. Entendemos que la misma amerita nuestra atención, ya que se caracteriza por ser crítica de la dependencia, consciente de la alteridad y gestada como un proyecto abierto de liberación.
--

31-Mariano González Leoni
(Universidad del Salvador)
mgonzalezleoni@gmail.com
Deporte y cambio. La aparición de Usain Bolt y el reciente cambio de paradigma en la disciplina de cien metros llanos

El presente trabajo busca remarcar el reciente cambio de paradigma que tuvo lugar en una de las disciplinas deportivas más emblemáticas que conocemos, la carrera de cien metros llanos. Desde la reciente aparición del jamaiquino Usain Bolt, se ha debido aceptar que las teorías sostenidas hasta comienzos del actual siglo que se referían a

las condiciones ideales del velocista estaban equivocadas. Siendo esta competencia una que sobresale por su simpleza, y por ser probablemente una de las actividades más constantes en el hombre desde el comienzo de su existencia (correr), ésta realidad obliga a replantear la convicción con la que sostenemos tantos conocimientos utilizados en el ámbito deportivo, así como también contemplar las posibles consecuencias que emanan de este cambio estructural de la actividad deportiva.
--

32-Facundo Sebastián Jorge
(Universidad Nacional del Sur)
facundo_jorge@hotmail.com
Ensayo sobre la relación entre el individuo y el espacio a través de los mecanismos de circulación

La era de las técnicas (1974) del geógrafo Pierre George nos ha suscitado un trabajo que enmarcaremos en la Antropología filosófica: la circulación como elemento clave para la constitución del sujeto urbano. Nuestro propósito es abordar la relación entre el individuo y el espacio que habita a través del concepto de circulación, en un proceso en el cual se toma un concepto de la geografía para pensarlo filosóficamente.
Si la circulación es elemento dominante para la constitución de una perspectiva del hombre citadino, como cree George, y aquella está dominada por la técnica, o sea, por la mecanización de los medios de circulación, no es difícil presumir que la perspectiva humana corre el riesgo de mecanizarse. La mecanización de los medios de circulación tiene un efecto de control de por dónde se circula, de qué manera, a qué velocidad, y por ende, tiene como efecto un control de las posibilidades de subjetivación.
¿Cuál es el costo que paga la constitución subjetiva cuándo el dónde ir, por dónde, de qué modo, está reglado? Allí se posa nuestra doble mirada: en las posibilidades del individuo *sobre* el espacio y en las posibilidades del individuo *en medio* del espacio.
--

33-Mariana Larison
(Universidad de Buenos Aires, Conicet)
malarison@hotmail.com
Posibilidades ontológicas en la antropología contemporánea: algunas perspectivas filosóficas

En los últimos decenios, los desarrollos de la antropología social han puesto en evidencia la necesidad de poner en cuestión algunos de los conceptos fundantes y rectores de su investigación, tales como los de naturaleza, cultura y humanidad, entre los más destacados. De la mano de antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro y Philipe Descola, la urgencia de una reflexión ontológica sobre estos conceptos que organizan la mayor parte del saber en Occidente abren el campo del diálogo de la antropología social y cultural no sólo con la antropología filosófica, sino también y fundamentalmente con la ontología contemporánea. En este sentido, nos gustaría confrontar, en el presente trabajo, la ontología de lo percibido desarrollada dentro de la escuela fenomenológica hacia mediados del siglo pasado por el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty con la discusión de las categorías de naturaleza y cultura propuestas por algunos de los mencionados autores del giro ontológico en antropología. A partir de esta confrontación, intentaremos delimitar los elementos que, desde nuestro punto de vista, permiten pensar un nuevo sentido del término “institución” que enriquecería ambas perspectivas, tanto filosófica como antropológica, en el sentido de una superación de la dicotomía naturaleza-cultura.
--

34-Diego Lawler
(Instituto de Investigaciones Filosóficas-Sadaf / Conicet)
diego.lawler@gmail.com
La praxiología enfoca la tecnología: ontología y epistemología de nuestras prácticas tecnológicas

No hay una filosofía de la tecnología relevante sin una adecuada teoría de la acción.
En este trabajo se exploran las consecuencias ontológicas y epistemológicas de esta intuición, que proviene de la praxiología, entendida como un enfoque filosófico de nuestras prácticas tecnológicas.
Las prácticas tecnológicas constituyen mundos donde los seres humanos actúan y experimentan con algún sentido la vida. Estos mundos resultan de transformar la realidad para imaginar, desear y producir en ella lo que todavía no hay. Las prácticas tecnológicas expresan una forma de vida; al mismo tiempo, esta forma de vida condiciona a los seres humanos, i.e. sus capacidades conceptuales y prácticas están modeladas y delimitadas por ella. Así, nuestros mundos tecnológicos se imaginan, conciben y realizan al interior de nuestra forma de vida, andamiada por las estructuras de nuestras prácticas tecnológicas.
Una forma de vida es una *actualidad material* que tiene aspectos objetivos y subjetivos. En su dimensión objetiva comprende todas las prácticas materiales y simbólicas, además de las costumbres, ritos y rituales. En su dimensión subjetiva, el derrotero de las conciencias, socialmente enlazadas, en sus esfuerzos para volverse autoconscientes de esas prácticas, actuar, entender y producir significaciones en su interior – i.e. habitarlas y transformarlas.
Una mirada de esta naturaleza sobre el mundo de los artefactos sugiere la adopción de una estrategia antiesencialista, que tiene como consecuencia el abandono de la noción de clase para cartografiar el mundo de los artefactos. Se trata de propiciar descripciones del mundo artificial que expresen el modo, de hecho robusto pero natural, con que se hilvanan nuestras prácticas de producción y uso de objetos artificiales. En términos epistemológicos, auspicia una visión pluralista sobre la naturaleza del conocimiento involucrado en las prácticas tecnológicas así como sobre sus fuentes.
--

35-Celina A. Lértora Mendoza
(Conicet / Fepai)
fundacionfepai@yahoo.com.ar
María Noel Lapoujade: pensamiento imaginativo y creatividad

María Noel Lapoujade es una reconocida filósofa uruguaya radicada en México, donde realizó la mayor parte de su carrera académica, que le valió un gran homenaje con ocasión de su jubilación, en 2013. Como un aporte a la difusión de su pensamiento en Argentina, y también como un merecido homenaje, me centraré en su libro *Diálogo con Gaston Bachelard acerca de la poética.*Allí postula la unidad última de la doble vía.en la cual la dupla razón-imaginación es vista como una doble cara de lo humano, como el *animus-anima*, o lo masculino-femenino presente en todo individuo, en diversas proporciones. Propone entonces una “filosofía de la imaginación” que sea creativa que aporte a la vida y a la recuperación de los ritmos cósmicos que constituyen la salud de la humanidad
En el trabajo se desarrollan algunas de estas ideas procurando exhibir sus fundamentos a través de un análisis de tres elementos de la imaginación compositiva: 1) la idea de arquetipo: 2) las imágenes oníricas y 3) la imaginación poética. Se concluye que el intento de unificar campos responde a una necesidad humana de plenitud y de “salvación” de la especie.

--

36-Rosa María Longo Berdaguer
rosamariaantonia@gmail.com
Mirada a una antropología diferente

La antropología es una de las bases de la configuración de la realidad y del mundo moral por lo cual incide tanto en la concepción de la sociedad y la política como en la significación del conocimiento. De allí que como la concepción del hombre en las culturas latinoamericanas no es coincidente con la de Occidente, su mirada sobre el acaecer y el hacer también difiera. Estas disidencias se pueden señalar en cualquier cultura latinoamericana pero en este trabajo tomaremos como ejemplo a la cultura Wichí.
El propósito de este informe es presentar el pensamiento de la comunidad Wichi a fin de mostrar cómo la antropología, que supone que la especificidad del ser humano es la capacidad de comunicación que permite la alteridad y no privilegia a la razón y el conocimiento, fue uno de los ejes que conformó su cosmovisión e incidió en la conformación de su mundo moral, del ordenamiento de la sociedad y de la concepción de la política y la economía; y también señalar las diferencias con Occidente, fundamentalmente es su aspecto moral y gnoseológico.
--

37-Clara María Marensi
(Universidad Nacional de La Plata, FaHCE)
clarimaren@hotmail.com
Lógicas de consumo. Estudios culturales a partir de Walter Benjamin

El siguiente trabajo se propone realizar un estudio sobre cuestiones atinentes a la relación entre cultura, consumo y mercancía; prestando especial atención a las dificultades teóricas y metodológicas que surgen al avanzar en el estudio de los consumos culturales entendidos como lógicas de un proceso histórico particular concreto. A partir de ello, se buscar trabajar sobre la categoría benjaminiana de "técnica": cómo ella nos ayuda a elucidar cuestiones en torno a lo social, además de la pregunta por la "función", que dicha técnica cumple, tanto en de reproducción de determinadas lógicas como en su posible cambio. De esta manera, se intenta pensar en la técnica que presentan los medios de producción propios de lo que se conoce como cultura del consumo, siendo la producción de mercancías la forma particular a partir de la cual podemos pensar dicha sociedad. Finalmente, se presenta la cuestión de la pregunta por la crítica y su relación con el conocimiento. Conocimiento que en última instancia, no deja de estar condicionado por determinados sistemas de cosmovisión propios de la cultura que producen y de la que son producto. Palabras clave: cultura, conocimiento, consumo, técnica.
--

38-Román March
(Universidad Nacional de Mar del Plata)
Las influencias de Max Weber en la antropología filosófica de Cornelius Castoriadis

Desde los escritos tempranos, iniciados en 1944, por el filósofo Cornelius Castoriadis, se pueden advertir lecturas y análisis exhaustivos respecto al Weber filósofo.
En el presente trabajo haremos una incursión en las similitudes y diferencias entre ambos. Tomaremos para ello el escrito denominado *"Individuo, sociedad, racionalidad, historia"*, publicado por Castoriadis en la Revista Esprit en 1988.

En el mismo se manifiesta que, sus primeras publicaciones que llevaron el nombre de Primeros Ensayos, comprendían la traducción ampliamente comentada de los Fundamentos Metódicos de Economía y Sociedad. Para el francés, la sociología que Weber quería promover trabajaba construyendo un sentido comprensible de los comportamientos de los individuos singulares. Esto se lograba mediante la construcción de tipos ideales. Sin embargo, una de las paradojas que observa Castoriadis en Weber, es que ha construido muchos tipos ideales que no refieren justamente a comportamientos individuales, sino que remiten a instituciones tales como el mercado, el estado, la burocracia y/o los tipos de autoridad.
--

39-Eduardo Minardi
(Universidad Nacional de Mar del Plata)
minardi.e@gmail.com
La apropiación del cuerpo

En este trabajo se realiza un recorrido por las formas de representar el cuerpo humano en el arte. Tomamos como punto de partida las distintas formas con que se desarrollan las técnicas representativas, y las estrategias que conllevan a su visibilidad e instalación para el espectador. Además vemos las maneras en que el observador se debe comportar frente a la representación del cuerpo, y los mandatos que de esta se desprenden.
En la deriva de esas representaciones nos encontraremos con algunos cambios de la interpretación, y pretendemos acercarnos a una práctica que permita descifrar nuevos códigos de relación entre el cuerpo humano representado y el mundo político, cultural y artístico de un momento en particular.
Palabras clave: Cuerpo humano, representación, pedagogía, siluetazo y apropiación.
--

40-Esteban Montenegro (UCES) y Martín Prestía (IIGG-UBA/Conicet/IDAES-UNSAM)
martinprestia@gmail.com / montesteban23@gmail.com
Eje temático 6. Aportes de una filosofía crítica de la tecnología
Técnica y praxis en el pensamiento de Carlos Astrada

Partiendo del capítulo que Carlos Astrada dedica al problema de la técnica en su libro *La revolución existencialista* (1952) nos propondremos en el presente trabajo evaluar los alcances antropológicos de sus consideraciones. Para tal fin se revisará primero el diálogo que entabla con algunos de sus interlocutores, así como el saldo que arroja. A partir de este abordaje analítico del apartado en cuestión nos preguntaremos por la articulación del mismo con otros conceptos claves de la misma obra en su conjunto, haciendo especial énfasis en la primacía de la *praxis* por sobre toda consideración teórica de la naturaleza humana que relegue al hombre a un lugar subordinado. En ese sentido en particular, esta obra comporta una síntesis original de los aportes existencialistas y marxianos, los que desde distintas perspectivas criticaron el lugar asignado al hombre en la filosofía.
--

41-María Rita Moreno
(Incihusa CCT, Conicet – Mendoza)
xrmkmx@gmail.com
Eje 9.Filosofía práctica en discusión: educación, política, ética, estética.
El ojo y el espíritu: **Exploración con perspectiva dialéctica de un texto merleaupontyano.**

Nos proponemos abordar el texto de Maurice Merleau-Ponty *El ojo y el espíritu* (1960) desde la perspectiva dialéctica cimentada por Theodor Adorno para mostrar el modo en que este texto converge con cierta racionalidad abstracta e ideológica en la medida en que repite en ciertos puntos el gesto racional que intenta reformular.
En *El ojo y el espíritu* el filósofo francés afirma que hay una *historicidad primordial* que nos sitúa sobre el suelo del mundo sensible, terreno en el que el Ser en su sentido bruto se hace presente. El ejercicio artístico de la pintura pondría en marcha, entonces, la actividad del ver sin estar cruzado por las categorías modeladas científicamente que en general la oprimen; haciendo de ella una zona epistemológica divergente y novedosa que puede correrse de la disposición conceptual científica y positivista y que permite cierta reinvención de la racionalidad. Aunque Theodor Adorno liga también el espacio epistemológico con el estético, quisiéramos mostrar cómo sus reflexiones construyen una posibilidad diferente con conclusiones que permiten indagar en la estructura lógica que enhebra las afirmaciones merleaupontyanas y elucidar los supuestos que le subyacen.
--

42-Hernán Murano
(Universidad Nacional de Mar del Plata)
hermurano@yahoo.com.ar
Eje Temático 11. Cátedras de Antropología Filosófica, políticas de traducción y transmisión
Debates antropológicos en el estudio de la filosofía argentina contemporánea: traducción y transmisión de la `filosofía normalista´ y la `filosofía para la liberación´

A inicios del siglo XX comienza una etapa filosófica de apertura en Argentina. Junto a la llegada de Ortega y Gasset a nuestro país en 1916 las corrientes intelectuales alemanas otorgan una nueva concepción al pensamiento filosófico. El imperante movimiento positivista del siglo XIX llegaba a su ocaso y el renacer antropológico logra su máximo esplendor junto a la traducción de teorías axiológicas, fenomenológicas y ontológicas. Ahora bien, como contrapunto analizaremos la noción de "normalización filosófica" ensayada por el filósofo Francisco Romero. Por un lado, las obras del pensador argentino por adopción fueron vitales para la investigación antropológica. Sus obras permitieron transmitir las ideas de autores como Max Scheler y Ernst Cassirer, entre otros. Desde otra óptica, notamos que el ímpetu de Romero por reducir las brechas intelectuales entre Argentina y Europa tiende a transmitir a la filosofía bajo una política de la "normalización" ponderando datos cronológicos y teorías. La escuela "normalista" actualizó sin duda a la vetusta filosofía decimonónica, pero se olvidó de que la misma es una actividad "para la liberación". En este marco contextual debatiremos el rol de la práctica filosófica y el lugar del sujeto en su historia abordando los conceptos filosóficos de Arturo Roig y Enrique Dussel.
--

43-Mariano Olivera
(Universidad Nacional de Mar del Plata)
marianoo.74_90@outlook.com
Sobre la crisis de la cultura y la sociedad de consumo en Hannah Arendt

El presente trabajo pretende exponer el diagnóstico de Hannah Arendt a lo que denomina la "crisis de la cultura" en su contemporaneidad. Aquí se entiende a la cultura como un ocuparse del "mundo", una actividad de cuidado, testimonio y preservación del sentido de la humanidad, que sobrevive al transcurrir de las previas generaciones y acoge a las nuevas. Por lo que el objeto específico y más sublime de la cultura es la denominada obra de arte con su perdurabilidad.

La problemática de esta ponencia radica en mostrar la forma en la cual la cultura y los objetos culturales (obras de arte) devienen y degeneran a partir de la modernidad, en cultura de sociedad de masas y en bienes de consumo de la industria del entretenimiento, perdiendo su sentido duradero o relativa "inmortalidad" al ser asimilados al proceso vital y técnico del fácil consumo y del uso, en el afán digestivo de los "laborantes". En esto la autora ve el peligro de que los objetos culturales se sometan al carácter reproductible e instrumental de la cultura de masas, deteriorados a meros arte-factos (medios para un fin extrínseco) y bienes de consumo para el entretenimiento. Sin más, una amenaza para el "mundo" y su sentido permanente.
Palabras clave: mundo, obra de arte, sociedad de masas, labor, juicio de gusto.
--

44-Silvana Marisa Olivera
(Universidad de Buenos Aires)
silvanam_o@yahoo.com.ar
Temporalidad y Función Narrativa. Abordaje de Paul Ricoeur

En su intento de relacionar estrechamente la experiencia del tiempo y la función narrativa, una de las preocupaciones de Ricoeur es criticar el planteo estructuralista como modelo de análisis del relato. El motivo que lo impulsa a tomar distancia de ese modelo es el hecho de poder escapar a la alternativa unidireccional en la que éste cae. Frente al tiempo lineal definido por una sucesión de instantes, el análisis estructural se detiene en reconstruir los relatos a partir de su "descronologización".
Para Paul Ricoeur hay otra salida, abierta gracias al concepto de "repetición" (wiederholung) que permite una profundización existenciaria del tiempo, sin caer en su anulación lógica. Justamente aquí reside la "genialidad de Heidegger", quién vio en la repetición "la experiencia fundamental mediante la que la existencia temporal se encuentra arraigada en la unidad profunda del tiempo". Este es un rasgo fundamental en el nivel de "historicidad", ya que la mirada retrospectiva hacia el pasado se articula en función de la emancipación del proyecto. De esta manera que cada uno se repite como destino, en tanto que la repetición no es una "mera retrospección" al pasado sino la recuperación del proyecto, y por lo tanto, del futuro. Para superar la línea del tiempo, Ricoeur, postula una serie que, en distintos niveles, van afianzando la repetición y permiten una profundización de la temporalidad del relato. Comienza por tanto, señalando aquellos relatos en los que el héroe se sitúa en un espacio y tiempo más parecidos al ámbito onírico que al de la acción. Es decir, hay una desorientación que hace que se rompa la linealidad temporal gracias a la dimensión onírica del cuento.
En este sentido, se produce una repetición que invierte el modelo heroico de la búsqueda, que surge de la regresión del ámbito de los sueños. Pero justamente, se produce una fractura, porque es necesario que se rompa el origen, la búsqueda heroica logra prevalecer sobre la repetición en los que la búsqueda se desarrolla mediante la forma de un retorno al origen.
El objetivo de esta ponencia es exponer cómo Paul Ricoeur analiza el nivel de historicidad, haciendo hincapié en la repetición como un rasgo fundamental. Esta es la base sobre la que Ricoeur se apoya para plantear la unidad sobre la historicidad y la narratividad, lo que obliga a influir sobre esa base y sostener una corrección a la teoría heideggeriana del tiempo. Analizar la introducción de la narratividad en la experiencia del tiempo, lleva a Paul Ricoeur a revisar algunas cuestiones ligadas a la historicidad.
--

45-Leandro Paolicchi
(Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet)
leandropaolicchi@hotmail.com
De la dialéctica negativa al discurso. Cambios estructurales de la Escuela de Frankfurt entre Adorno y Habermas

--

46-Romina Pulley
(Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional de Lanús)
pulleyromina@gmail.com

La naturaleza humana como construcción social. El origen de las instituciones sociales y políticas en la filosofía práctica de David Hume

Puede sostenerse que entre los filósofos modernos dedicados a la filosofía política se utilizó con frecuencia la estrategia argumental de suponer un "estado de naturaleza" con el fin de explicar, y en algunos casos justificar, diversas formas de gobierno o de estructura social. Es decir, se partió de un plateo antropológico, a veces considerado real y otras meramente conjetural, para avanzar gradualmente hacia una hipótesis relativa a los sistemas políticos y éticos. Tal es el caso de autores como Mandeville, Hobbes, Locke, Hume o Rousseau.

David Hume, puntualmente, a fin de explicar los orígenes de la justicia, de las reglas de propiedad o la lealtad a una forma de gobierno, realizó el ejercicio de imaginar la vida humana fuera de cualquier estructura social en general y en tal sentido, se asemeja a los planteos de Hobbes o Locke. Sin embargo, a diferencia de ellos, Hume creyó que la transición de una condición humana socialmente desestructurada a una sociedad gobernada ocurre de manera distinta. No existe para él un estado natural en el que el hombre pueda ser pensado, ni siquiera conjeturalmente, como un individuo aislado y pre-social. Pero no sólo eso: la propia naturaleza humana, siempre contingente y dirigida por principios naturales que sólo pueden ser conocidos en la experiencia y a través de la historia, requiere, en el nivel individual, de ciertas "prótesis" que la complementen, que ayuden en su maduración y sostenimiento. Tales prótesis son, por ejemplo, las virtudes artificiales de justicia, honestidad o lealtad u obediencia al gobierno. En ese sentido, el planteo antropológico humeano también deriva en una explicación de la sociedad civil y política, pero lo hace a partir de supuestos positivos. Hume entiende también, por ejemplo, que las formas sociales y políticas han de limitar el auto-interés, el aspecto egoísta de la naturaleza humana, pero explica el origen de las instituciones como una "mejora" de esos aspectos del hombre pues asume que los seres humanos son fundamentalmente animales sociales y que la propia naturaleza humana es una construcción social siempre perfectible.

En este trabajo nos proponemos, entonces, indagar el modo en que los conceptos de "naturaleza", "cultura" y "sistema político" se interrelacionan en la filosofía práctica de Hume. En relación con esto sostendremos que ciertas instituciones sociales y políticas funcionan, en la filosofía humeana, no como control o límite del individuo sino como prótesis que completan su desarrollo.

--

47-Gonzalo Rodríguez
(Universidad Nacional de Cuyo, Feeye)
gonzarodri@hotmail.com

Hölderlin, entre el hegelianismo y el poshegelianismo

No existe un poeta que haya dado tanto que pensar como Hölderlin. No fue sólo Heidegger quien realizó una apropiación interpretativa de su obra, sino una larga tradición que contempla pensadores como Nietzsche, Dilthey o Benjamin. Es así que el poeta ha sido a menudo contrapuesto a Hegel y, al mismo tiempo, considerado como precursor del idealismo. Así Hölderlin ha sido considerado como el poeta de la finitud y de la diferencia, o como el interlocutor silencioso de la dialéctica especulativa. Si se diera lo primero existiría en la obra un elemento claramente diverso respecto del idealismo hegeliano, ya que no sería posible conciliar la finitud con lo absoluto y la contradicción quedaría irresuelta. Entonces resultaría legítimo sostener la idea de un

núcleo trágico en la obra de Hölderlin como lo hace Lacoue Labarthe, o de un pensamiento que naufraga como lo hace Heidegger. Por el contrario si la obra de Hölderlin mantiene abierta la posibilidad de la unidad y la síntesis entonces cabría pensarla dentro del proyecto idealista, y encontrar un correlato filosófico de la misma en la obra hegeliana.
--

48-David A. Roldán
(Instituto Teológico FIET – Langham Foundation)
droldan1976@gmail.com
Teología protestante latinoamericana: historia y subjetividad frente a la crítica post-humanista

El ala protestante de la Teología de la Liberación contó, entre sus principales referentes, a Rubem Alves y José Míguez Bonino. Ambos desarrollaron una teología acorde a las exigencias de un mundo secularizado y "humanista" de los '60. La anunciada "muerte de Dios" no era un impedimento para "ser cristiano", sino un requisito. Como teólogos protestantes entendían que si bien Dios había dado un "primer paso" en la creación y en la salvación histórica, era el hombre quien quedaba situado en una "creación abierta" para desarrollar en ella, libremente, su vocación histórica por la creación de una "sociedad más humana y libre". Esta teología asumió distintas variantes del Marxismo Occidental (i.e. Marcuse y Gramsci), que incluían una visión de la subjetividad humana libre (o en proceso de liberación) cuya "praxis histórica" se convertía en la categoría central. Pero en los '60 la "muerte de Dios" cedió lugar a la "muerte del hombre", con Lévi-Strauss y Foucault. La tesis de este trabajo es que el cambio de paradigma que supone el pasaje de una filosofía dialéctica a una post-humanista supone un alto precio a pagar por parte de la teología latinoamericana, ya sea en la comprensión de la historia y la praxis humana como en la apertura de un horizonte de expectativas para una transformación radical de la sociedad.
--

49-Federica Scherbosky
(Universidad Nacional de Cuyo, Conicet)
fedescherbo@yahoo.com.ar
Una cultura antropofágica

La presente comunicación tiene como fin abordar una propuesta antropofágica de la cultura. A lo largo de las diferentes jornadas de antropología hemos ido exponiendo el recorrido de nuestro trabajo, desde aquello que denominamos una vez "subjetividad antropofágica" hasta en las últimas, una crítica a la noción intercultural de la cultura desde la perspectiva de Fornet-Betancourt. La cuestión que nos quedaba pendiente era a partir de estos cruces ya trabajados, pensar una noción antropofágica de la cultura, que retome tanto aquella subjetividad antropofágica como algunas nociones críticas de la cultura.
Apelamos al Movimiento Antropofágico brasilero (San Pablo, 1920) como matriz a partir del cual pensamos las relaciones intersubjetivas e interculturales, pero desde una perspectiva centrada en el conflicto, en el desencuentro, incluso en la lucha. Del mismo modo buscamos hacer presente la resistencia frente a apropiaciones y degluciones. La fluidez adquirida en esta subjetividad se hace eco también en la cultura, situación que nos obliga a estar atentos a la ambivalencia que esta implica, pudiendo devenir emancipación o sometimiento. De igual manera consideramos que pensar la cultura en términos antropofágicos implica una complejidad mayor en relación con las clásicas nociones de mestizaje o hibridez y que quizás hace más justicia a los múltiples y diversos procesos nuestroamericanos de constituir una cultura.

--

50-David Sibio
(Universidad Nacional de General Sarmiento)
david.sibio.ok@gmail.com
Espectralidad del hombre lobo del hombre

Sheldon S. Wolin sostiene que “en la ontología del pensamiento político, el orden ha sido el equivalente de ser; la anarquía, el sinónimo político de no ser”. Así, toda teoría política surge como una respuesta al “desorden del mundo”. Un desorden que se presenta como un vacío, y que no es más que la aspiración del ser político, es lo que se configura en el pensamiento político de raigambre hobbesiana, donde podemos encontrar elementos análogos (el tandem “estado de naturaleza/Leviathan”) que articulan un tipo de orden que estructura a los sujetos, pero que Hobbes supone y confirma como algo propio del hombre en estado de naturaleza (*natural condition of mankind)*. De aquí la modelización de un sujeto antropológico en sentido negativo: el hombre como lobo del hombre (*homo homini lupus*).
La construcción teórica (política) hobbesiana sobre dos elementos interdependientes (estado de naturaleza/Leviathan) encuentra recepción en la construcción teórica (psicoanalítica) freudiana, específicamente en su teoría social (horda primitiva/Kultur). En este sentido, el presente trabajo tiene como objetivo exponer los alcances y limitaciones del sujeto antropológico que arrojan ambas teorías.
--

51-Corina Sosa y Patricia Pomatti
(Universidad Católica de Salta, Sede Corrientes)
(Universidad John F. Kennedy)
sosa_corina@hotmail.com / pomattipiscis@yahoo.com.ar
Prácticas ancestrales latinoamericanas y perspectivas hegemónicas
Cartografías de encuentros, desencuentros y encubrimientos

Cada cultura constituye un universo de sentido. El encuentro entre dos culturas requiere transformarse en extranjero para hospedar al que llega. Con esta visión abordaremos la interacción, muchas veces signada por el desencuentro, entre dos pueblos latinoamericanos originarios y la cultura dominante.
Como presentación, abordaremos el caso de las "muxes", en el poblado mexicano de Juchitán, personas que nacen anatómicamente varones y se visten y comportan como mujeres, veneradas en su cultura y degradadas al salir de su comarca. A continuación, aludiremos a modos de vinculación y desvinculación matrimonial de la comunidad wichi**,** que habita la zona del Chaco en Argentina, y reflexionaremos en las violencias que pueden ejercerse durante las intervenciones profesionales, en las que convergen tales prácticas ancestrales y las formas instituidas occidentales.
¿Asimilar o mestizarse? El antropólogo García Canclini se refiere al fenómeno de hibridación cultural, entendido como posibilidad de engendrar algo nuevo. Mientras se aluda a “asimilación” o “integración”, puede filtrarse un discurso hegemónico que busque imponerse sobre otro con el argumento de la inclusión.
Por último, además de la dificultad en la aprehensión de la otredad, se hará referencia a la influencia del capitalismo y la mercantilización sobre los particularismos culturales.
--

52-Leandro Uhrig
(Universidad Nacional de General Sarmiento)
leandrouh@gmail.com
Ejes temáticos 9 y 10.

Conocer al hombre: una vuelta a la ontología desde una hermenéutica y un realismo analógicos

La filosofía actual ha entrado en una tensión que parece no tener salida. Una oposición entre la pretensión de absolutismo y el relativismo extremo o, entre el univocismo, que la filosofía arrastra de la modernidad, y el equivocismo de interpretaciones que aparece como característica de la llamada tardomodernidad. Como salida a esta tensión aparece la *Hermenéutica Analógica* de Mauricio Beuchot. Una hermenéutica que por medio de la analogía destaca la práctica del acto interpretativo y nos muestra los límites y posibilidades de la comprensión.
La propuesta de M. Beuchot conlleva además, la imposibilidad de toda construcción ética (como filosófica en general) sin conocer al hombre y su sociedad, por lo que será necesario congeniar hermenéutica y ontología. Es por ello que una antropología filosófica no debe perder su base ontológica. Esta base se abordará apoyándose en el nuevo "giro realista" que describe Maurizio Ferraris, un realismo que no será ni univoco ni absolutamente relativo, sino analógico.
--

53-Juan Matías Zielinski
(Universidad de Buenos Aires, FFyL, Instituto de Filosofía, Conicet)
jmzielinski@gmail.com
Eje Temático 9: Estudios americanos, estudios latinoamericanos
***Destino* o *Redención*. Estudios de antropología filosófica en la "obra temprana" de E. Dussel**

Esta comunicación presenta las notas esenciales, a modo de contradistinción comparativa, del análisis realizado por Enrique Dussel en su "obra temprana" filosófica (antropología filosófica como reconstrucción de la "simbólica latinoamericana") sobre el "humanismo semita" (1969) y el "humanismo helénico" (1975). Primeramente, se analiza la perspectiva desde la que Dussel comprende el "humanismo helénico". En el segundo apartado, se sistematiza el análisis del autor en referencia a la configuración antropológica del pueblo hebreo. En el tercer apartado, se analiza de qué manera el paradigma del Éxodo y el paradigma del "Siervo de Yahveh" se constituyen como marcos teórico-categoriales fecundos para pensar prácticamente los procesos de servicio político-económico liberadores (*'avodáh*-עֲבוֹדָה). En los tres apartados, el "tópico generativo" es el modo de configuración de la relación "singular-comunidad" -en términos de constitución antropológico-política- y la concepción de trascendencia que presenta cada una de las configuraciones antropológicas analizadas.
--

Mesas de Grupos de Investigación

Mesa 1: Individuo, persona, sujeto. Los dilemas éticos de una antropología política de la mismidad y de la alteridad

Alejandra González (Usal, Una), alejandra.adela.gonzalez@gmail.com
Daniela Álvarez (Usal), deinalvarez@gmail.com
Stella Rosas (Usal), rosasstella@gmail.com
Alejandro Peña Arroyave (Usal, UNGS), alejandropaister@gmail.com

Una antropología política que se cuestiona el concepto de persona y de individuo se encuentra obligada a penetrar la diversidad relacional de una ontología que no se resuelve en una metafísica de la personalidad ni en una teoría de los derechos humanos basada en el átomo liberal. ¿Cómo pensar entonces la noción de experiencia que ya no puede considerarse saber acumulable en una lógica de una conciencia histórica sino irreductible al concepto? Spinoza, Kierkegaarrd, Weil o el budismo Zen dejarán vestigios que nos permitirán pensar esa ética relacional de lo impersonal.
--

Daniela Elisa Álvarez
Atención y lenguaje. Una mirada desde el budismo

La atención nos permite dar cuenta de la singularidad inaprensible por las categorías de sujeto e individuo. En el presente trabajo, se buscará establecer relaciones entre la atención y la iluminación tal como la plantea Han en Filosofía del Budismo Zen, es decir, como un despertar a lo ordinario, como una profunda inmanencia. El objetivo es demostrar el carácter experiencial de la atención y la imposibilidad de su transmisión por vía del lenguaje.
--

Stella Maris Rosas
Una mirada Crítica desde la Ética spinoziana

El objetivo del presente trabajo es en primer término, explorar algunos fragmentos de las partes III y IV de la Ética de B. Spinoza. Por una parte recorta con minucia los conflictos, calamidades y miserias con que los hombres no cesamos de afectarnos unos a otros, sobrecargándonos de resentimiento, menosprecio y tristeza, inhibiendo así el ejercicio de nuestra potencia. Por otra parte, emerge de esta obra con todo su esplendor político y talante emancipatorio una “ética de la alegría” de la utilidad común, del gozo por el bien del otro y del poder hacer con otros, de ineludibles proyecciones comunitarias aun cuando se apoye en el bien que cada cual, como singularidad, apetece para sí mismo.
En segundo término, y asociada a la ontología inmanente que soporta la ética spinoziana, que con precaución podríamos llamar “relacional”, nos proponemos mostrar la insuficiencia de lo que se designa con la expresión “cuidado de sí”, tal como fuera expuesta filosóficamente en algunos momentos de la historia ligada al conocimiento y a técnicas terapéuticas, prácticas salvíficas e inclusive sociales. Nos serviremos para ello, de algunas obras de M. Foucault que tratan específicamente el tema del “cuidado de sí” y del sujeto.
Palabras clave
Utilidad-singularidad-comunidad- ontología relacional- cuidado de sí

--

Alejandro Peña Arroyave
La conciencia desdichada: ¿permanencia o superación? Una lectura del problema de la fe en Hegel y Kierkegaard

En la *Fenomenología del Espíritu* (ciencia de la experiencia de la conciencia), Hegel asume el momento de la fe como una figura de la conciencia desdichada. En tanto momento, la fe tendría que ser necesariamente superada en un momento superior cuya figura es, para Hegel, la Ilustración. Esta lectura de Hegel permite ver que la conciencia se asume en sucesivas figuras que se deben a la lógica de la dialéctica histórica. Es decir que, en tanto se busca una ciencia de la experiencia de la conciencia, las figuras de la conciencia se toman como figuras ónticas. Por ello necesariamente deben quedar superadas en esferas cada vez más amplias. Por su parte, Kierkegaard no asume los momentos de la conciencia desde un punto de vista óntico sino ontológico, por lo que intenta expresar las figuras de la conciencia desde la experiencia misma y no desde la figura histórica exterior. En ese sentido, la fe, en tanto conciencia desdichada, no es abordada con un afán superador, sino que al asumirse desde dentro como experiencia, se ve que resulta imposible superar esa fase de la conciencia: resulta imposible superar la esfera de la fe. En ese sentido, las sucesivas obras de Kierkegaard expondrían, en figuras existenciales, las diversas posibilidades de la conciencia desdichada, ya sea desde el reverso o desde la plenitud de la fe.
--

Alejandra Adela González
Hacia una ética de lo impersonal

Retomar el concepto de debilidad en tiempos de poder, es una tarea que Simone Weil propone. Si las perspectivas del poder pueden resumirse en la coacción, represión, por una parte, pensemos en Hobbes, en el efecto de sujeto en su carácter de positividad, consideremos a Foucault, o en su aparición luminosa en el espacio intersubjetivo, Hannah Arendt, la posición que asume Weil es completamente otra. El héroe weiliano predica en un desierto desde su condición de debilidad. Cuestionamiento de la persona y la personalidad. Tan pregonada en el siglo que nos convoca.
--

Mesa 2: Filosofía Poshegeliana

Patricia Dip (Universidad de General Sarmiento, Universidad de Buenos Aires, Conicet), patadip@yahoo.com.ar
Yésica Rodríguez (Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad de Buenos Aires), jesica.rodriguez.ok@gmail.com
Pablo Uriel Rodríguez (Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad de Buenos Aires, Universidad de Morón, Conicet), blirius@hotmail.com

A-Yésica Rodríguez
No está muerto quien desespera. Kierkegaard y una antropología de la desesperación

Pablo Uriel Rodríguez
Desesperación como alienación: análisis de la descripción kierkegaardeana de la vida dañada desde la concepción ética de la existencia

El concepto de "desesperación" en la primera y segunda autoría pseudónima de Kierkegaard

Bajo el pseudónimo Anti-Climacus, Kierkegaard desarrolla de cara a sus lectores la más acabada descripción de la vida cristiana: *La enfermedad mortal* (1849). El libro retoma y completa el estudio psicológico del ser humano iniciado tempranamente en *O lo uno o lo otro* (1843) y continuado en *El concepto de la angustia* (1844). El tema principal de esta psicología es una teoría de la subjetividad que hace especial hincapié en el pecado y sus consecuencias en la existencia humana. "Desesperación" es el término que, en la primera parte de la obra, traduce, desde una perspectiva *meramente* humana, la categoría religiosa de pecado. Con el concepto de "desesperación", por tanto, el pensador danés ensaya su último y más completo acercamiento teórico al problema de la negación de la libertad. Seis años antes de hacer de ella la categoría fundamental de su exposición del modo de vida religioso, Kierkegaard había utilizado el concepto de "desesperación" en la presentación de los estadios estético y ético de la existencia.
Los presentes trabajos se proponen dos objetivos. Primero: analizar el debut teórico de la "desesperación" dentro del *corpus* pseudónimo del danés en la segunda parte de *O lo uno o lo otro.* Presentaremos la "desesperación" como el equivalente teórico del concepto hegeliano y posthegeliano de "alienación" e intentaremos mostrar de qué modo a través de ella el pseudónimo ético hace patentes los límites del modo de vida estético. Segundo: ofrecer una reconstrucción de algunos elementos presentes en el tratamiento que dicho concepto recibe en *La enfermedad mortal.* Se prestará atención, especialmente, a las dos modalidades de la "desesperación" que dicen dos posibles relaciones del hombre con su propio ser: querer desprenderse del propio yo o querer aferrarse a él.
--

B-Patricia Dip
La religión bajo sospecha: Freud y Gramsci

La historia de las ideas de la Europa de principios del siglo XX recibió el impacto de la Primera Guerra Mundial como un condicionante insoslayable de las discusiones y corrientes de pensamiento que se desarrollarían a lo largo del siglo. Las tensiones entre los problemas del lenguaje y las preocupaciones éticas presentes en la obra del denominado "primer Wittgenstein", los análisis de las relaciones entre socialismo y cultura del joven Gramsci y las reflexiones en torno a las posibilidades de superar el malestar cultural vertidas por Freud, son la manifestación de la necesidad de revisar los acontecimientos del período con el afán de hallar soluciones a los problemas más acuciantes del hombre que la guerra ha ayudado a profundizar. Ahora bien, mientras las posiciones de Wittgenstein y Freud, ambas expresión de los debates teóricos de la Viena de fin de siglo, suponen cierto pesimismo schopenhaueriano respecto de las posibilidades de superar el malestar cultural, la perspectiva sobre el tema del joven sardo, cuyo destino será finalmente la cárcel fascista, es más bien optimista. Sin embargo, el joven socialista y el fundador del psicoanálisis comparten un punto de partida común, a saber: la crítica a la religión.
El objetivo de nuestra presentación es discutir dos modelos de comprensión de la cultura, uno de carácter psicológico, concentrado en la relación del individuo con el entorno, y otro sociológico, preocupado por la conformación de un nuevo orden "intelectual y moral" de la mano del socialismo, que en su desarrollo se enfrentaron a la "ilusión de la religión". Este objetivo presupone una hipótesis general: la comprensión del carácter ilusorio de la religión, resultado de lo que Max Weber describió como un fenómeno de "desencantamiento", posibilitó la conformación de dos corrientes fundamentales de pensamiento y acción del siglo XX, cuyas raíces pueden

hallarse en la reducción de la teología a la antropología realizada por Feuerbach en el siglo XIX, a saber: el psicoanálisis y la cultura socialista.
--

Mesa 3: Perspectivas de la biología humana como ciencia de entidades híbridas

Alejandro G. Miroli (Universidad del Salvador), alexmir@arnet.com.ar
Ezequiel Jorge Carranza (Universidad del Salvador), ezequiel.jorgec@gmail.com
Mariano González Leoni (Universidad del Salvador),mgonzalezleoni@gmail.com

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 substancias 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 cono 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.
--

Alejandro Miroli
Biología y ciencias sociales. Tres encuadres

El texto expone la existencia de tres tipos de encuadres biológicos que hayan interesado al cientista social, determina ciertos rasgos mínimos de ellos, y propone una moderada defensa del llamado encuadre encarnado.
--

Mariano González Leoni
Antifrágil: las consecuencias del cambio como parámetro de clasificación

El concepto “antifrágil” fue acuñado por Nassim Nicholas Taleb, ensayista, investigador y financiero, especializado en problemas de incertidumbre. El libro que

presenta el concepto y que se titula de la misma manera fue publicado en 2012, y si bien no sería justo decir que el concepto es absolutamente novedoso, ya que podemos encontrar su esencia en varios campos del conocimiento, resulta interesante el enfoque que presenta, y la manera en que lo sintetiza.
Lo antifrágil es la antítesis de lo frágil: aquello que se ve beneficiado por el cambio, por el desorden. Así como diríamos que una copa de vidrio es frágil porque evidentemente se ve perjudicada por el cambio, otras cosas son antifrágiles, porque a partir del cambio tienen la posibilidad de mejorar.
Ejemplos de antifragilidad pueden encontrarse en todo ámbito. Ya con observar el cuerpo humano podríamos ver cómo los constantes estímulos en muchos casos mejoran las capacidades del hombre. De todas maneras, el argumento que sostiene Taleb es que la antifragilidad está presente también en muchos otros campos, como por ejemplo el mercado económico o la política.
El presente trabajo busca introducir el concepto de antifragilidad, mostrando cómo las cosas que tienen esta cualidad se benefician a partir de la volatilidad de un mundo complejo.
--

Mesa 4: Usos del cambio, la razón y la técnica en la crítica de la metafísica: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse-A. Feenberg

Susana Barbosa (Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet) susanbarbosa@gmail.com
Jeremías Castro (Universidad del Salvador, Universidad Nacional de Avellaneda) jjerecastro@gmail.com
Romina Conti (Universidad Nacional de Mar del Plata, Conicet) rominaconti98@hotmail.com
Alan Florito Mutton (Universidad de Buenos Aires), alanfloritomutton@gmail.com
Federico Mitidieri (Universidad del Salvador, Conicet), fedemitidieri@yahoo.com.ar
Carlos Segovia (Universidad del Salvador), cascundy@hotmail.com
Fernando Turri (Universidad de Buenos Aires), fereltalar@hotmail.com

Nos proponemos investigar conceptos que, transversalmente, se encuentran en el discurso filosófico político y filosófico social del fin de la modernidad y el comienzo de la contemporaneidad y que consolidan un frente contra la metafísica. Las ideas de *cambio, razón*, *técnica,* constituyen un núcleo de la saga de la teoría filosófica pero hay un desplazamiento en sus *usos* en lo que va del fin del siglo XVIII a principios del siglo XX. Proponemos cuatro autores para ver los cambios (Horkheimer, Adorno, Marcuse-Feenberg) pero los innovadores de cada *uso* de los conceptos en juego son otros, las dos duplas Marx-Nietzsche en el siglo XIX y Wittgenstein-Heidegger en el XX.
--

Susana Barbosa
El cambio de la teoría y la sociedad contra la metafísica moderna

La prognosis de la teoría y la sociedad ancla en la transición misma, ya que las tendencias al cambio están contenidas en el presente pero también en la duda de la teología negativa cuya fuerza trasciende la sociedad actual y se orienta por el anhelo de algo otro. Ni el cambio ni el cambio social dependen de una revolución o de una catástrofe sino del hombre mismo, de su competencia para conservar su autonomía y de la lectura selectiva que haga operar sobre las tendencias que están en el presente en estado larvado, en las formas jurídicas, psíquicas, políticas, económicas y culturales.
--

José Jeremías Castro
Notas sobre el concepto de cambio en Aristóteles

El pensamiento griego ha legado nociones tan fundamentales para el pensamiento occidental que resulta difícil prescindir de él u obviarlo. El valioso aporte de obras como las de Platón y Aristóteles aún hoy sigue dando qué pensar.
Uno de los problemas fundamentales para el pensamiento occidental es el problema del cambio, el movimiento y el tiempo. Tanto para la disciplina filosófica, física, metafísica, sociológica, estética y política, se vuelve un paso obligado releer los tratamientos de estas nociones. Estos problemas fueron ya introducidos y pensados por los griegos y los consideramos aquí como los basamentos desde donde poder realizar una debida crítica.
En este caso puntual nos detenemos y remitimos a rastrear en la obra fundamental de Aristóteles los puntos en los que se hace tratamiento de la noción de cambio, íntimamente ligada a la de movimiento y tiempo.
--

Romina Conti
Feenberg leyendo la teoría marcuseana: la dimensión estética y el devenir de lo tecnológico

El presente trabajo enfoca tres conceptos claves de la teoría crítica de Marcuse: cambio, técnica/tecnología y experiencia estética, para revisar críticamente sus relaciones a la luz de la lectura que hace Feenberg de su posible actualidad.
Además de precisar el sentido de estos conceptos en la teoría de Marcuse y su filiación con los aportes de Marx y de Freud, el trabajo pretende volver a llamar la atención sobre el lugar central que la experiencia estética ocupa para el filósofo berlinés, en el marco de una comprensión compleja de lo social que apunta a un cambio muy lejano de la utopía que le ha sido históricamente asignada.
--

Carlos Federico Mitidieri
Dialéctica negativa: la filosofía obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones

En este trabajo, buscaremos seguir a Adorno en su esfuerzo por pensar cómo, tras la crisis del idealismo, se puede recomponer para la filosofía una puerta de acceso a lo real. Que no se pueda alcanzar la totalidad de lo real por el pensamiento no significa que haya que aceptar la liquidación de la filosofía. Tampoco que se deba renunciar a la dialéctica. Pero se debe corregir aquello que en la dialéctica hegeliana llevaba más allá del momento negativo, de la crítica.
El pensamiento filosófico no deberá ya partir de los grandes supuestos, sino del particular concreto, y pensar en la dialéctica entre éste y el concepto. Para ser productivo debe estar siempre determinado por su cosa. Esa es su pasividad. Su esfuerzo coincide con su capacidad para aquella. La cosa se ofrece a la paciencia, virtud del pensamiento, a la mirada que se detiene en el objeto sin violentarlo.
“Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones.”, señala Adorno. Pero si se critica a sí misma y si niega una realidad que se presenta a todas luces como irracional, ¿no podría ser la propia teoría una forma genuina de la praxis?

--

Carlos Alberto Segovia
Un malentendido: Wittgenstein, filósofo del lenguaje ordinario

Algunas interpretaciones sobre el llamado segundo Wittgenstein suelen atribuirle a este autor la característica de ser un *filósofo del lenguaje ordinario*. Lo dicho por estas interpretaciones constituye una afirmación que hasta aquí, no parece presentar problema alguno. Sin embargo esta afirmación podría llevar a un malentendido de no considerarla en toda su dimensión: *"Wittgenstein, filósofo del lenguaje ordinario"* no se reduce a una sola y única afirmación sino que constituye una triple afirmación.
El nombre *filosofía del lenguaje ordinario* afirma en primer lugar que, por ejemplo, las *Investigaciones Filosóficas* constituyen un escrito filosófico y entonces, que Wittgenstein es un filósofo.
En segundo lugar, tal expresión afirma a su vez que *existe* el lenguaje ordinario. Que el objeto de estudio o de interés de Wittgenstein es este lenguaje o sector del lenguaje en particular: el lenguaje ordinario.
En tercer lugar tal expresión está a su vez afirmando que *existe* por lo menos un lenguaje que no es el lenguaje ordinario. Y esto quiere decir que, en tanto que existe el lenguaje ordinario ha de existir por lo menos otro lenguaje además del lenguaje ordinario, por lo tanto que Wittgenstein se ocupó solamente de *uno* de los por lo menos dos lenguajes que existen.
--

Fernando Turri
Aportes al estudio del concepto crítico de la técnica en la filosofía de Andrew Feenberg

Andrew Feenberg, filósofo contemporáneo, ha presentado en numerosos trabajos una postura que rechaza los planteos neutralistas de la técnica que se han defendido a lo largo del siglo XX y retoma nuevamente las críticas de la primera generación frankfurtiana para elaborar una teoría crítica de la tecnología basada en la democratización de la técnica. Si bien no es idéntica a los planteos de filósofos como Horkheimer y Marcuse, recupera varias de sus posiciones ajustándolas a la necesidad de una teoría que considere la situación actual de la sociedad del Siglo XXI.
En el presente trabajo trazaremos una línea de pensamiento entre las ideas de Marcuse expuestas en *El hombre unidimensional* y la propuesta novedosa de Feenberg retratada en su libro *Transformar la tecnología* utilizando como eje el concepto de técnica. De esta forma veremos que así como se reconoce una continuidad sobre el rol social de la técnica dentro del proceso de producción capitalista, también identificamos algunos aportes innovadores que ha hecho Feenberg en respuesta a los cambios tecnológico-sociales. Con ello buscamos enriquecer el campo de visión y acción que se puede lograr por medio de la reflexión sobre el rol de la técnica dentro de la organización social actual.
--

ISBN 978-987-544-727-1