

Nuevo Itinerario
Revista de Filosofía

ISSN 1850-3578

Nº 11 - Septiembre 2016

http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/index.htm

Resistencia, Chaco, Argentina

ÍNDICE

Artículos

Pág. 3• Apuntes históricos sobre la tarea de una metafísica de las costumbres. Luciana M. Martínez.
Pág. 21• Bordwell, Bazin y la ilusión cinematográfica. El sueño de Zavattini como la pesadilla de Bordwell. Alberto J. L. Carrillo.
Pág. 48• El proyecto fenomenológico hegeliano y el rol de la "Autoconciencia" en la identificación absoluta del ser y el pensar. Miguel Alejandro Herszenbaun
Pág. 67• Aproximación a las implicancias gnoseológicas del pluralismo nietzscheano según Deleuze. Gabriel M. Torres
Pág. 79• La amistad como núcleo de la vida política: actualidad del pensamiento de Aristóteles. María Celina Lacunza

Reseñas Bibliográficas

Pág. 93• Wenceslao Castañares Burcio, Historia del Pensamiento Semiótico.1 La antigüedad grecolatina. Madrid: Trotta, 2014, 302 págs. Reseña de Héctor R. Bentolila (UNNE)
Pág. 98• Menninghaus, Winfried. Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito, Traducción Mariela Vargas y Martín Simensen de Bielke, Buenos Aires, Biblos, 2013, 135 pp. Reseña de Omar Quijano (Universidad Nacional de Catamarca)

Traducción

Pág. 102• Una nueva imagen de la Ley: Deleuze y la jurisprudencia. Alexandre Lefebvre, Traducción de Gabriel Torres

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Apuntes históricos sobre la tarea de una metafísica de las costumbres

Luciana M. Martínez
BA, CONICET.
luciana.mtnz@gmail.com

Recibido 9/10/2015
Aprobado 19/08/2016

Resumen

El objetivo de este artículo consiste en especificar el significado que tiene el concepto "metafísica" para la comprensión de la tarea de la *Metafísica de las costumbres*. Para estudiar ese significado recurrimos a dos clases de fuentes: los elementos paratextuales de ese libro y los apuntes de clase de la época. En primer lugar, revisamos la literatura sobre el tema para determinar el período relevante de la obra kantiana. Luego, estudiamos las definiciones de "metafísica" proporcionadas en las fuentes. En tercer término, distinguimos la metafísica de otras ciencias. Finalmente, nos ocupamos de la materia propia de la metafísica de las costumbres.

Palabras clave

Kant, Metafísica, Filosofía práctica, Lecciones, Materia.

Abstract

The main purpose of this paper is to specify the meaning of the concept of "metaphysics", in order to explain the own task of the *Metaphysics of Manners*. With the purpose of analyzing this meaning we turn to two kinds of sources: paratextual elements in this book and the student notes in Kant's lectures. To this end, first, we study some literature about our topic, in order to spe-

cify the period. Then we analyze the definitions of "metaphysics" which are to find in the sources. Thirdly, we distinguish the metaphysics from other sciences. Finally, we study the very matter of a metaphysics of manners.

Keywords

Kant, Methaphysics, Practic philosophy, Lectures, Matter.

Kurz, ohne Metaphysic kann kein Mensch seyn. (V-Met/K3, AA 29:948) [1]

Introducción

Cuando comenzamos a leer la *Metafísica de las costumbres* (MS), publicada en 1797, lo primero que encontramos en ella, en su prólogo, es una indicación acerca del lugar que ella ocupa en el marco de la filosofía kantiana. *La* metafísica de las costumbres (i) sigue a la crítica de la razón práctica y (ii) es la parte sistemática de la investigación filosófica en el ámbito del uso práctico de la razón. Con respecto a lo primero, desde la emergencia del sistema crítico[2], Kant es enfático acerca de este punto: antes de la metafísica es necesario llevar a cabo una tarea preliminar, una propedéutica. La filosofía crítica tiene dos momentos: un momento preliminar, el de la crítica de la razón, y el momento sistemático, que es el de la metafísica.

Además, la metafísica admite una partición en dos ciencias, fundamentada en la naturaleza de su objeto: una metafísica de la naturaleza y una metafísica de la libertad (o de las costumbres). Así, la filosofía kantiana debe contener, por lo menos[3], una crítica de la razón en su uso teórico, una metafísica de la naturaleza, una crítica de la razón práctica y una metafísica de las costumbres. Hasta la emergencia de la MS, Kant sólo había completado el proyecto crítico y la metafísi-

1 Se citarán las obras de Kant según el formato usado por la Kant-Gesellschaft (KANT, Immanuel. Kant's gesammelte Schriften. Ed. de la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfol gern. Berlin y Leipzig, 1900ss.), indicando el volumen y el número de página de las referencias en esta edición.
2 Cf. Diss, AA 2: 411.
3 En la segunda mitad de la década de 1780, además, Kant descubrió que la tarea crítica requería también una investigación del Juicio.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

ca de la naturaleza. La Metafísica de las costumbres completa el sistema de la filosofía. [4]

La pregunta que sirve de hilo conductor para este trabajo es la siguiente: ¿qué características tiene una metafísica de las costumbres? ¿Qué tipo de ciencia es? ¿Cómo debe proceder? ¿De qué se ocupa? Para responder a esta pregunta recurrimos a dos tipos de texto. En primer lugar, estudiamos apuntes de clase de los alumnos de Kant, en los cuales se encuentra una explicación de la naturaleza, el tema y los límites de esa ciencia. El beneficio que proporciona el estudio de estos textos está dado por su naturaleza didáctica, que favorece el desarrollo expositivo y facilita la claridad de las explicaciones. En estos textos se desarrollan, como veremos, numerosos aspectos de la metafísica de las costumbres como ciencia que el libro de Kant apenas bosqueja.

En segundo lugar, estudiaremos el texto de la *Metafísica de las costumbres*. Este texto se publicó en 1797 y se divide en dos partes, que antes habían circulado por separado. En la primera de ellas, Kant proporciona una metafísica del derecho. En la segunda, encontramos su doctrina de la virtud. Además, el texto contiene un prólogo y una introducción. En estos elementos paratextuales, Kant se ocupa de manera explícita de dar una respuesta para nuestros interrogantes, si bien esa respuesta en algunos puntos parece oscura y demanda cierto esfuerzo para su comprensión. Nuestro estudio se centrará en esta parte del libro, y no en las secciones del derecho y la virtud.

1. Acerca de la evolución del concepto de metafísica en el pensamiento de Kant.

La definición del concepto de "metafísica" es un tema que Kant abordó constantemente a lo largo de su obra. Pero si bien ese tema se repite, no es el caso que la caracterización de ese concepto tan importante sea exactamente la misma en los diferentes textos del filósofo. El desarrollo de este tema no es asunto de esta monografía. Sin embargo, conviene que nos demoremos en las discusiones que ha generado. Aquí intentaremos revisar algunos aspectos del concepto de metafísica que se presenta en la *Metafísica de las costumbres.* Con ese fin, veamos algunas consideraciones acerca de la evolución de ese concepto en el pensamiento de Kant, para decidir qué textos es prudente utilizar como fuentes.

María Jesús Vázquez Lobeiras[5] considera que podemos encontrar una noción crítica de la metafísica y que esa noción se presenta por primera vez en la disertación de 1770. Para esta comentadora, además, desde su emergencia, el concepto crítico de metafísica alberga en su seno el proyecto ético de Kant.[6] Según esto, en el marco del pensamiento de Kant acerca de la metafísica encontramos una primera in-

4 Hasta aquí, seguimos las tesis de CORTINA ORTS, Adela (1989). "Estudio preliminar". En: KANT, Immanuel, La metafísica de las costumbres. Madrid, Tecnos, 1989.

gern. Berlin y Leipzig, 1900ss.), indicando el volumen y el número de página de las referencias en esta edición.

5 VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J. "La ética kantiana como una parte de la metafísica. Reflexiones en torno a la evolución del pensamiento ético de Kant en el bicentenario de la Metafísica de las costumbres (1797-1997)". En CARVAJAL CORDÓN, J. (Ed.), Moral, derecho y política en Immanuel Kant. La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 321–332.

6 En este artículo, además, Vázquez Lobeiras suscribe la tesis de que en la disertación de 1770 tiene lugar un giro metodológico en el pensamiento de Kant. La comentadora entiende esta variación como un cambio en la consideración del punto de partida de la metafísica. Desde la disertación, señala Vázquez Lobeiras, la metafísica no puede tomar como punto de partida representaciones empíricas, algo que en los textos previos de Kant, según la comentadora, sí era posible. Esta tesis histórica reviste especial interés, incluso en estrecha relación con el tema de este trabajo. Pero su discusión excede los límites de esta investigación. Señalemos que si bien seguimos a Vázquez Lobeiras con respecto a la emergencia de un nuevo concepto de metafísica en la Disertación, suspendemos el juicio en lo que a la cuestión metodológica se refiere.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

tervención crítica respecto de la tradición por lo menos en la Disertación de 1770. [7]

Gabriel Rivero, por su parte, sostiene que hay otra modificación relevante en la concepción kantiana de la metafísica que debe datarse en 1787. Este comentador concuerda con la tesis de Vázquez Lobeiras. Para él, hasta 1781, año de la publicación de la Crítica de la razón pura, deben reconocerse tres momentos. En el primero de ellos, previo a la Disertación, Kant habría tenido una concepción de la metafísica idéntica, en lo esencial, a la de Baumgarten. En las reflexiones de 1769, Kant habría comenzado a distanciarse, en cambio, de él. Para Rivero, los aspectos esenciales de ese distanciamiento se vinculan con la combinación de la investigación de los límites, la razón humana y lo subjetivo. Finalmente, en la primera edición de la Primera Crítica, Rivero encuentra una concepción de la metafísica que tiene dos aspectos. Por una parte, en el Prólogo se presenta una visión negativa de esa ciencia en la que todo es confusión. Por la otra, en la "Arquitectónica de la razón pura", que es un capítulo de la "Doctrina transcendental del método", la metafísica se presenta como una ciencia racional por meros conceptos, cuyos objetos son la naturaleza y la libertad.

Ahora bien, prosigue Rivero, la definición de *metafísica* que encontramos en la primera edición de la Primera Crítica no es la definitiva. El texto L*os progresos de la metafísic*a contiene una definición diferente y el objetivo del artículo de Rivero consiste en especificar esa diferencia y situar su origen. La especificidad del concepto de metafísica que encontramos en este texto consiste en la inclusión de lo suprasensible. El origen de ese cambio se encuentra, según la argumentación de Rivero, en dos series de textos de 1786 [8] y 1787.[9] Es decir, el surgimiento del nuevo concepto de metafísica es contemporáneo con la emergencia de la *Crítica de la razón práctica* y de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Si queremos estudiar el significado de metafísica en el período de la *Metafísica de las costumbres*, entonces conviene que nos ocupemos de especificar cuáles son los rasgos de ese concepto en este momento del pensamiento kantiano.

Ese concepto, prosigue Rivero, se encuentra definido con claridad en el texto de los Progresos. Allí, se lee que la metafísica es "la ciencia de progresar del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible a través de la razón".[10] En él destacan algunos aspectos. En primer lugar, la metafísica es una ciencia. Esto significa para Kant que constituye un sistema de conocimientos, y no un mero agregado.

---

7 Sobre el concepto de Metafísica que se desarrolla en la Disertación de 1770 y las novedades de este concepto con respecto a la tradición racionalista, puede hallarse una presentación detallada en: MOLEDO, F. "Die neue Auffassung der Metaphysik als reine Philosophie in der Inauguraldissertation und ihre propädeutische Bedeutung m Rahmen der Entwiklungsgeschichte der KrV". En: Kant-Studien, 2015. Acerca de las innovaciones que se presentan en la Disertación, no en cuanto al concepto de Metafísica, sino en cuando a sus contenidos, puede hallarse un desarrollo detallado en SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel. "La teoría de los tipos de representación en Leibniz y sus principales influencias en la estética y la lógica de la Ilustración alemana". En: Cultura. Revista de História E Teoria Das Ideias (Universidade Nova de Lisboa, 2014).

8 La reseña del libro de Jakob y el texto "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?".

9 La segunda edición de la Crítica de la razón pura y la Crítica de la razón práctica.

10 FM, AA 20:260

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

El carácter sistemático de la ciencia está dado por el hecho de que la totalidad de los conocimientos se ordenan en conformidad con una idea de la razón que los ordena. En segundo lugar, esta ciencia involucra un progreso. Finalmente, ese progreso avanza desde lo sensible hacia lo suprasensible.[11]

Cada vez que Kant necesita especificar el ámbito, el objeto o el método de la metafísica, retoma la tripartición de las ciencias propuesta antes por Wolff. En el extenso discurso preliminar de su Lógica latina, Wolff exhibe una clasificación de las ciencias en tres grupos, motivada en la naturaleza del objeto que investiga cada una.[12] Esos grupos son: el de las ciencias históricas, el de la matemática y el de la filosofía. Una y otra vez, cuando Kant desarrolla la especificidad de la filosofía, las ciencias con las que la establece un contraste son las ciencias empíricas (en los términos de Wolff, las históricas) y la matemática. A diferencia de Wolff, que encuentra una continuidad metodológica entre la filosofía y la matemática, Kant es insistente con respecto a la diferencia entre ambas ciencias en todos sus aspectos. La presentación de la metafísica de las costumbres como una metafísica en la introducción de la MS también contiene ese tipo de argumentación. La metafísica de las costumbres se diferencia con nitidez tanto con respecto a la matemática como respecto de las ciencias empíricas (en particular, la antropología), como veremos.

Analizaremos cómo caracteriza Kant la metafísica en los paratextos de la MS. Ella se presenta como un sistema de conocimientos a priori a partir de meros conceptos. Es decir, como una ciencia racional discursiva. En esta elucidación del concepto de metafísica encontramos una definición propia del período crítico del pensamiento kantiano, pero no hallamos la referencia a lo suprasensible que según Rivero, como hemos visto, es característica del concepto de metafísica que se introduce desde 1786/87 y se plasma con mayor precisión en el texto póstumo *Los progresos de la metafísica*. Esto no significa, no obstante, que en la MS la metafísica no se encuentre referida a lo suprasensible. Por el contrario, la metafísica de las costumbres tiene por objeto las leyes de la libertad. Pero el concepto de la libertad es un concepto de la razón. Es decir, es un concepto que no tiene instancias empíricas. Desde el punto de vista teórico, es un concepto trascendente. [13]

La investigación de Gabriel Rivero se concentra en los textos publicados por Kant. Contamos con otro tipo de fuentes que también arroja luz al concepto de la metafísica introducido a mediados de la década de 1780. Se trata, a saber, de los apuntes de clase tomados por sus alumnos.[14] En esos apuntes encontramos un desarrollo en ocasiones más detallado del

11 RIVERO, Gabriel. "La influencia de Pistorius en la definición kantiana de la metafísica a partir de 1787". En: Cadernos de Filosofia Alemã, 19(2), 2014, pp. 111–130.
gern. Berlin y Leipzig, 1900ss.), indicando el volumen y el número de página de las referencias en esta edición.
12 WOLFF, Christian. Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen. Edición histórico crítica bilingüe de Günter Gawlick y Lothar Kreimenthal. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991, esp. Capítulo 1.
13 MS, AA 6:221
14 El estudio de este tipo de fuentes reclama ciertos reparos metodológicos. Si bien las anotaciones eran generalmente literales, es necesario tener siempre presente, en primer lugar, la medación del copista. En algunos casos, además, no se encuentra suficientemente determinada la datación y la autoría de los ejemplares. Finalmente, los cursos de Kant seguían, según la usanza de la época, manuales. En algunos puntos no es una tarea simple deslindar las tesis de Kant de las de los textos comentados. Las dificultades propias del estudio de los apuntes han sido señaladas por María Jesús Vázquez Lobeiras en su edición española de la Jäsche Logik (Madrid, Akal, 2000). También se detallan en el estudio introductorio de Reinhard Brandt y Werner Stark para la edición académica de las lecciones de Antropología (AA 25).

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

concepto de metafísica y, en relación específica con el tema que investigamos, de la situación de la filosofía práctica en el marco de ella. Los apuntes de Metafísica correspondientes al período entre 1786 y la MS, de 1797/98 disponibles en la edición académica de las obras de Kant son los siguientes: i) Metaphysik von Schön (1785-90), ii) Metaphysik K2 y Metaphysik Pölitz L2 (1790/91), iii) Metaphyisik Dohna (1792/93), iv) Metaphysik K3 (1794/95). En estos apuntes, la mayoría de ellos fragmentarios, la explicación del concepto de metafísica se encuentra en las primeras páginas, que constituyen una introducción general a la materia del curso. A continuación, a la luz de esos apuntes y de los elementos paratextuales de la Metafísica de las costumbres procuraremos hacer un comentario detallado de los rasgos que tiene esa ciencia para Kant en el período en el que publicó este libro.

2. La metafísica es un sistema de conocimientos.

En los primeros de esos apuntes, la Metafísica von Schön, que según la edición académica correspondería a las clases impartidas por Kant entre 1785 y 1790, la metafísica se caracteriza como *un todo*, [15] es decir, el todo de nuestro conocimiento *a priori.* Más específicamente, la metafísica se caracteriza como un todo sistemático: el sistema del conocimiento racional puro por meros conceptos. Que sea un sistema significa que los conocimientos se agregan metódicamente. La metafísica es un todo de conocimientos. Pero no es un mero agregado, sino un sistema. Un sistema de conocimientos es una ciencia. La metafísica es una ciencia.

Más aún, un rasgo al que es necesario atender es el siguiente: el objeto de la metafísica es tal, que podemos circunscribirlo. Esto se debe a que la metafísica es un sistema de conocimientos *a priori*. Es una ciencia que conoce por mera razón. El texto expresa lo siguiente:

> *El todo de nuestros conocimientos puros a priori o de nuestros conocimientos racionales es la metafísica, o es un sistema de conocimiento racional puro por meros conceptos. Tal ciencia está separada [abgesondert] por sí misma, totalmente aislada; la razón pura se pone [sich setzen] completamente sola. La razón es pura si no contiene nada empírico en su uso.*[16]

Ahora bien, la metafísica es una ciencia racional que no involucra ninguna referencia a la intuición. Ella conoce racionalmente a priori por meros conceptos, sin asegurar los conocimientos por la experiencia. Esto incrementa las posibilidades del error. Ni la experiencia ni la intuición pura proporcionan una piedra de toque para evaluar sus conocimientos. No hay un modo de someter a contraste sus juicios. Dada esta amenaza, la metafísica demanda una tarea previa,[17] que consiste en la crítica de

---

15 Para una caracterización exhaustiva del concepto de todo (das Ganze) en la filosofía crítica de Kant, cf. DRIESCH, Hans, "Kant und das Ganze". En: Kant Studien, 29, 1924.8 La reseña del libro de Jakob y el texto "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?".
16 V.-Met/von Schön, AA 28: 464.
17 Esta "tarea previa", esta propedéutica, es la empresa crítica. Kant, como hemos señalado antes en este trabajo, era consciente de la necesidad de esta tarea por lo menos desde su Disertación, en 1770.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

la razón. Ésta debe indagar "1) si hay realmente una facultad de la razón pura tal, 2) si nos proporciona algo efectivo [wirklich] para conocer, y 3) si podemos determinar la extensión y los límites de la razón pura". Sólo si se elucidan esas cuestiones es posible una metafísica. Esa investigación es necesaria para que la pretendida ciencia no sea un mero conglomerado de puras quimeras, un conjunto de doctrinas vacías.[18]

En el segundo grupo de los apuntes mencionados, la Metafísica K2, del semestre de invierno de 1790/91, el carácter fragmentario de la sección introductoria no permite que investiguemos la noción de metafísica. En cambio, conviene estudiar la Metafísica Pölitz L2, aparentemente correspondiente, también, al semestre de invierno de 1790/91. Allí, la Metafísica se presenta como "el sistema de la filosofía pura". Y añade Kant que "[l]a palabra Metafísica significa una ciencia que sobrepasa las leyes de la naturaleza. (Naturaleza es el concepto de todos los objetos de la experiencia)".[19] Si en los apuntes de la Metafísica von Schön encontramos una caracterización del concepto que se corresponde con los rasgos que según Rivero caracterizan el período previo a 1786/7, en los apuntes Pölitz L2, en cambio, la caracterización de la metafísica ya exhibe los rasgos del período posterior. Todavía se señalan el carácter sistemático y puro de esta ciencia- algo que por lo demás Kant sostendrá hasta en sus últimos textos, pero ya se indica, atendiendo a una interpretación de la etimología de la palabra, una referencia a algo que trasciende el ámbito de la experiencia.

El conocimiento filosófico y, con él, el conocimiento metafísico, es un conocimiento científico, en el que todos los conceptos son puros. Más aún, el conocimiento filosófico (y, en particular, el conocimiento metafísico) es un conocimiento por meros conceptos *a priori*. En las primeras líneas de estos apuntes encontramos una clasificación de tres tipos de filosofías. En primer lugar, la Física es la filosofía de la naturaleza en la medida en que depende de los principios de la experiencia. En segundo término, la Metafísica es la filosofía de la naturaleza, en la medida en que depende de los principios a priori. Finalmente, la moral enseña los principios prácticos de la razón. [20]

Encontramos algunas indicaciones acerca de lo que significa llevar a cabo una metafísica de las costumbres en el prólogo del libro que tiene ese título. En las primeras líneas de ese prólogo Kant proporciona, ciertamente, explicaciones centrales sobre las cuestiones que nos ocupan. La metafísica de las costumbres, leemos allí, constituye un sistema. Se trata del sistema del uso práctico de la razón. Este sistema va después de otro trabajo: la crítica de la razón práctica. Ésta se presenta como una propedéutica luego de la cual se espera el sistema, que es una metafísica.

El sistema de la metafísica de las costumbres tiene dos partes. Una metafísica

---

18 V.-Met/ von Schön, AA 28: 465.gern. Berlin y Leipzig, 1900ss.), indicando el volumen y el número de página de las referencias en esta edición.
19 V.-Meth/Pöl K2, PM 17.
20 V.-Meth/Pöl K2, PM 17s.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

del derecho y una metafísica de la virtud. Con respecto a la primera parte, Kant desarrolla un comentario que está estrechamente relacionado con las indicaciones acerca de la metafísica que hemos encontrado en las lecciones. La primera parte es una metafísica del derecho. Ahora bien, el concepto de derecho contiene en sí mismo una referencia a la experiencia: es un concepto dirigido a la praxis. La investigación que se presenta, sin embargo, no incluirá los elementos empíricos del concepto de derecho, es decir: los elementos empíricos a los que él está referido, sino de manera marginal.

Es interesante que el argumento kantiano para justificar esa decisión se refiera al aspecto sistemático de la metafísica y no al carácter puro de sus conocimientos. El múltiple de la experiencia al que el concepto de derecho se refiere no permite la disposición plena de los elementos de ese concepto. Por este motivo, la primera parte de la metafísica de las costumbres de Kant no será exhaustiva: sólo contendrá la parte del concepto de derecho que sí puede desarrollarse completamente. Es decir, la metafísica del derecho será, más bien, el sistema de los "principios metafísicos de la doctrina del derecho" y se ocupará de los aspectos a priori del concepto de derecho. El argumento de Kant en el prólogo de la MS, pues, remite a un aspecto del concepto de metafísica que pertenece al período crítico del pensamiento kantiano. Se trata, a saber, del carácter sistemático de esta ciencia. Ese aspecto supone la posibilidad de delimitarla y de especificar el alcance que tienen sus conocimientos. Esto no sería posible si investigáramos los elementos empíricos que pueden estar implicados por el concepto de derecho.

Kant vuelve a referirse a la tarea propia de una metafísica de las costumbres en la segunda sección de la introducción de su libro. Esa sección se titula, precisamente: "Acerca de la idea y la necesidad de una metafísica de las costumbres". En ella, Kant afirma que la legalidad de las leyes morales supone un fundamento a priori. Sólo si tienen un fundamento de esta naturaleza esas leyes se legitiman como tales. Ahora bien, la investigación sistemática de conceptos a priori es una metafísica. Por eso, la filosofía práctica requiere una metafísica. Es decir, junto a la metafísica de la naturaleza es necesaria una metafísica de las costumbres.

En este argumento advertimos que Kant proporciona una justificación de la necesidad de una metafísica de las costumbres y, para ello, define el concepto de metafísica. Esta ciencia se presenta como un "sistema de conocimientos a priori por meros conceptos".[21] En la definición se encuentran notas del concepto de metafísica que ya hemos indicado. La metafísica es, en primer lugar, un sistema de conocimientos. Es decir, un conjunto ordenado de conocimientos. El orden supone una idea rectora que indica la función de cada elemento en el todo de la ciencia. En segundo lugar, sus conocimientos son conocimientos a priori, y no son tomados de la experiencia.

21 MS, AA 6:216

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Ya hemos visto que en el prólogo Kant señala que el concepto de derecho, un concepto crucial de la metafísica de las costumbres, se encuentra referido a la experiencia. Sin embargo, el texto kantiano no se ocupará de esa referencia porque ella no es susceptible de una exhibición sistemática. La *Metafísica de las costumbres* sólo se ocupa, por consiguiente, de elementos a priori. Finalmente, la metafísica es una ciencia discursiva. En esto, como veremos en el siguiente apartado, la metafísica se diferencia de otra ciencia racional, que es la matemática.

Antes de ocuparnos de ello, sin embargo, conviene que detengamos la mirada en una definición de la metafísica que se encuentra en el prólogo de la segunda parte de la MS, titulada "Principios metafísicos de la doctrina de la virtud". En este prólogo, Kant define la filosofía en general y la metafísica en particular. La filosofía se caracteriza allí como un "sistema de conocimientos racionales por conceptos". Esta definición, veremos, es característica del período crítico y se encuentra literalmente en la primera de las Críticas. La filosofía es un sistema, y no un agregado. Sus conocimientos son racionales. Y es una ciencia discursiva. La metafísica, por su parte, se caracteriza como un "sistema de conceptos racionales puros". La pureza está dada por su total independencia con respecto a la intuición. Los conceptos de la metafísica son conceptos de la razón y son puros.

3. La metafísica de las costumbres no es una matemática.

En segundo lugar, por medio de esta elucidación de la noción de metafísica, Kant reitera un tópico usual en su discusión sobre las ciencias, cual es el de la diferencia metodológica de la metafísica y la matemática. Pues pueden pensarse dos formas de obtener conocimientos por razón. Es posible conocer racionalmente por conceptos, es decir: discursivamente, o bien por construcción de conceptos, en la intuición. En el apunte de Metafísica von Schön, en particular, el concepto de construcción, por medio del que nuestro filósofo especifica el procedimiento propio de la matemática, recibe un tratamiento detallado. Si la metafísica es una ciencia del conocimiento racional puro por conceptos, la matemática en una ciencia racional pura por construcción de conceptos. La construcción de conceptos sólo puede darse en la intuición. Como la matemática es una ciencia pura, la construcción de conceptos tiene lugar en la intuición pura, es decir, de acuerdo con los argumentos de la "Estética transcendental" de la primera crítica, en el espacio y el tiempo, que son las formas pura de nuestra intuición.

La metafísica, en cambio, es una ciencia discursiva. En ella no interviene la intuición, ni en su forma pura ni en su forma empírica. La metafísica es una ciencia que conoce por conceptos. Esa diferencia tiene como consecuencia un rasgo distintivo de

22 MS, AA 6:375.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

la metafísica, al que nos referíamos antes: como la metafísica es una ciencia pura por meros conceptos, sus límites pueden ser determinados con exactitud por el intelecto. No es ése el caso de la matemática, en cambio. Esta ciencia procede, como ya ha sido indicado aquí, por medio de la construcción de conceptos. Esta construcción se despliega, explica Kant, en la intuición y resulta indeterminada para el entendimiento.[23]

La diferenciación entre la metafísica y la matemática es un tema recurrente a lo largo de la obra de Kant. Para este filósofo la cuestión no se dirime en los términos de la materia o el objeto que tiene cada ciencia. Al igual que para numerosos filósofos de la época, el problema de la separación de ambas ciencias tiene que ver con los procedimientos para conocer en cada caso. Esto se hace patente en un artículo que Kant redactó en 1762 para participar en el concurso de la Academia de ciencias de Berlín en 1763.[24] En ese texto, Kant proporciona argumentos para mostrar que el método de conocimiento útil en matemáticas resulta inadecuado para obtener conocimientos metafísicos.

Ahora bien, la argumentación de nuestro filósofo se radicaliza en el período crítico de su pensamiento. En la "Doctrina transcendental del método" de la *Crítica de la razón pura*, en efecto, su exposición apunta a demostrar que esa diferencia metodológica se asienta en dos usos diferentes de la razón. En la matemática, la razón procede recurriendo a la intuición. Es decir, que ella construye conceptos en la intuición y es por medio de esa construcción que conocemos. En el conocimiento metafísico, en cambio, la razón procede discursivamente. Esto significa que la razón procede por medio de meros conceptos, sin recurrir a la intuición ni a la intuición pura, ni a la intuición empírica.[25]

Hemos visto ya que este tema es tratado en los sucesivos cursos de Kant, de acuerdo con las anotaciones disponibles. En la MS Kant no repite esta argumentación, pero sí la retoma. En particular, encontramos una referencia a este tema en el prólogo del texto. La referencia es indirecta. Se inscribe en una posible objeción, de la que Kant se defiende. En el marco de una concepción de la historia de la filosofía en la que el criticismo se pretende una concepción radicalmente novedosa de la filosofía, se le podría objetar, leemos, el haber tomado su definición de la filosofía de otro sitio. En particular, se le podría haber objetado a Kant haber plagiado su concepto de la filosofía de un libro de matemática.

En la letra, el libro de Christian August Hausen intitulado *Elementa Matheosos* parece presentar la concepción de la matemática que Kant emplea para distinguirla de la filosofía. Sin embargo, prosigue Kant, el pensamiento de Hausen no contiene los conceptos en los que se funda la distinción kantiana. En particular, Hausen carece de la tesis de la realidad empírica y la

---

23 V.-Met/von Schön AA 28: 464. En relación con la Metafísica, es interesante señalar que en este texto se encuentra la referencia a una constante amenaza para esa ciencia, que consiste en el hecho de no tener la experiencia como piedra de toque. En esta amenaza se funda la necesidad de llevar a cabo la empresa crítica. Cf. AA 28: 465.

24 Cf. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, AA 2: 273ss.

25 Cf. "Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche", en Kritik der reinen Vernunft, B740ss.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

idealidad transcendental del espacio y el tiempo, que Kant ha forjado desde 1770 y ha plasmado con claridad en la "Estética transcendental" de la *Crítica de la razón pura*. Sólo sobre la base de la concepción del espacio y el tiempo como las formas puras de la intuición y como intuiciones puras puede comprenderse que la matemática construya sus conceptos en la intuición (pura), en tanto que la filosofía (la metafísica) sea una ciencia racional discursiva.

En la segunda parte de la Primera crítica, es decir: la "Doctrina transcendental del método", Kant infiere de los dos usos de la razón, i.e. el uso matemático y el uso filosófico, que el método matemático no puede ser empleado para obtener conocimiento en metafísica. El método matemático es axiomático: comienza con definiciones y procede deductivamente a partir de éstas. La argumentación de Kant en la "Disciplina de la razón pura en su uso dogmático", que es un capítulo de la "Doctrina transcendental del método", intenta demostrar que en metafísica no es posible proceder a partir de definiciones. Los objetos de la metafísica no pueden ser definidos. Esta ciencia debe comenzar su investigación con conceptos dados a priori. La representación de estos conceptos es confusa y la primera tarea de la filosofía consiste en elucidarla. La definición, que es un concepto pefecto, claro, distinto y detallado, se presenta para la metafísica como una tarea. No obstante, Kant advierte que nada garantiza que esta tarea resulte realizable. La definición de sus conceptos es para la metafísica una meta, y de ningún modo un punto de partida posible.

Conviene que advirtamos que allí Kant se refiere a un peculiar tipo de definición. El término es técnico, y Kant lo nombra con un latinismo: *Definition*. Para el concepto general, vago, de la definición, que incluye diversos tipos de abordaje de conceptos, Kant reserva el término germano *Erklärung*. Las *Definitionen* son exhibiciones claras, distintas y detalladas de los conceptos, es decir: son conceptos lógicamente perfectos. Ellas permiten tener una representación suficiente del objeto que se investiga. Esa representación permite que obtengamos conocimientos seguros por medio de la deducción. Como la metafísica no es capaz, en virtud de la naturaleza de su objeto y del uso de la razón que ella involucra, de proporcionar definiciones en sentido estricto, no es de esperar que ella comience con este tipo de conceptos.

De acuerdo con nuestros argumentos en este apartado, pues, la metafísica de las costumbres se presenta como una ciencia racional diferente de la matemática. En la ciencia que nos ocupa, la razón procede discursivamente. Por ese motivo, el método de la investigación no es axiomático. Y, por ende, es de esperar que la metafísica de las costumbres no inicie con *Definitionen*. Nuestro argumento aquí no afirma que el método expositivo de la MS sea diferente del axiomático. Este trabajo no estudia el

26 MS, AA 6:207s.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

método expositivo de ese texto. Lo que hemos intentado señalar es que la referencia al texto de Hausen y la respuesta kantiana a una objeción posible en el paratexto de la MS representa una referencia a una doctrina de la metafísica que Kant ha desarrollado en otros textos y que implica que ella contiene un uso de la razón que es diferente del uso matemático. Como consecuencia de ello, el método expositivo de la metafísica no debe ser el método axiomático, que parece ser el adecuado para exhibir y desarrollar el conocimiento matemático.

4. La metafísica de las costumbres no es una antropología.

Ahora bien, en esta introducción Kant no sólo separa la metafísica de la matemática, algo que por lo demás es un tema usual en sus investigaciones teóricas, sino que además se interesa por especificar la diferencia y la relación entre la metafísica y la antropología. La antropología es la ciencia que se ocupa de la naturaleza peculiar del hombre. Es una ciencia empírica. Por ese motivo, no puede proporcionar el fundamento para la determinación de la metafísica de las costumbres. Como ésta es una metafísica, es decir una ciencia racional y pura, no puede basarse en los conocimientos proporcionados por una ciencia empírica.

Sin embargo, esto no significa que no haya ninguna relación entre la metafísica de las costumbres y la antropología. Para Kant, por el contrario, se trata de dos ciencias complementarias. La antropología moral proporciona las condiciones de la naturaleza humana en las cuales se realizan las leyes que investiga la metafísica de las costumbres. Las características de la naturaleza humana pueden propiciar u obstaculizar la realización de las leyes morales. Por lo tanto, la ciencia que estudia la libertad del arbitrio, es decir: la filosofía práctica, contiene tanto una metafísica de las costumbres, que investiga la legalidad moral, como una antropología moral. Ambas resultan necesarias para comprender cómo el libre arbitrio se determina a actuar. Hemos visto que Kant indica esto desde antes en las lecciones de metafísica.

Hay otra relación entre la antropología y la metafísica de las costumbres que Kant apenas señala, y que no explica en detalle. Se trata de lo siguiente. Como la posibilidad de una legislación universal, lo cual es la condición de la moral, supone contar con principios a priori, que tienen su origen en la razón, entonces todo hombre debe tener en sí mismo una metafísica de las costumbres. La posibilidad de una legislación universal supone principios a priori porque la determinación empírica sólo puede proporcionar generalizaciones inductivas, pero no es bastante para asegurar la legalidad irrestricta.[27]

Ahora bien, según lo que hemos argumentado, la naturaleza del hombre debe incluir una metafísica de las costumbres. Esto no significa que conozcamos clara y distintamente esa metafísica. En cambio, la encontramos entre nuestras representaciones de manera oscura, sin conciencia. Entre nuestras representaciones oscuras se

27 MS, AA 6:216.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

cuenta la ley moral. Esta ley, de la que no siempre tenemos consciencia, está involucrada en la naturaleza racional del hombre. La ley tiene su origen en la razón y es por ese motivo un producto necesario de las facultades del hombre. La constitución de éste, el tema que investiga la antropología, involucra la ley moral- tengamos conciencia de ello, o no.

Ese hecho hace de la metafísica de las costumbres una ciencia urgente. Para Kant, la metafísica en general es una ciencia que debe analizar representaciones oscuras y confusas y volverlas claras y distintas.[28] Entre nuestras representaciones oscuras y confusas tenemos una representación que es central porque es una condición para la determinación de un arbitrio que el libre; se trata, a saber, de la representación de la ley moral. La necesidad de una metafísica de las costumbres hunde sus raíces en la naturaleza del hombre.

Kant también se ha ocupado de la relación de la moral con la antropología en las lecciones de antropología. En estos textos resulta ligeramente más confusa la relación entre ambas ciencias. Parece referirse al carácter complementario de la antropología y la metafísica de las costumbres a l que hemos hecho referencia algunas líneas antes en este trabajo. Cierta antropología puede ser pensada como una parte de la moral. En los apuntes de antropología Mrongovius, del WS 1784/85, leemos que la antropología proporciona los fundamentos de los móviles para la moral. Es decir que la investigación empírica de la naturaleza humana permite comprender las razones por las que el hombre tiene una conducta moral. Más aún, el estudio de la naturaleza humana permite explicar la aplicabilidad de la moral en el mundo. Sin la antropología, la moral sería mero conocimiento de escuela. [29] Posteriormente, en los apuntes de Antropología Busolt, de 1788/89, se indica que la antropología es de gran utilidad para la moral en la medida en que proporciona a los deberes que ésta contiene la fuerza de sus móviles.[30]

5. La metafísica de las costumbres no es una lógica.

Hay un aspecto de la caracterización de la metafísica de las costumbres que Kant no desarrolla en los paratextos del libro de 1797. Se trata, a saber, de la diferencia específica entre dos ciencias: la lógica y la metafísica. Nuestro filósofo, empero, sí hacía referencia a ese tema en sus clases, de acuerdo con el testimonio disponible.

El apunte conocido como la Metafísica Dohna corresponde al WS de 1792/3. La primera indicación que encontramos en él es una crítica a la concepción de la metafísica que tenía Baumgarten, que seguía a Wolff. Para Kant, la definición que ellos proporcionaban, según la cual la metafísica es la ciencia de los primeros principios de nuestro conocimiento, es inadecuada por ser demasiado amplia. Esa caracterización

28 La oscuridad de las representaciones no involucra para Kant que ellas sean inexistentes o inaccesibles. Son oscuras aquellas representaciones de las que no tenemos conciencia. Es decir, cuando al representarnos no identificamos una representación entre nuestras representaciones, esa representación es oscura. Hay filósofos, como Locke, que consideran que este tipo de representaciones no existe y que todas nuestras representaciones son conscientes. Kant se ocupaba de refutar esta tesis en sus lecciones de Antropología. Para él, que tenemos representaciones oscuras es algo que se sabe por inferencia a partir de ciertas conductas que suponen representaciones no expresas, como los prejuicios y los juicios provisionales. Cf. MARTÍNEZ, L. M. "Las nociones de claridad y oscuridad en los Apuntes de Lecciones de Antropología de la 'década silenciosa' de Kant". En: Studia Kantiana, 17, 2014, pp. 27–50.

29 V.-Anth./Mrong, AA 23:1214

30 V.-Anth./Bus., AA 23:1437.

no es suficiente para indicar la especificidad de la metafísica porque, en rigor, exhibe los rasgos de todas las ciencias.

Para especificar con precisión la metafísica, el texto proporciona una aproximación gradual hacia ella. En primer lugar, la filosofía en general se presenta, nuevamente en estos apuntes, como una ciencia del conocimiento racional por conceptos. Se diferencia de la matemática que es una ciencia racional por construcción de conceptos. Y ambas se diferencian de la Lógica, que es una ciencia formal, que hace abstracción del contenido de nuestros conocimientos y sólo se ocupa de sus reglas formales. [31] La filosofía, que es una ciencia que tiene contenido y cuyos conocimientos son racionales y discursivos, puede ser pura o aplicada. La metafísica es una filosofía pura.

La escolástica aristotélica la ha definido como la ciencia que viene después de la física. A partir de allí, puede pensarse que ella trasciende los objetos sensibles: es una ciencia de lo suprasensible. Ahora bien, si queremos definir la metafísica, podemos decir que es una ciencia que contiene el conocimiento racional puro de los objetos. En este sentido, se encuentra separada de lo empírico y se identifica con la matemática.[32]

A continuación, encontramos dos clasificaciones de las disciplinas filosóficas. En primer lugar, los antiguos trazaban una tricotomía. Las disciplinas filosóficas eran la lógica, la ética y la somatología y la física. En las lecciones, Kant proponía, en cambio trazar una dicotomía, distinguiendo la filosofía formal, es decir la lógica, de las filosofías materiales, que a su vez pueden distinguirse de acuerdo a su objeto: la naturaleza y la libertad. La metafísica es la doctrina pura de la naturaleza. La moral es la doctrina pura de la libertad.[33]

La metafísica es una ciencia, como señalaban los antiguos, en la que la razón va más allá de los límites de la sensibilidad. Pero esto no puede hacerse en el uso especulativo, sino sólo en el uso práctico de la razón. El problema de muchos filósofos ha sido precisamente cómo ascender de lo sensible a lo suprasensible.[34] La metafísica es imprescindible para el hombre. Pues con el conocimiento empírico sólo alcanza lo finito, pero él aspira también a lo infinito. Esto es lo suprasensible. El fin de la metafísica es el conocimiento de lo suprasensible.[35] En estas lecciones, encontramos ya explícitamente exhibida la definición de la metafísica que, según Rivero, corresponde al período de los *Progresos*.

Finalmente, contamos con los apuntes de Metafísica K3. Nuevamente en ellos leemos que la metafísica pertenece a la parte material de la filosofía, en contraposición

---

31 Esta distinción, como hemos advertido, es usual en los apuntes de clase reseñados. También se encuentra explicada en un texto previo al período que nos ocupa, pero importante para la investigación de la filosofía práctica de Kant: la Fundamentación para la metafísica de las costumbres (GMS), de 1785. En el prólogo de este libro, Kant afirma que la metafísica es una filosofía pura referida a ciertos objetos del entendimiento, y no meramente formal como la lógica. Cf. GMS, AA 4:338.

32 Esta "tarea previa", esta propedéutica, es la empresa crítica. Kant, como hemos señalado antes en este trabajo, era consciente de la necesidad de esta tarea por lo menos desde su Disertación, en 1770.

33 V.-Met/Dohna, AA 28:616.

34 V. Met./Dohna, AA 28: 618.

35 V. Met./Dohna, AA 28: 620.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

con la lógica, que es formal. Además, se reitera su diferenciación con respecto a la matemática. Esta ciencia no se refiere a los límites de nuestro conocimiento de las cosas, el cual es el tema de la metafísica, sino que se ocupa de conceptos hechos por construcción. Finalmente, la metafísica se distingue de las ciencias empíricas. Los conocimientos de la metafísica deben ser conocimientos racionales a priori, cuyos principios se relacionan según un orden necesario, racional e independiente de la experiencia. La metafísica es "el sistema de la filosofía pura", "el sistema de los conocimientos racionales por conceptos". [36]

Asimismo, en estos apuntes encontramos la objeción a la definición wolffiana que se reproduce en el manual de Baumgarten. Nuevamente, Kant señala que esa definición es insatisfactoria y no permite determinar la disciplina que va a estudiarse.[37] Además, se repite la referencia etimológica del término, según la cual la metafísica es el conocimiento de aquello que está más allá de la naturaleza. Es una ciencia en la que sólo podemos conocer por medio de la razón. Los objetos que pueden conocerse de esta manera son tres, a saber: Dios, la libertad y la inmortalidad. Esos tres objetos, prosigue el apunte, son conceptos puros de la razón. No pueden ser exhibidos fenoménicamente, de modo que sólo pueden ser pensados. Por este motivo, en contraposición con los fenómenos, pueden ser denominados objetos suprasensibles, noúmena. [38]

La metafísica, de este modo, se presenta como una ciencia, es decir un sistema de conocimientos, que tiene por objetos conceptos de la razón que no pueden ser exhibidos en la intuición y que por lo tanto trascienden el ámbito de lo sensible. La metafísica es una ciencia de lo suprasensible. No es una ciencia formal, es una ciencia que se ocupa de una parte de nuestro conocimiento. En particular, se interesa por objetos que no pueden ser exhibidos en la intuición y, por eso, pertenecen al ámbito de lo suprasensible. Si la contraposición con la matemática permite a Kant especificiar cuáles son los procedimientos de la metafísica y la contraposición con la antropología permite enfatizar en su pureza, la contraposición con la lógica apunta a indicar con claridad que la metafísica de las costumbres se ocupa de un peculiar tipo de objeto, y no de la naturaleza del pensar en general.

6. El tema de la metafísica de las costumbres.

Los conceptos de la razón que constituyen el tema de la metafísica son tres: Dios, la libertad y la inmortalidad. Es por esto que

36 V-Met/K3, AA 29:945.
37 V-Met/K3, AA 29:946.
38 V.-Meth/Pöl K2, PM 17s.

la moral, la filosofía práctica, la ética o la metafísica de las costumbres constituyen una parte de la metafísica. En diferentes textos, Kant parece referirse a la misma ciencia empleando esos nombres. Ahora bien, se trata de la parte que resulta excluída en los cursos de metafísica que dictaba Kant. Si bien el problema de la libertad y la determinación del arbitrio se inscriben en el ámbito de interés de la metafísica, Kant no se ocupaba de esos temas en sus lecciones de metafísica. En cambio, encontramos registros de que el filósofo dictaba cursos específicos sobre esos temas.

De acuerdo con la información proporcionada en el sitio *Kant in the Classroom*,[40] el curso de Filosofía moral fue dictado por Kant en numerosas ocasiones a lo largo de su carrera como profesor, recibiendo el nombre de "ética", "filosofía moral", "filosofía práctica" o "metafísica de las costumbres". En el período de tiempo que nos interesa estudiar, Kant dictó dos cursos en esta disciplina. En el WS de 1788/89, el curso se tituló "Philosophiam practicam universalem una cum Ethica". El curso del WS de 1793/94 se tituló "Metaphysik der Sitten oder Allgemeine praktische Philosophie samt Ethik nach Baumgarten". Sólo contamos con apuntes de este último curso, conocidos como las Lecciones de Metafísica de las costumbres Vigilantius.

En esas lecciones, en el marco de un intento de determinar el objeto que ha de estudiarse durante el curso y en el contexto específico de una clasificación de las partes de la filosofía basada en su objeto, leemos que hay una parte de la filosofía que se ocupa de las leyes de las costumbres [*Sittengesetze*]. Su tarea consiste en desarrollar la idea de la libertad. Esa ciencia, pues, encuentra su fundamento en conceptos de la razón, que son puros. [41]

En el mismo texto, en efecto, leemos que la metafísica de las costumbres "se ocupa del uso de la libertad del arbitrio humano según las reglas del derecho".[42] ¿Qué significa esto? ¿Qué involucra la libertad del arbitrio humano? ¿Cuáles son las reglas del derecho? ¿Cómo puede ser libre un arbitrio reglado? La libertad del arbitrio se caracteriza en ese texto como un ejercicio pleno de las facultades. Esa libertad es independiente de la experiencia, en la medida en que sólo se refiere a la razón. Es la sola razón la que da la regla que legisla sobre el arbitrio. La razón proporciona la ley en conformidad con la cual se determina el arbitrio para la acción y en eso consiste ser libres. Ahora bien, ¿qué relación tiene todo esto con el derecho?.

El concepto del derecho se identifica en el texto con la idea racional de la obligación [*Verpflichtung*]. Y es aquello sobre

---

39 En las anotaciones póstumas conocidas como Los progresos de la metafísica, redactadas a principios de la década de 1790, Kant explicita esa separación. Allí, en el segundo manuscrito, se especifica que en ese texto se considera la metafísica como ciencia teórica, excluyendo la metafísica de las costumbres. Cf: FM, AA 20:293.a es una filosofía pura referida a ciertos objetos del entendimiento, y no meramente formal como la lógica. Cf. GMS, AA 4:338.

40 http://www.manchester.edu/kant/Home/index.htm

41 V.-MetS/Vig., AA 27:479.

42 V.-MetS/Vig., AA 27:480.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

lo que se construye la metafísica de las costumbres. Ese concepto no tiene su origen en la experiencia, pues es un concepto racional. Sin embargo, él se asienta en la realidad [*Realität]*, pues aquello que la razón manda incondicionadamente debe ser posible. Es decir, que el concepto del derecho es un concepto que tiene su origen en la razón y manda incondicionadamente, pero, justamente por este hecho, contiene en sí mismo la posibilidad de aquello que manda. Aquello que la razón ordena al arbitrio es posible, y su posibilidad no debe buscarse en la experiencia. Si la experiencia contradijera el mandato, eso no lo cancelaría. El mandato es incondicionado y su realidad está contenida en él mismo. Porque el concepto del derecho contiene en sí mismo su realidad y como la metafísica tiene ese concepto como principio, su aplicabilidad no puede ser puesta en duda, contra ciertas pretensiones de los empiristas. [43]

La doctrina de las costumbres, es decir la filosofía moral, se funda en la doctrina del deber [*Pflicht*]. Es deber actuar en conformidad con la ley moral.[44] La Ética es la doctrina de la moralidad de nuestras acciones. La doctrina del derecho se ocupa de la legalidad de nuestras acciones. La Moral tiene por objeto las reglas del deber. Estas reglas son prácticas, y no teoréticas: se ocupan de las condiciones de aquello que debe ser, y no de las condiciones de lo que es.[45]

Eso es lo que afirma Kant en las lecciones a las que hemos hecho referencia. En la MS, puede encontrarse una explicación del objeto de esta ciencia en la tercera sección de la introducción, que se titula "División de una metafísica de las costumbres". Allí leemos en primer lugar que la metafísica de las costumbres, en sus dos partes, se ocupa de una legislación que determina al arbitrio libre. Por medio de la explicación de la naturaleza de esa legislación, Kant diferencia los temas de su libro: la ética y la legalidad jurídica. Si la legislación tiene un aspecto objetivo que hace que ciertas acciones sean un deber y un aspecto subjetivo que hace de ese hecho un móvil para la conducta, una legislación ética es la que considera la acción como deber y la deber como móvil, en tanto que una legislación jurídica no contiene el último elemento. Esto quiere decir que la legilación jurídica es independiente de la determinación subjetiva que hace del deber un móvil. [46]

Vemos que, al margen de esta diferencia entre los objetos de cada parte de la metafísica de las costumbres, en ambos casos ella se ocupa de una legislación en la que ciertas acciones se presentan como deber. Esta legislación se funda en la libertad, que es la causalidad de la razón para determinar el arbitrio, independientemente de

43 V.-MetS/Vig, AA 27:480.
44 V.-MetS/Vig, AA 27:481.
45 V.-MetS/Vig, AA 27:491.
46 MS, AA6:219.
47 MS, AA 6:221.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

otras condiciones de la experiencia.[47] Esa libertad es un concepto de la razón, que en su uso teórico no puede aprehenderla, en la medida en que no está dada en la experiencia. El concepto de la libertad es un concepto suprasensible. La metafísica de las costumbres debe hacer el tránsito desde la sensibilidad hacia ese concepto de cuya realidad sólo tenemos testimonio en virtud del uso práctico de la razón.en la medida en que no está dada en la experiencia. El concepto de la libertad es un concepto suprasensible. La metafísica de las costumbres debe hacer el tránsito desde la sensibilidad hacia ese concepto de cuya realidad sólo tenemos testimonio en virtud del uso práctico de la razón.

Recapitulación.

El objetivo de este trabajo era retomar las notas del concepto de metafísica que se encuentra en el libro La metafísica de las costumbres, de 1797. Para ello, hemos recurrido a dos tipos de fuentes, las cuales son, a saber, los paratextos de ese libro y los apuntes de clase de la época. En primer lugar, hemos acotado el período del pensamiento de Kant correspondiente al texto que nos ocupa, a partir de la revisión de las discusiones al respecto. En segundo término, hemos revisado las definiciones de la metafísica que se encuentran en las fuentes. En estas definiciones, hemos hallado tres rasgos principales de esta ciencia: i. su carácter sistemático, ii. su pureza, iii. su discursividad. En tercer lugar, nos hemos centrado en el aislamiento de la ciencia, por medio de una triple diferenciación: i. con respecto a la otra ciencia racional pura, la matemática, ii. con respecto a la otra parte de la filosofía práctica, la antropología moral, iii. con respecto a otra investigación que contiene referencias a los conceptos puros, la lógica. Esta última diferencia ha motivado que nos concentráramos en la materia de la metafísica de las costumbres, pues es el hecho de referirse a un tipo de objetos, y no a las condiciones formales del pensar en general, lo que la diferencia de la lógica. En nuestro último apartado, hemos introducido algunas consideraciones generales acerca del tema de una metafísica de las costumbres, según los textos del mismo Kant.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Bordwell, Bazin y la ilusión cinematográfica. El sueño de Zavattini como la pesadilla de Bordwell

Alberto J. L. Carrillo Canán
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Recibido 2/07/2016
Aprobado 21/08/2016

Resumen

Sin duda alguna David Bordwell es el teórico de cine más influyente en la actualidad en el medio anglosajón; su teoría cognitiva de la narración cinematográfica tiene importantes virtudes que en dicho medio la llevaron a desbancar a teorías rivales como la semiótica, la psicológica y la marxista. Por su base cognitivista la teoría de Bordwell tiene una importante tendencia empírica y especialmente hace hincapié en la continuidad entre las operaciones perceptivas y cognitivas en la vida real y en el cine narrativo. Sin embargo, justamente esta virtud cognitivista, que es la fuerza de la teoría de Bordwell, tiene la desventaja de dejar de lado fenómenos y categorías específicamente estéticos. Podríamos decir que la teoría cognitiva de Bordwell es una naturalización de la teoría del cine en la que la dimensión estética del fenómeno fílmico queda fuertemente desatendida. En particular el fenómeno de la ilusión tecnológica cinematográfica en tanto experiencia estética desaparece por

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

completo del marco teórico; con el objetivo de rescatar este fenómeno, central en la experiencia cinematográfica, en este trabajo nos apoyamos en la teoría cinematográfica de Bazin y confrontándola con la de Bordwell demostramos que la muy conocida práctica del montaje o edición es lo que sirve a Bordwell para, sin decirlo, eliminar por completo de su teoría el fenómeno estético de la ilusión, mientras que, al contrario, en Bazin la crítica del montaje va de la mano con una aguda conciencia del fenómeno de la ilusión específicamente cinematográfica. En particular subrayamos la tesis de Bazin de que si se deja fuera de consideración el fenómeno de la ilusión, la experiencia fílmica queda homologada en gran parte a la meramente literaria.
en la medida en que no está dada en la experiencia. El concepto de la libertad es un concepto suprasensible. La metafísica de las costumbres debe hacer el tránsito desde la sensibilidad hacia ese concepto de cuya realidad sólo tenemos testimonio en virtud del uso práctico de la razón.

Palabras clave

Mímesis, Registro, Ilusión, Edición, Causalidad, Imaginación.

Abstract

Undoubtedly, David Bordwell is by now the most important English-speaking film theoretician and his cognitive theory of narrative film has important advantages that allowed it to oust rival film theories such as the semiotic, the psychological, and the Marxist ones. Due to its cognitivist foundations, Bordwell's theory has a strong empirical tendency and it emphasizes the continuity between the perceptual and cognitive operations in real life and in narrative cinema. Yet, just the cognitivist character of the theory has the negative effect of letting out of the picture properly aesthetic phenomena and categories. It is possible to say that Bordwell's theory is a naturalization of film theory by virtue of which the aesthetic dimension of cinema practically disappears from the theoretical consideration. Particularly, the phenomenon of the cinematographic technological illusion as aesthetical experience results completely eliminated from the theory. In order to recover such phenomenon, which is basic for the cinematographic experience, in this text we resort to Bazin's film theory and contrast it with Bordwell's theory and we show that Bordwell refers to the well-known practice of editing for completely letting out of his theoretical frame the aesthetical phenomenon of illusion, whereas, on the contrary, Bazin´s criticism of editing goes hand in hand with a keen awareness of the phenomenon of the specifically cinematographic illusion. Particularly, we emphasize Bezin thesis that letting out of consideration the phenomenon of the cinematographic illusion leads to reducing the filmic experience to the merely literary one.

Keywords

Mimesis, Record, Illusion, Edition, Causality, Imagination.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

"(…) [E]n su imaginación (…) vieron en un instante (…) una ilusión perfecta del mundo exterior en sonido, color y relieve." Bazin, refiriéndose a los precursores tecnológicos del cine.

"Permítasenos concordar en que el cine debería de ofrecer al espectador una *ilusión* tan perfecta de la realidad como sea posible dentro de (…) los límites actuales de la técnica." Bazin

"Las teorías miméticas conciben la narración como la presentación de un *espectáculo,* como un mostrar." Bordwell

David Bordwell abre su texto ya clásico *Narration in the Fiction Film* (1985) sometiendo a intensa crítica lo que él llama las "teorías miméticas de la narración", crítica que constituye el primer capítulo de su famosa obra. En el centro de la crítica de Bordwell a la idea de las imágenes fílmicas como mímesis está el hecho prácticamente universal de la edición cinematográfica. Bordwell señala que un filme no registra ninguna historia que ocurra delante de la cámara porque, digamos, a diferencia de lo que sucede en el teatro, donde hay una realidad – una "historia" – que se desarrolla fluidamente delante de la audiencia, en el cine no hay realmente ninguna realidad que se desarrolle fluidamente delante de la cámara para que, después, tal desarrollo fluido sea contemplado por la audiencia cinematográfica. Por el contrario, Bazin, como el gran teórico del *realismo* y la *ilusión* cinematográficos, valora en alto grado el desarrollo fluido de una realidad delante de la cámara. Ciertamente, para Bazin tal desarrollo fluido de una realidad delante de la cámara no es el único elemento del realismo cinematográfico pero es su principal característica mediática, es decir, fílmica y, como tal, indispensable, necesario. Más aún, lo que podemos llamar la ilusión cinematográfica realista – hay otros tipos de ilusión cinematográfica –, depende básicamente del desarrollo fluido de una realidad frente a la cámara, idea que Bazin llega, incluso, a declarar como una "ley estética". En este texto examinaremos las posiciones de Bordwell y Bazin con el objetivo de rescatar la tesis de Bazin acerca de la importancia del cine como medio privilegiado de la ilusión, fenómeno, el de la ilusión, que la polémica de Bordwell contra las "teorías miméticas" elimina por completo del marco teórico. En Bordwell no hay espacio para pensar siquiera el problema de la ilusión cinematográfica, sea esta realista o no. Por nuestra parte queremos rescatar, contra la influyente teoría narrativa del cine elaborada por Bordwell, la tesis de Bazin del cine como generador de *ilusión.*

La "información", la descripción del plano fílmico y la mímesis

Resulta útil formalizar algunas ideas básicas de Bordwell para poder discutir su tesis negativa respecto de la mímesis en el cine, es decir, su rechazo de que el cine, sea, en algún modo, mímesis. Siguiendo la teoría literaria del formalismo ruso,[1] Bordwell utiliza los conceptos de "fábula", o historia, y de "syuzhet", o trama, conceptos puramente literarios, a los que él añade un tercero, el de "estilo", el cual sería necesa-

1 BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. Madison, University of Wisconsin Press, 1985, p. 49. es una filosofía pura referida a ciertos objetos del entendimiento, y no meramente formal como la lógica. Cf. GMS, AA 4:338.

rio justamente por la naturaleza tecnológica que constituye el medio cinematográfico a diferencia de la literatura.[2] Dado este marco conceptual, Bordwell considera dos conjuntos de relaciones,[3] por un lado, la relación típicamente tratada por la teoría literaria, entre la "trama" y la "historia", relación que es un asunto totalmente independiente del medio cinematográfico y, por otro lado, Bordwell considera, además, las relaciones entre el medio fílmico en sus características tecnológicas, es decir, el "estilo", y la "trama". La formalización que nos interesa para clarificar estos dos conjuntos de relaciones, de tal manera que podamos rescatar el concepto de mímesis, consiste en substituir el término de Bordwell "información" – un término muy apropiado para la aproximación cognitivista de Bordwell al cine como medio narrativo – por el concepto de "proposición". Expliquémonos.

Bordwell señala con toda la claridad deseable, para nuestros fines, que "[e]n términos lógicos el patrón del syuzhet es independiente del medio; los mismos patrones del syuzhet [trama] podrían ser corporificados en una novela, una representación teatral o una película (…)",[4] en otras palabras y como era de esperarse, dado que los conceptos de "trama" (syuzhet) y de "fábula" (historia), vienen de la teoría literaria propiamente dicha, ambos conceptos se refieren a una dimensión puramente conceptual, al margen de cualquier medio sensorial, ya sea este pictórico, teatral, fílmico, etc., es decir, el ámbito de tales conceptos es solo conceptual, totalmente independiente de las artes visuales figurativas (miméticas). Adicionalmente Bordwell cita a Tomashevsky diciendo que "[l]a fábula se distingue del syuzhet, el cual está constituido por los mismos eventos, pero el syuzhet respeta su orden en la obra [que no tiene que ser el mismo que en la fábula] y la serie de procesos de información que los designan [a los eventos]".[5] Llevando la idea al medio fílmico, Bordwell nos dice que el syuzhet "(…) es el arreglo real y la presentación de la fábula en la película (…)",[6] de manera análoga, solamente análoga, a como lo piensa Tomashevsky para la novela. En realidad esto remite a la clásica distinción narratológica de la que Bordwell no quiere saber nada – según lo señala en el capítulo 2 de su libro –[7] entre la "historia" (fábula o relato) y el "discurso", distinción que básicamente considera a la historia como lo que pasó – así sea real o ficticiamente – y al discurso

2 Bordwell: "El syuzhet corporifica la película como proceso 'dramatúrgico'; el estilo la corporifica como un proceso 'técnico'." (Ibid., 55)

3 Ibid., 50

4 Ibid., 55. En realidad, siguiendo la idea narratológica estándar – a la que nos referiremos abajo – de que la narrativa es independiente del medio que la porta, Bordwell se suma a dicho error. En este punto la narratología en su conjunto está equivocada de medio a medio. Por lo menos en el teatro tradicional, en la ópera, en el valet y la pantomima narrativa, es prácticamente imposible hacer permutaciones del orden temporal – un "patrón del zyushet" – ya sea retrospectivas o prospectivas, sin introducir un elemento verbal que lo clarifique, es decir, un elemento de carácter específicamente literario. Salvo en el cine y en la literatura las permutaciones temporales entre el orden de la trama y el orden de la historia, son prácticamente imposibles porque sin el elemento verbal, literario, ajeno al medio teatral, operístico, etc., el espectador no puede comprenderlas. Esto quedará más claro con ayuda del texto principal.

5 Ibid., 50

6 Ibidem.

7 Ibid., 22-3.

como la manera en la que se cuenta, incluyendo privilegiadamente la "transformación" (Chatman) del orden de los eventos, por ejemplo del orden de ocurrencia, es decir, del orden en la historia, A – B – C al orden den narración C – A – B.[8] El otro elemento importante en la cita de Tomashevsky es el término "información", o aquello a lo que ya antes Bordwell se había referido como "información narrativa".[9] Al estar hablando de literatura, obviamente, Tomashevsky no está pensando en nada sensorial sino en la "información" que da una trama literaria, pero Bordwell considera bajo su término "información" tanto al "estilo" en tanto dimensión sensorial de la película, como a la "trama", el syuzhet, en tanto su dimensión conceptual, por ello Bordwell nos habla de "estructuras de información – un sistema narrativo y un sistema estilístico (…)".[10] Por supuesto, como parte del "sistema estilístico" de información tenemos de manera privilegiada a la "información visual"[11] aportada por la película en tanto entidad fenoménica, es decir, experimentable sensorialmente.[12]

Si el centro de las relaciones entre la fábula (historia) y el syuzhet (trama) está en lo que el narratólogo Metz llama la "permutación" de los eventos de la historia en su presentación en la obra a través del syuzhet (Tomashevsky),[13] que es lo mismo que lo que Chatman llama la "transformación" del orden de la "historia"[14] en su desarrollo en el "discurso", para Bordwell el centro de las relaciones entre el syuzhet y la historia es lo que él considera la "construcción de la historia".[15] Ciertamente tanto la "permutación" de Metz como la "transformación" de la "historia" en "discurso" de Chatman conllevan una visión de la narración – ya sea fílmica o literaria – como algo terminado, realizado: se compara la historia con la manera en la que se "contó" o se "presentó". Por el contrario, para Bordwell las relaciones entre el la syuzhet (discurso) y la fábula (historia) son las del proceso dinámico de "construcción de la historia" o fábula con base en la "información" dada por el syuzhet.[16] Esto permite atisbar la importancia del concepto informal de "información" de Bordwell, informal porque Bordwell lo toma como una

8 El teórico narratológico del cine Christian Metz llama a estas alteraciones del orden de los eventos una "permutación", mientras que Bordwell las llama un "barajado [reshuffling y shuffling]" (Ibid., 33, 77). Sobre esto véase Metz y Chatman (la referencia la doy más adelante); para una discusión sistemática véase CARRILLO CANÁN, Alberto. Fotografía, cine, juegos digitales y narratividad: estudios sobre la sensibilidad novomediática. México, BUAP & Itaca, 2013, especialmente los ensayos 3 y 9. Por cierto, en el teatro tradicional, en la ópera, en la pantomima, el discurso, o en términos de Bordwell la trama, por un lado, y la historia, por otro, siempre coinciden: el orden de la presentación de los eventos es el mismo que el de su ocurrencia en la historia. Son medios que no pueden portar una historia basándose en un discurso "permutado" (Metz) o "transformado" (Chatman) temporalmente respecto de la historia. Véase el texto principal un poco adelante. Si Bordwell miso dice que "(…) la mayoría de las películas evita barajados temporales (…)" (Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P. 33) porque el espectador puede confundirse con facilidad, eso es muchísimo más válido del teatro, la opera y la pantomima, por lo menos.

9 Ibid., 25, 34.

10 Ibid., 33.

11 Ibid., 31, 32.

12 Véase también: "datos visuales entrantes" (Ibid., 32). Por supuesto, la película en tanto entidad fenoménica, también porta sonidos ambientales y verbales, pero dado que esta dimensión acústica no aporta nada relevante para nuestra discusión, la dejamos de lado en lo fundamental. Solamente recordemos que Bordwell se refiere a una película como una "mezcla de estímulos visuales, auditivos y verbales" (Ibid., 33)

13 Véase METZ, Christian. Film Language. A Semiotics of Cinema. Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p. 37.

14 Véase Chatman, Seymour. Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca & London, Cornell University Press, 1978.

15 Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P. 34.

16 Véase Bordwell: "El capítulo tres [de su obra que nos ocupa] esboza una teoría de la actividad narrativa del espectador considerando la observación de una película como un proceso perceptivo cognitivo dinámico." (Ibid., xiii)

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

primitiva en su libro, como concepto de sentido común que en realidad no necesitaría de ninguna clarificación.

La "construcción de la historia" como condensación de las relaciones entre syuzhet e historia o fábula es un asunto que en este texto no nos incumbe por lo que solamente haremos algunas observaciones en los momentos en que sea necesario. Lo importante para nosotros ahora es avanzar hacia la formalización del concepto de "información" de Bordwell y para ello debemos considerar las relaciones entre el *syuzhet* y el "estilo", la dimensión sensorial de la película. De hecho el "estilo", que es la película misma en tanto entidad fenoménica, remite directamente a lo que Bordwell llama los "esquemas". Los "esquemas" nos servirán como un paso para la precisión del concepto de información.

El concepto de Bordwell de "esquemas" – que él toma de varios autores – es bastante amplio y hasta cierto punto indefinido,[17] pero la primera de las ideas básicas de interés aquí es la de los "esquemas prototipo",[18] los cuales "(…) parecen los más relevantes para identificar agentes individuales, acciones, metas y localidades".[19] Refiriendo a la película *Bonnie and Clyde* (1967) tendríamos los esquemas prototipo "amantes", "robo de banco", "pequeño pueblo sureño", "era de la gran depresión".[20] Es claro que los dos primeros mencionados corresponden directamente a lo que se ve en un solo plano cinematográfico, si bien puede ser presentado en varios o sugerido por varios planos. En un solo plano queda definitivamente claro que un hombre y una mujer son amantes, también en un solo plano queda claro que ocurre un robo bancario, un solo plano deja en claro que se está en un pequeño pueblo sureño. A diferencia de lo anterior, el "esquema" "era de la gran depresión" requiere de varios planos que primero sugieren tal evento y luego lo confirman; en todos se ve algo que corresponde a la gran depresión, pero la gran depresión no es algo que se vea como ve uno amantes o el evento de un robo bancario. Por su parte el "esquema" "pequeño pueblo sureño" puede estar en una situación intermedia, ya que lo que se ve en un solo plano puede ser reconocido como un tal pueblo, pero también es posible que se requiera de varios planos para pensar en tal pueblo. En todos los casos hemos hablado de lo que se ve en un plano, es decir, de lo que se reconoce en él y, por tanto, se piensa, y además se puede

---

17 La amplitud e indefinición del término "esquema" en Bordwell se aprecia, por ejemplo, cuando él mezcla lo que en filosofía se llama "contenidos mentales" con "estructura semántica", es decir, conceptuales, con "contenidos mentales" sin estructura semántica, lo que se suele llamar, por ejemplo, "imágenes mentales": "La imagen mental de un ave es un esquema para el reconocimiento visual y el concepto de una oración bien formada funciona como un esquema en la percepción del habla." (Ibid., 31) Bordwell también nos habla de "(…) esquemas que proponen los lugares para mirar más productivos (…)" (Ibid., 32) o bien de "(…) esquemas que generan hipótesis acerca de lo que veremos a continuación." (Ibidem), los cuales, estos últimos, deben ser considerados como "inferencias" que ocurren "de una manera involuntaria, virtualmente instantánea" (Ibid., 31) y, obviamente las inferencias son procesos conceptuales o lógicas, es decir estados mentales con "contenido semántico" – también llamado "contenido proposicional" –.

18 Ibid., 34.

19 Ibidem.

20 Ibidem.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

describir si se expresa lo que se ve.[21] Así por ejemplo, el "esquema" "amantes" corresponde a la proposición clasificatoria o descripción atómica "(esos) son amantes", el "esquema" "robo de banco" corresponde a la proposición clasificatoria o descripción atómica "(eso) es un robo de banco"; de la misma manera los "esquemas" "pequeño pueblo sureño" y "era de la gran depresión" corresponden a las proposiciones descriptivas "(eso) es un pequeño pueblo sureño" o "(eso) es la era de la gran depresión". Queda claro entonces que los solos predicados, las oraciones que en castellano no hacen explícito el sujeto, el "eso", son los "esquemas prototipo" de Bordwell, y lo importante es que o bien son descripciones directas de lo que se ve en los planos correspondientes o bien, como el caso de "era de la gran depresión", son predicados que engloban a descripciones de lo que se ve en varios planos, es decir, descripciones de situaciones típicas de lo que sabemos – pensamos – que fue la gran depresión.[22] Llamaremos a los "esquemas prototipo" que corresponden a descripciones del contenido de los planos esquemas prototipo básico y esquemas prototipo derivados a aquellos que engloban a tales descripciones que corresponden a esquemas prototipo básicos. En realidad todos los planos con un contenido visual definido admiten de una o varias descripciones y, por lo tanto, corresponderían a uno o varios esquemas prototipo básicos.

Resulta conveniente señalar que los ejemplos de "esquemas prototipo" que hemos considerado corresponden a tres de los primeros que Bordwell menciona al decir que "(…) cualquier esquema para eventos [robo bancario], localidad [pequeño pueblo sureño], época [la gran depresión] y causa efecto, puede ser pertinente para darle sentido a una película narrativa."[23] Sin embargo, en este fragmento apareció un tipo nuevo de esquema, el de "causa efecto" que tiene gran importancia en nuestro contexto.

De hecho, el "esquema" de causa efecto ya no es ningún "esquema prototipo", sino que pertenece a otra clase de esquemas que serían los "esquemas plantilla",[24] los cuales satisfarían lo que Bordwell llama la "tendencia de los esquemas prototipo" a operar en una "estructura mayor".[25] Bordwell menciona que tales "esquema plantilla", que permiten utilizar narrativamente los "esquemas prototipo", son de diferentes clases, entre los que están aquellos que atañen a la "causalidad lineal",[26] justamente

---

21 En lo sucesivo el ver será asimilado a lo que Dretske (Cfr. DRETSKE, Fred. Perception, Knowledge, and Belief. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 97-112) llama, en oposición al "ver simple", "ver epistémico", que un pensar con base directa en lo que se ve, un pensar que puede ser expresado verbalmente por una descripción de lo que se ve. Nótese, entonces que el "ver" en este sentido es más que simplemente recibir información sensorial, es a) primero recibirla y luego b) recodificarla conceptualmente. Sobre este punto véase un poco más abajo el texto principal. De cualquier manera insistimos en que, a diferencia de Bordwell quién continuamente mezcla y confunde el ver con pensar, nosotros distinguimos claramente entre el ver como simple recepción de información sensorial y el ver conceptual, como recodificar la información sensorial en términos conceptuales, que es un ver ya intelectualizado.

22 Obviamente estamos dejando de lado cualquier acompañamiento textual o verbal de lo que se ve en los planos, como podría ser el texto "1929" que nos podría indicar de una manera muy directa la "era de la gran depresión".

23 Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P. 34.

24 Ibidem.

25 Ibidem.

26 Ibidem

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

lo que Bordwell llamó antes esquema "causa efecto". Podemos suponer un "esquema plantilla" que en relación con un plano de un asesinato tenga el efecto de "añadir información" [27] que permita una "clasificación adecuada" [28] del asesinato como, por ejemplo, una venganza o un asesinato por encargo. Mencionamos este tipo de "esquema plantilla", el de la causalidad, porque liga lo que se ve en un plano con lo que se ve en otro u otros de manera puramente conceptual: un asesinato se ve, pero la venganza, por ejemplo, no, esta se entiende y, a saber, de la exposición del observador a varios planos, no solamente el del asesinato.

Tanto los esquemas prototipo derivados – "(eso) es la época de la gran depresión" – como los "esquemas plantilla" causales – "el (ese) asesinato es una venganza" – no tienen una relación directa con lo que se ve, no remiten a algo que se vea, que se describa al aparecer en un solo plano, lo que nos permite el contraste con los esquemas prototipo básicos, los cuales, según vimos, remiten a lo que sí se ve, lo que se puede describir viendo un solo plano. Lo que se ve, se reconoce, en un plano – no lo que se infiere de alguna manera sin que se vea –, equivale o puede ser expresado como una proposición descriptiva.[29] Esta proposición es la forma conceptual de una información sensorial, de la "información visual" a la que se refiere Bordwell. En otras palabras, los planos cinematográficos en tanto entidades fenoménicas, en este caso, entidades experimentables visualmente, portan una información sensorial que se recodifica (Dretske) conceptualmente mediante una proposición que corresponde a los esquemas prototipo de Bordwell que nosotros hemos llamado básicos.[30]

Solamente los esquemas prototipo básicos, más exactamente, las proposiciones descriptivas correspondientes, son portadores de información originalmente visual, sensorial.[31] Estos son la materia prima de lo que Bordwell llama el "estilo". Otros esquemas como los esquemas prototipo que hemos llamado derivados, o los plantilla como los causales, no corresponden a ningún plano singular sino a combinaciones de planos, por lo tanto las proposiciones que los expresan no son descripciones de lo que se ve en ningún plano sino proposiciones inferenciales – muy básicas, más básicas que las que realmente le interesan a Bordwell para "construir una historia" –.[32] Las proposiciones correspondientes a tales esque-

27 Ibidem.
28 Ibidem.
29 Para evitar malos entendidos, señalemos que "lo que se ve" y se clasifica, cae bajo el predicado "es un X", X= par de amantes, robo bancario, etc., supone una experiencia un conocimiento previo, pero uno de algo que se reconoce inmediatamente, no de algo que tenga que ser inferido; así un plano mostrando gente miserable no muestra la gran depresión ya que esta simplemente no se puede mostrar, como si se puede mostrar gente pobre.
30 Sobre la información codificada sensorialment e y la codificada conceptualmente, véase el capítulo 6 en DRETSKE, Fred. Knowledge and the Flow of Information. Cambridge, The MIT Press, 1982.
31 Véase el capítulo 6 en Op. Cit. DRETSKE, Fred. Knowledge and the Flow of Information.
32 Bordwell se refiere en su texto a muchos tipos de inferencias que se hacen a partir de la información sensorial dada por el "estilo", pero las que realmente le importan son las propias del "relato detectivesco" (Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P. 38), es decir la que remiten a alguno o varios de los aspectos quién, cómo, cuándo, dónde, por qué, de una acción dada. Se trata de un nivel de inferencias muy elevado en términos cognitivos y que son puramente conceptuales, es decir, efectivamente transmediáticas, o sea, que pueden atañer tanto a la literatura como al cine por igual, dado que se basan solamente en proposiciones, sin importar si estás son parte de un zyushet literario o de uno fílmico.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

mas, prototipo derivados y plantilla, no remiten, en sentido estricto, a los "materiales dados fenoménicamente" (FF 50), aunque se basen en ellos. Los esquemas prototipo derivados corresponde a una proposición que clasifica situaciones, que ya fueron vistas y pensadas,[33] mientras que los esquemas plantilla de tipo causal corresponden a proposiciones lógicas, inferenciales.[34]

El examen de los "esquemas" y de las proposiciones que les corresponden podría ser llevado más allá, pero lo que nos interesa aquí es simplemente poner al lado del concepto de "información" de Bordwell el concepto de proposición, ya sea meramente descriptiva del contenido de un plano o que expresa relaciones entre planos. Ambos tipos de proposiciones son el ingrediente básico del syuzhet y corresponden a información dada sensorialmente o bien a información conceptual obtenida de la combinación de planos que va ofreciendo la película. Ambos tipos de proposiciones son la expresión de las relaciones entre el "estilo" y la "trama", aquel como material fenoménico y esta como entidad conceptual.[35] Por supuesto, todavía queda abierto hasta aquí el asunto de la relaciones entre la "trama" o syuzhet y la fábula o historia, pero estas relaciones son de segunda importancia para nosotros en este trabajo. Baste recordar que tanto el syuzhet como la fábula son entidades conceptuales, no sensoriales, y que si es que hay una dimensión mimética en el cine esta remite a lo sensorial o, para ser más exacto, a la dimensión figurativa de los planos, constitutivos del "estilo", remite a lo que se puede decir de ellos utilizando proposiciones descriptivas. De hecho postulamos de una vez que la relación entre los planos y los esquemas prototipo básicos, o las proposiciones que los expresan, es la dimensión mimética en el cine, a lo cual añadimos que la insistencia de Bordwell en un concepto de información sin mayor definición lleva a que se pierda la especificidad de los esquemas prototipo básicos como proposiciones que describen lo que se ve, es decir, que se pierda la relación entre los planos, las imágenes fílmicas, justamente, y lo que se describe de ellas, lo que se reconoce en ellas, relación que corresponde al plano como mímesis fílmica.

Los planos miméticos y los planos narrativos

En la sección anterior separamos lo que se ve en un solo plano de aquello que

33 El ver epistémico, al que nos referimos en una nota de pie de página anterior. Por ejemplo, se ve un plano con americanos pobres, en otro plano se ve una fábrica cerrada, en uno más se una escena de desesperación en la bosa, todo esto se ve y se piensa. Después se clasifica englobándolo bajo el pensamiento que no corresponde a ningún plano singular de "la gran depresión", que es algo que no se ve, que solo se puede pensar; este pensamiento corresponde a un esquema prototipo derivado

34 Por ejemplo, en un plano un tipo aparece muerto, en un plano posterior vemos que tipo muerto balacea a una familia y el padre queda vivo. Entonces inferimos a) que los eventos ocurrieron en el orden inverso y que b) posiblemente el padre se vengó matando al asesino de su familia. Nótese de pasada que recomponer el orden temporal del syuzhet para "construir una historia" logrando un sentido, una sucesión comprensible de eventos, supone una inferencia respecto del orden de los eventos vistos en una secuencia de planos. Nótese que una vez que se tiene las proposiciones que describen los dos planos, se puede hacer la inferencia sobre la venganza, y para este efecto, realmente no importa que las proposiciones – la "información narrativa" de Bordwell – sean descripciones de planos u oraciones leídas en una novela.

35 Un conjunto de proposiciones que se pueden relacionar lógicamente entre sí, como en el caso señalado de la venganza del padre en la nota anterior.

se puede pensar como relación entre varios planos. Justamente la atención al plano singular es minimizada por Bordwell. Su idea es que "(…) el desarrollo temporal del plano [tiene] su propia teleología (…)",[36] a saber, una "teleología" narrativa. En principio, según Bordwell, la "puesta en escena",[37] es decir, todos los elementos del plano, "(…) figuras, iluminación, el set y los ropajes (…) funcionan narrativamente (…)",[38] o sea, con vistas a otros planos, están "dirigidos al espectador"[39] sin tener un sentido en sí mismos sino para que el espectador los relacione con otros planos. Podemos formalizar esta idea a partir de la distinción entre lo que llamaremos un plano absoluto, es decir, no relativo, un plano que antes que tener un sentido narrativo, es decir, un sentido en relación con otros planos, tiene un sentido en sí mismo. Lo opuesto, por supuesto, es el plano relativo, un plano que está en la película no por sí mismo sino solamente en relación con otros. El plano relativo es, justamente, aquel que tiene una teleología narrativa.[40]

Una cita que Bordwell hace de K. Hamburger remite precisamente a los planos relativos o narrativos: "Mientras que una realidad concreta existe porque existe [es decir, en sí misma, de manera absoluta, no relativa a algo más], una realidad ficticia existe solamente en virtud de que es narrada." [41] Hamburger tiene en mente la literatura, llevando la idea al cine, Bordwell dice que "(…) no es que la cámara escoja el mejor punto de vista desde el cual pueda capturar un evento que exista independientemente [en sí mismo] (…)" [42] sino que la toma, es decir, el plano interesa relativamente a otros planos porque, como vimos, tiene una "teleología" narrativa. En otras palabras, no importa ninguna realidad en sí misma sino aquella que "(…) existe solamente en virtud de que es narrada (…)", como dice Hamburger, que es parte de una narración.

En claro que en este marco teórico no hay lugar para el plano singular – es decir, para la imagen fílmica propiamente dicha – definido por presentar una realidad, "(…) un evento que exista independientemente (…)", en sí mismo, que sería el candidato natural para ser considerado como mímesis en el cine. En este punto queda clara ya la insistencia de Bordwell no en una "(…) realidad [que] exist[a] en sí misma (…)" sino en el "observador"; es este el que tiene que relacionar planos, es decir, pensar, ir más allá de lo que efectivamente ve, lo que equivale a "construir" una relación entre los planos. De ahí el lema de Bordwell respecto del núcleo de su teoría: "La idea (…) es que el espectador piensa (…)",[43] lema parcialmente dirigido contra la idea de que el espectador meramente observa, como el simple "testigo"[44] propio de la "tradición mimética".[45] De hecho, Bordwell resume su crítica a las

36 Ibid., 11.
37 Ibidem.
38 Ibid., 12.
39 Ibid., 11..
40 Más adelante veremos que hay "historias" fílmicas constituidas básicamente por planos absolutos.
41 Ibidem.
42 Ibid., 12.
43 Ibid., 33.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

"teorías miméticas" del cine diciendo que consisten en "un énfasis en la visión y la negación del pensamiento". [46]

En realidad, en el marco teórico de Bordwell la pareja "observador" – "narración" señaliza el interés del autor por considerar no planos absolutos, no planos que interesen en sí mismos, al margen de otros planos, sino, justamente, por el contrario, el interés de la teoría por los planos relativos a otros, por los planos con una "teleología" narrativa, a los que llamaremos planos narrativos. Precisamente el interés en los planos narrativos conlleva, correlativamente, la desaparición teórica de los planos absolutos, a los cuales llamaremos planos miméticos. En otras palabras, el enfoque de Bordwell orientado a resaltar los planos narrativos lleva a que en su teoría los planos miméticos desaparezcan sin más.

El plano narrativo y la edición. Un engaño acerca de la realidad "filmada"

Queda claro que a Bordwell le interesan las relaciones entre planos, aquello que no se ve pero se "piensa" con base en ellos, mientras que los planos en sí mismos pierden para él toda importancia – en todo caso son, como veremos más adelante, un fenómeno meramente "local", mientras que el está interesado en el problema global de la "construcción de una historia" –. Justamente las secuencias en tanto encadenamientos de planos no corresponden a lo que podría ver un observador porque en general simplemente no hay un punto de vista que pudiera corresponder coherentemente a tal observador, así sea este un "observador ideal". [47] Es decir, los planos constitutivos de las secuencias, en general, no conllevan un punto de vista desde donde sus contenidos pudieran ser observados coherentemente. Correlativamente eso significa que no hay nada que pueda ser observado y sea el correlato real de la secuencia respectiva. A diferencia de un plano, en el caso de una secuencia, en general, lo que sus planos muestran no es nada que efectivamente pase delante de la cámara – "una realidad independiente" –, así sea para ser observado en partes. Bordwell insiste en que la cadena de sucesos que supuestamente ocurrirían no existe; es el observador quien une los planos en una "construcción imaginaria". [48] En otras palabras, la "historia" de una película es una entidad meramente conceptual, imaginaria, no fenoménica, nada que hubiera podido ser experimentado, a pesar de que para su "construcción" la base sea la dimensión sensorial de la película, lo que hemos visto que Bordwell llama el "estilo". A fin de cuentas se trata de que ni una secuencia ni una película conllevan ninguna "realidad profílmica" que pudiera ser registrada, mostrada y observada. Lo que realmente ocurre es que "(…)

44 Ibid., 9.
45 Ibidem.
46 Ibid., 15. Lo cierto es que, con todas sus bondades, que no son pocas, la teoría del cine narrativo de Bordwell tiene un claro sesgo intelectualista que ya hemos señalado en otra parte (CARRILLO CANÁN, Alberto, et. al. "Las emociones cinematográficas en Bordwell. En: Nuevo Itinerario. Revista Digital de Filosofía. Vol. 10, X, 2015; y CARRILLO CANÁN, Alberto; CALDERÓN ZACAULA, Marco A. "La especificidad mediática de la animación". En: Reflexiones Marginales, Año 5, No. 30, 2015).
47 Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P 10.
48 Ibid., 49.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

el espectador construye la historia a partir de estímulos (…)".[49]

Claramente lo que está aquí en juego es la edición o montaje.[50] Un ejemplo muy sencillo sería la secuencia constituida por el plano de un personaje que, filmado desde una altura de varios metros, se lanza desde un puente a un río muchos metros más abajo, seguido por un plano del personaje que cae al agua y emerge de ella filmado un metro por debajo de la superficie del agua. Dado lo peligroso del supuesto salto, lo que se hará será dejar caer un muñeco con los brazos extendidos y un peso en la cabeza para que se incline cabeza abajo ya en los primeros momentos de la caída. Cuando esto pasa se deja de filmar y no se muestra el desarrollo de la caída hasta su final. Por supuesto que aquí hay un engaño, se trata de que el espectador crea que el personaje efectivamente realiza el peligroso salto cuando en realidad lo que cae, pareciendo ser alguien que salta, es un muñeco.[51] El siguiente plano con el actor que es el personaje entrando al agua y nadando para volver a la superficie se realiza con total independencia temporal del primero. Es claro que en realidad no se ve ningún salto del puente hasta el agua, eso, que sería el "evento" relevante para la "historia" de la película, no existe, simplemente no sucede – y por eso no queda registrado por la cámara en un solo plano continuo –. Generalmente la secuencia de los dos planos lleva a que, inconscientemente, el espectador caiga en un segundo engaño, el de creer que el personaje cayó al agua como resultado del peligroso salto. Los dos engaños combinados constituyen el engaño de creer que se realizó un salto en tanto evento completo que en realidad no se ve por el hecho de que no se registró porque simplemente no ocurrió.

En el caso discutido, tendríamos un ejemplo claro de que la secuencia de los dos planos no solo no corresponde a ningún punto de vista coherente que pudiera tener un testigo del evento, sino de que el hecho de que no haya tal punto de vista coherente al evento se corresponde con el hecho correlativo de que el supuesto evento ni siquiera ocurre. El evento del salto al agua no es ninguna "realidad profílmica" que pueda ser registrada por la cámara, se puede decir, utilizando a Hamburger, el evento es "(…) una realidad ficticia [que] existe solamente en virtud de que es narrada (…)", en este caso, de que a causa de la edición, el observador pensante, en el que insiste Bordwell, crea que se trata de una realidad existió delante de la cámara – o las cámaras –.

El ejemplo considerado remite no a una cadena de eventos diferentes sino a las partes de un evento, y ya en este caso, de un solo "evento", tenemos el ejemplo de una

49 Ibid. 15. Hacia el final de este texto veremos que Bazin tiene una teoría realista del cine que sostiene prácticamente lo contrario. Se trataría, para Bazin, más que de construir una historia, de verla. No resulta extraño que Bordwell ubique a Bazin como uno de los teóricos del cine como mímesis (Cfr. Ibid., 9-10).

50 En realidad el término "edición" es técnico, se refiere un procedimiento, mientras que el término "montaje" es un término de teoría estética, consolidado en los esfuerzos por definir la naturaleza de la imagen fílmica y remite ya a Malreaux. Bazin nos dice que "[r]especto del montaje, proveniente inicialmente, como todos sabemos, de las obras maestras de Griffith, tenemos la tesis de Malreaux en su Psicología del cine de que fue el montaje lo que dio nacimiento al cine como arte, separándolo de la simple fotografía animada, en resumidas cuentas, creando un lenguaje." (BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 1. California, University of California Press, 2005, p. 24) En otras palabras, el término "montaje" remite a una discusión estética, no tiene nada que ver con la edición en tanto técnica.

51 En nuestra teoría hemos llamado a estos engaños, no ilusión, sin más, como suelen hacerlo los teóricos cinematográficos, sino ilusión epistémica. Volveremos a esto más adelante.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

relación temporal entre planos que es su orden en la edición, que lleva a que el observador "piense" – como dice Bordwell – en el sentido de creer que hay un evento, de construir mentalmente el evento del salto al agua. Bordwell diría que el evento es una "construcción imaginaria". En la siguiente sección examinaremos la noción de imaginación así aplicada, el cual, en sentido estricto no quiere decir realmente imaginación sino ficción, una realidad ficticia, pero por lo pronto debemos sacar consecuencias para el concepto de mímesis.

La secuencia de los dos planos es la secuencia de dos mímesis, la primera, la de alguien que inicia un salto desde un puente al agua muchos metros debajo de dicho puente, la segunda, la de alguien que como resultado de un salto entra al agua y nada de regreso a la superficie.[52] Estos dos eventos sí pueden ser aislados y son cada uno una realidad filmada, sin importar que haya trucos o no. Sin embargo, para la "historia" de la película no tienen sentido como eventos aislados sino únicamente como partes de un solo evento que no existe, independientemente de que el espectador crea o no crea en la realidad del evento. El evento total del "salto del puente hasta el agua y el regreso del personaje a la superficie de la misma", es lo que tiene sentido para la "historia" de la película, y tal evento inexistente es una construcción mental del espectador provocada por la secuencia, causada por ella. Queda claro entonces que el evento es solamente mental, que no existió como algo E que hubiera podido ser – grabado y luego – mostrado al espectador de manera que ese algo E pudiera ser considerado de alguna manera mímesis de otra cosa. El evento del salto completo, en tanto magnitud o entidad narrativa, es solamente mental, no hay ninguna mímesis de él.

El plano narrativo y la edición. La ficción y la mimesis

Supongamos ahora un salto de un puente al agua de un río desde una altura relativamente pequeña que sí se realiza y que es registrado por una cámara cinematográfica – o varias – ya sea de frente, desde arriba o desde algún otro ángulo. En este caso el evento sí tiene existencia, es una "realidad profílmica", y como antes es el evento que tiene sentido para la historia de la película. Se registra cómo el personaje, no un muñeco ni un doble, salta el agua y cómo entra a la misma y regresa a la superficie, aunque en este caso no haya ninguna toma bajo el agua.

En este caso el salto, el evento registrado existe, pero no existe independientemente de la cámara, no es algo que ocurriera al margen de si iba a ser grabado o no, sino que ocurrió para ser grabado, es decir, el salto es una realidad escenificada para la cámara, una realidad relativa a la cámara, a pesar de que sea realidad y en tanto tal pueda ser registrada. El evento "profílmico" existe para la cámara, para el filme, por lo tanto no es una realidad absoluta, una realidad en sí misma, una realidad al margen de toda cámara que pudiera o no grabarla. Recordando otra vez a Hamburger podemos decir nuevamente que el evento es "(…)

52 En realidad, la noción de mímesis aquí utilizada requiere una importante precisión que haremos más abajo.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

una realidad ficticia [que] existe solamente en virtud de que es narrada", pero el sentido de la frase es muy diferente. En este caso el salto no es una mera construcción mental, en este caso el salto sí existe aunque solamente en virtud de que va a ser filmado, registrado por una cámara. [53]

En el ejemplo del salto en el que se cree como producto de la secuencia de dos planos, la "realidad ficticia", el salto completo, que es un evento de la "historia" de la película, es una realidad puramente mental, no hay ningún correlato de él en la realidad, así fuera este una "realidad profilmica", es decir, solamente para ser filmada. Sin embargo en el caso del salto que sí se filma, sí existe la "realidad profílmica", no es ninguna realidad puramente mental, aunque sí es una "realidad ficticia", existente solamente para ser filmada. Queda claro que "profílmico" equivale a decir relativo a la cámara, que ocurre por mor de la cámara y, por ello, ficticio. El sentido de "ficción" tiene en ambos casos un significado muy diferente. En el primero la ficción es algo solamente mental, no registrable porque simplemente no existe. En el segundo caso el evento sí existe, y de hecho se registra, pero es ficción porque es escenificado para ser filmado, es la pura mímesis en el conocido sentido con el que la tradición aristotélica asocia al término con una acción fingida en el teatro,[54] una acción que en tanto tal excluye el que solamente se le piense porque realmente se ve, aunque sea fingida, escenificación. Hasta aquí queda claro que cuando Bordwell se refiere a una construcción imaginaria se trata de una ficción puramente mental, algo que no existe profílmicamente.

El propio Bordwell señala de pasada que para Eisenstein "[l]a edición transforma a la mise-en-scène teatral en planos (…)" [55] y, justamente, del "evento profílmico". [56] De hecho, el tipo de planos recién discutidos, es decir, los que muestran el evento, son lo que Bordwell llama "técnicas fílmicas (…) involucrando el 'evento profílmico' [57] y simultáneamente señala que "incluso" ellas "(…) funcionan narrativamente (…)",[58] así puedan ser concebidas como una "trasformación" de la puesta en escena teatral en plano fílmico, lo que remite a su afirmación de que "[n]ecesitamos una teoría de la narración [cinematográfica] que [a] no esté ligada a vagas analogías atómicas entre sistemas de representación, y que [b] no privilegie ciertas técnicas (…)".[59] Todo parece indicar que nuestra afirmación de que el plano que muestra el "evento profílmico" [60] no es otra cosa que la mímesis cinematográfica caería bajo la crítica de Bordwell a las "vagas analogías atómicas entre sistemas de representación", en este caso entre el teatral y el fílmico. En general Bordwell rechaza lo que

53 Al final de este trabajo volveremos sobre esto en la comparación con eventos que tienen tanta importancia en sí mismos que se realizan enfrente de la cámara, es decir, para ser filmados, pero no son ninguna ficción.
54 Véase en Bordwell: "La concepción aristotélica de mímesis se aplica primeramente a la actuación teatral." (Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P. 4)
55 Ibid., 14.
56 Ibid., 15.
57 Ibid., 12
58 Ibidem.
59 Ibid. 26. Más abajo examinaremos el sentido de la demanda [b], de que la teoría "(…) no privilegie ciertas técnicas (…)" (Ibidem). Aquí podemos adelantar un objetivo de tal crítica es la teoría de Bazin, con las dos leyes estéticas que discutiremos ampliamente abajo, las cuales remiten al plano abierto y al plano continuo.
60 Ibid., 12.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

él vería cómo meras "analogías locales" [61] entre el cine y otros medios y explícitamente rechaza "(…) analogías superficiales entre el cine y otros medios – la literatura, el teatro (la aproximación mimética) (…)". Este es un buen momento para precisar el concepto de mímesis utilizando el ejemplo del plano que realmente muestra el salto del personaje del puente al agua.[62]

Ciertamente la acción se realiza, pero, independientemente de su lugar en la "historia" fílmica de que se trate, lo importante es que se trata de un "evento profílmico", es decir, dependiente de la cámara, ficticio no porque no se realice sino fingido porque no se realiza con independencia de la cámara; es un fingimiento, una actuación, o ficción y no "una realidad que exista en sí misma", como podría decir Hamburger. Nótese que si bien el plano del salto tiene una "teleología" narrativa, está para ser ligado con otros, para que, pensando, el observador lo relacione con otros, de todos modos, el salto es un fingimiento, una ficción en sí mismo, y por tanto mímesis, a pesar de que también, adicionalmente, sea una ficción narrativa, es decir, con vistas a la historia de la película, una ficción relativa. El plano mismo del salto es el registro de una actuación, el registro de una mímesis y, en tanto tal registro, podemos decir que es mimético en sentido derivado. Si bien ciertamente, en sentido estricto, el plano no es mímesis, sino solamente el registro de una mímesis, a fin de cuentas, lo que el espectador ve conscientemente no es el plano, su conciencia no es primariamente la del plano como registro sino de la mímesis que este registra, la realidad profílmica. Por ello diremos que la mímesis en sentido básico, estricto, es la actuación registrada, mientras que el plano, en tanto registro de esa mímesis primaria, es derivada, secundariamente, mimético.

Llegamos a la conclusión de que el plano que muestra el salto completo, en tanto inserto en alguna secuencia de una película, tiene una doble naturaleza. Por un lado el plano que muestra el evento completo es una mímesis en sentido secundario o derivado , ya que es el registro de un fingimiento, de una mímesis en sentido primario. Por otro lado, el mismo plano, con todas y sus mismas características fenoménicas – independientemente de en qué ponga atención el espectador – tiene una teleología narrativa, tiene un sentido adicional al de aquello que muestra y que le surge únicamente en su relación con otros planos, ya sean estos anteriores o posteriores en la secuencia. Podemos decir que el plano del evento completo tiene una doble naturaleza, la de plano absoluto y la de plano relativo, la de plano mimético – que no tienen los planos fraccionarios del primer ejemplo – y la de plano narrativo. El plano del evento completo es, pues, una doble ficción, una ficción sensorial, de una realidad relativa a la cámara y, además, una ficción conceptual, de una realidad con sentidos relativos a otros planos, relativa a relaciones con ellos que únicamente se piensan pero que no corresponden a nada sensorial y que, por lo tanto, son transmiméticas – y que son las únicas que en realidad le im-

61 Ibid., 25..
62 Ibid., 49.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

portan a Bordwell –. La dimensión estrictamente narrativa, la que atañe a relaciones con otros planos y, por tanto no sensorial sino conceptual, es, esa sí, transmimética. Bordwell excluye de su teoría esta ambigüedad del plano cinematográfico y, a pesar de que considere con amplitud el "estilo" o dimensión sensorial del cine, en realidad él se queda con la dimensión transmimética del plano.

Ya vimos que Bordwell insiste en que el "evento profílmico" – cuando existe, que, según lo aclaramos en nuestro segundo ejemplo, con mucha frecuencia no es el caso– [63] es ya una escenificación narrativa, el señalamiento de Bordwell en que las luces, el ropaje, etc., tienen una teleología narrativa, y esto no en el sentido inmediato de que el fingimiento de un evento sea relativo a toda una cadena de eventos, sino en el sentido más profundo, específico para el caso fílmico – aunque el propio Bordwell no lo haga explícito – de que las relaciones entre eventos de la "historia", a diferencia del caso del teatro, en el cine no serán mostradas, puestas a la vista del espectador,[64] sino más profundo de que dichas relaciones tendrán que ser pensadas – Bordwell: inferidas –. Sin embargo, ya sea que el evento tenga relaciones con otros eventos mostradas o meramente inferidas, tales relaciones no afectan al concepto de mímesis como fingimiento o actuación. Una cadena de fingimientos es eso, una cadena de fingimientos, independientemente de las relaciones que dichos fingimientos tengan entre ellos. Por supuesto, a Bordwell siempre le interesa más el problema "global" o "total" que el "local", es decir, la "historia" que el "evento", pero ya sea que los eventos resulten en una historia o no, cada evento – si es que ocurre como evento completo – es una mímesis. Tan el evento aislado califica para mímesis que en el caso de la pintura se tiene la idea tradicional de mímesis como copia o reproducción de la naturaleza y, así, la pintura de un caballo en el campo o una pintura de un paisaje, son miméticas a pesar de carecer de toda relación con algún evento o situación adicional a la que se muestra en la pintura misma.

El plano narrativo y la edición. Imaginación, ilusión y mimesis

En esta sección reuniremos a) el resultado de substituir el término vago de Bordwell de "información" por el de "proposición" con b) el resultado de considerar al plano que muestra un evento completo como mímesis, así sea mímesis en sentido secundario o derivado. De la combinación de estos resultados obtendremos un concepto positivo de ilusión, no como error, que es la posición dominante en la tradición estética y en particular cinematográfica,[65] adicionalmente precisaremos un concepto de imaginación que nos servirá para dar otro aspecto a la teoría de Bordwell, leída no en los términos que a él le interesan, los de la "construcción de una historia" a par-

63 Véase abajo la noción de Bazin del "análisis" – fraccionamiento de la realidad – como opuesta a la "continuidad de la realidad".
64 De hecho una forma de negar que el cine sea una mimesis es también la de insistir en que el cine no es espectáculo, así ya al iniciar su obra Bordwell nos dice que "[l]as teorías miméticas conciben la narración como la presentación de un espectáculo: un mostrar." (Ibid., 3) Más adelante, por ejemplo, Bordwell critica a teóricos cinematográficos como Münsterberg y Arnheim porque, nos dice, "(…) ninguno trata de definir el cien fuera del dominio del espectáculo." (Ibid., 9)
65 Sobre la contraposición entre el concepto negativo de ilusión y el de ilusión estética como concepto teórico para las artes figurativas, incluido el cine, ver: CARRILLO CANÁN, Alberto; RIVAS LÓPEZ, Víctor G. "Ilusión, emoción y sentimiento en el cine". En: Reflexiones Marginales, Año 6, No. 32, 2016.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

tir de "inferencias", sino de relaciones entre ilusión e imaginación. Para llegar a todo ello empezaremos por reconsiderar brevemente la teoría de Bazin acerca de la ilusión y su relación con el plano que muestra un evento completo, así como con su teoría de lo que hemos llamado el plano absoluto. Podemos partir de un ejemplo muy claro de la crítica de Bazin al montaje o edición, en favor del evento que muestra el evento completo.

Bazin nos dice que le parece que se podría "(…) establecer el siguiente principio como un ley de la estética [cinematográfica]. 'Cuando la esencia de una escena demanda la presencia simultánea de dos o más factores en la acción, el montaje debe ser excluido.'" [66] En general lo que preocupa a Bazin es que la edición "(…) interrumpe el flujo (…) espacial de la acción (…)".[67] Bazin argumenta su "ley de la estética" mediante un examen de una secuencia de la película inglesa *Where no Vultures Fly* (1951):

> La secuencia que tengo en mente inicia de la manera más convencional. Sin que sus padres lo sepan el niño se alejó del campamento y encontró un cachorro de león al que su madre había abandonado temporalmente. Sin conciencia del peligro el niño toma al cachorro y se lo lleva. Mientras tanto la leona (…) regresa a su cubil y empieza a seguir el camino del niño (…). La leona sigue al niño de cerca. El pequeño grupo es ya visible desde el campamento, momento en que los distraídos padres ven al niño y a la leona, que claramente está a punto de saltar sobre el raptor imprudente en cualquier momento.[68]

En este punto empieza el análisis de Bazin:

> Hasta este punto todo se mostró en montaje paralelo y el un tanto inocente intento de suspenso aparece como bastante convencional. Entonces, de pronto, para nuestro espanto, el director abandona su montaje de planos separados que ha mantenido aislados los personajes, y en vez de eso nos ofrece a los padres, el niño y a la leona, todos en un mismo plano abierto. Este encuadre, en el que no hay lugar para ningún truco, da autenticidad retroactiva a todo el montaje bastante banal que lo precedió. A partir de este momento, y siempre en el mismo plano abierto, vemos al padre ordenarle a su hijo que se detenga – la leona se ha detenido pocas yardas atrás – y que hecho esto ponga la cachorro en el suelo y que camine hacia delante sin apresurarse. Después de esto la leona avanza calmamente, toma al cachorro y regresa a la maleza mientras los padres locos de alegría corren hacia el niño.[69]

Terminada la descripción de la secuencia, Bazin continúa con su análisis, diciéndonos que

> [e[s evidente que considerada desde el punto de vista del recuento, esta secuencia hubiera tenido el mismo significado simple si se hubiera filmado enteramente en montaje o sobreponiendo planos en uno, pero en ninguno de dichos casos el evento se habría desarrollado frente a la cámara en su realidad física y espacial. [70]

En otras palabras, utilizando meramente edición en vez del plano abierto continuo el encuentro entre los personajes y los animales no se habría escenificado, no habría tenido "su realidad física y espacial" y, por lo

66 Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 1. P. 50.
67 Ibid., 49. Ver más abajo el concepto de edición como "análisis", fraccionamiento de la realidad.
68 Ibidem. Nota de pie.
69 Ibidem. Nota de pie
70 Ibidem. Nota de pie

tanto no podría haber sido registrado por la cámara.[71] Entonces la secuencia, "(…) habría tenido solamente el impacto de un *historia* y no de un *evento real* (…)", es decir de algo meramente pensado a partir de un relato o historia y no de algo visto a partir de un registro de naturaleza fotográfica. En los términos de lo arriba discutido, la cercanía entre la leona y los humanos hubiera sido una relación sugerida por los planos, "pensada" o "construida" por un observador que *no la vio*.[72] Recordemos aquí que, como el propio Bordwell lo señaló, justamente el ver no le interesa tanto como el pensar y que Bordwell considera que la deficiencia de lo que él llama las "posición mimética" reside en "un énfasis en la *visión* y la negación del *pensamiento*".[73] Por su parte, Bazin continua diciendo que

> (…) no habría habido ninguna diferencia entre la escena como plano y un capítulo en una novela en el que se hubiera relatado el mismo episodio imaginario. Por lo tanto los valores morales y dramáticos del episodio hubieran quedado en un nivel muy mediocre. Por el contrario, el encuadre final que implicó colocar a todos los personajes en una situación real [existente, así sea para la cámara, una escenificación] nos lleva de un solo golpe a las cumbres de la emoción cinematográfica.[74]

Por supuesto, la "emoción cinematográfica", tal como la entiende aquí Bazin está relacionada con el espectáculo, con lo que se ve, y Bordwell, consecuente con su tendencia a minusvalorar la dimensión visual en favor de la cognitiva – "pensante" –, propia de la "construcción de una historia", minusvalora igualmente la dimensión espectacular del cine. Esto último corresponde a la perfección a la repetida tesis de Bordwell de que el espectáculo mimético, lo que según él, el cine no es, está calculado para el ojo de un observador.[75] Queda claro, entonces, que la dimensión emotiva – subrayada por Bazin en el pasaje citado – relativa al espectáculo, a la mímesis y su correlato subjetivo, la ilusión, es algo que está fuera del foco de atención de Bordwell. Pero regresemos al análisis de Bazin, quien inmediatamente nos dice que

> [n]aturalmente, tal logro fue posibilitado por el hecho de que la leona era semidomesticada y antes de la filmación había estado viviendo en estrecho contacto con la familia. Esto no es lo importante. Lo importante no es si el niño realmente corrió el riesgo que pareció correr sino que el episodio fue filmado con el debido respeto por su unidad espacial. El realismo reside aquí en la homogeneidad del espacio.[76]

Homogeneidad que está ausente o incluso puede ser destruida por la edición. Consecuentemente, Bazin continua diciendo que "(…) entonces vemos que hay casos en los que el montaje, lejos de ser la esencia del cine es, en realidad, su negación. La misma escena, entonces, puede ser literatura pobre o gran cine, según que se utilice el montaje o un plano abierto".[77]

El último pasaje no tiene desperdicio.

---

71 Al final de este texto regresaremos al asunto del plano abierto y continuo.
72 Este es uno de los casos de lo que Bordwell llama "construcción imaginaria".
73 Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P. 15.
74 Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 1. P. 49. Nota de pie.
75 Véase por ejemplo: "(…) la Grecia de Aristóteles tuvo en ambos, el teatro y la pintura, una conciencia tácita de cómo calcular el espectáculo en relación con la vista del espectador." (Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P. 4)
76 Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 1. P. 49. Nota de pie.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

La primera idea, la de que el montaje pueda ser la negación del cine en vez de su esencia es una tesis verdaderamente radical que choca de frente con el supuesto de Bordwell respecto de la edición no solamente como lo más natural en el cine, sino justamente como aquello que a fin de cuentas es el procedimiento fílmico que Bordwell ve como la base o la causa para la "construcción de una historia" por parte del observador. [78] La segunda parte del fragmento es de gran alcance teórico puesto que da la pauta para lo que con ser evidente tiende a ser desconocido, en particular por Bordwell con su énfasis en el observador que más que ver piensa: lo literario en general y en particular en el cine es aquello que no se ve sino sobre lo cual solamente se piensa, mientras que lo auténticamente cinematográfico, lo que remite al cine como medio con base fotográfica, es lo que se ve, lo registrado. Así, el simple pensar en la proximidad de los personajes que son la leona y su cachorro y el niño y su familia, es algo meramente literario porque no se ve, porque la edición en este caso substituye la situación – así sea escenificada – por el solo sugerirla para que sea meramente imaginada, mientras que, por el otro lado, el plano abierta mostrando – el espectáculo, tan minusvalorado por Bordwell – juntos a todos los personajes en un registro fotográfico, es cine y, a saber, conlleva la ilusión generada por la escenificación o fingimiento de una leona salvaje y su cachorro en la proximidad de un grupo de personas atemorizadas. La escena filmada es la mímesis o el registro de ella, que provoca la ilusión de una situación que en realidad no se da porque la leona no es salvaje, más aún, conoce a los humanos por haber convivido largamente con ellos. Conviene señalar muy brevemente aquí el concepto positivo de ilusión, totalmente diferente de la noción común de la ilusión como engaño.

En el ejemplo de Bazin del plano abierto mostrando simultáneamente a la leona con los humanos, la ilusión en tanto ilusión estética – que es la que le interesa a Bazin – es el estado mental consistente en "aceptar que la leona está a punto de saltar sobre el niño sin creer que sea el caso que la leona está punto de saltar sobre el niño", no se cree que sea el caso que la leona está a punto de saltar sobre el niño porque el espect-

77 Ibid. 50. Nota de pie. Véase atrás la nota de pie de página en la que citamos a Bazin quien se refiere a la tesis de Malraux de que el "cine como arte", y no como simple "fotografía animada", empieza con el montaje.

78 Por supuesto, se trata de una tesis muy radical de Bazin que no solamente choca con las ideas de Bordwell sino de la mayor parte de la teoría cinematográfica, por ejemplo, recuérdese que no solamente para Malraux sino también para la narratología en su conjunto el cine necesariamente se basa en el montaje o edición ya que la edición es la que genera las combinaciones – "sintagmas" – cuyo estudio es el centro de la teoría narratológica del cine, según lo explica Metz (Op. Cit. METZ, Christian. Film Language. A Semiotics of Cinema. Chicago. P. 36). En cuanto a Bordwell, hay que señalarlo aquí de una vez en su esencia porque no nos ocuparemos de ello en este texto, es la edición conjuntamente con el "barajar" el orden temporal de los eventos, lo que en el proceso de presentación de la película genera "huecos [gaps]" informativos, que obligan al espectador hacer inferencias. Sobre esto ver nuestro texto Op. Cit. CARRILLO CANÁN, Alberto, et. al. "Las emociones cinematográficas en Bordwell." Bordwell también habla del "agujero [hole] informativo en la fábula" (Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P. 55) Tales "huecos" o "agujeros" surgen por ciertas "correspondencias entre la fábula y el syuzhet" (Ibid., 54), se trata de correspondencias en las que hay "disparidades" (Ibidem), ocurre que "[t]odo syuzhet selecciona qué eventos de la fábula va a presentar y los combina de maneras particulares. La selección crea agujeros [gaps] (…)" (Ibidem). Lo importante aquí no es exactamente cómo surgen los "agujeros" sino que surgen de la edición y que son ellos los que obligan a pensar – a hacer inferencias – en vez de simplemente observar, de ver la película como un flujo continuo de eventos con su sentido inmediato en ese mismo flujo. Estamos con esto en la situación básica de la teoría de Bordwell que rechaza la idea del cine como mímesis: es la edición la que evita que los planos refieran al flujo continuo de una realidad "profilmica".

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

ador sabe que "solamente se trata de una película".[79] Se trata de una ilusión basada en el hecho de que se ve a la leona en cierta actitud en la proximidad del niño. Si se tratara de dos planos en el que en uno de ellos se ve a la leona en actitud de saltar y en el otro se ve al niño, la relación consistente en que el salto de la leona va a ser sobre el niño no se vería, sino que sería solamente pensada, es decir, P = "la leona está por saltar sobre el niño" sería un pensamiento sin base sensorial directa, ya que no se ve ninguna proximidad entre la leona y el niño. Entonces el "aceptar que P sin creer que sea el caso que P", donde P = "la leona está a punto de saltar sobre el niño", sería una mera imaginación. Tal caso es el de la imaginación estética que se da igualmente cuando, como lo menciona Bazin, en una novela se lee la proposición P = "la leona está a punto de saltar sobre el niño", sin ver la proximidad entre la leona y el niño. A fin de gozar la ficción literaria tenemos el estado mental de "aceptar que P sin creer que P sea el caso". En resumen, el plano abierto produce en el espectador un ilusión estética mientras que el montaje o edición que separa a los participantes en la acción produce una imaginación estética exactamente igual a la que es propia de la literatura. Con ello queda clara la idea de Bazin, que según que se recurra al montaje o no, se está frente a gran cine o a literatura común y corriente. Los planos separados de la leona y del niño serían planos narrativos, algo totalmente diferente del plano mimético a cuyo contenido corresponde a la proposición descriptiva P = "la leona está a punto de saltar sobre el niño". Es claro que en los planos narrativos mencionados ninguno corresponde a la mímesis de que "la leona está a punto de saltar sobre el niño" mimesis constituida por el plano abierto que cumple con la "ley de la estética" de Bazin relativa a la "homogeneidad del espacio".

El plano mimético y la ley estética referida al tiempo

Ciertamente nuestro ejemplo del plano mostrando el salto del puente al río es de naturaleza diferente a la "ley de la estética" cinematográfica de Bazin enunciada arriba y que demanda la proximidad de todos los personajes de una situación en un solo plano, es decir, que prescribe la continuidad del flujo espacial de la situación en contra de la práctica usual en el cine de eludir o incluso romper la continuidad espacial que es el marco de una situación o de un evento utilizando la edición, consistente en hacer planos separadas que luego se presentan en secuencia, con lo cual el flujo espacial de una evento – más aún que el temporal – queda eliminado. Sin embargo, si bien en el ejemplo del salto mostrado en una sola toma no hay varios personajes, lo que sí hay es el registro del salto como proceso en su integridad, es decir, se tiene el flujo temporal de un evento en su integridad. En realidad el propio Bazin teoriza muy claramente la bondad del plano que muestra un evento completo. En otra parte hemos tratado am-

79 Sobre esta aceptación y en general sobre la estructura "aceptar que P sin creer que sea el caso que P", como en este caso donde P es la proposición "la leona está a punto de saltar sobre el niño", véase, por ejemplo, Op. Cit. CARRILLO CANÁN, Alberto; CALDERÓN ZACAULA, Marco A. "La especificidad mediática de la animación"; y Op. Cit. CARRILLO CANÁN, Alberto; RIVAS LÓPEZ, Víctor G. "Ilusión, emoción y sentimiento en el cine".

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

pliamente el manejo que Bazin del plano que muestra un evento en su integridad,[80] por lo que aquí nos limitaremos a exponer brevemente la idea central.

Según Bazin, lo importante para el cine realista es "el manejo de los hechos por ellos mismos", [81] es decir, en términos absolutos y no en términos relativos a una narrativa. [82] De esta manera, el cine realista se distinguiría, en primer, lugar por la manera en la que presenta los eventos, a saber, de manera absoluta y no relativa. Así, refiriéndose a película de Visconti La Terra Trema (1948), Bazin nos dice

> Visconti parece haber querido, en cierto sentido sistemático, basar la construcción de su imagen en el evento mismo. Si un pescador enrolla un cigarrillo, no nos ahorra nada: vemos la operación completa; no resulta reducida a su significado dramático o simbólico, que es lo usual en el montaje. [83]

Obviamente la idea de "basar la construcción de la imagen en el evento mismo" conlleva la dimensión exterior, es decir la definición sensorial del evento – no su definición lógica causal o de información de algún tipo según una teleología narrativa –, de hecho, en este caso "(…) vemos la operación completa (…)". La alternativa sería reducirla "a su significado dramático o simbólico", justamente, reducirla a una teleología narrativa, por ejemplo, presentando un fragmento del evento para hacerlo corresponder a la proposición "el pescador prepara un cigarro", la cual, a si vez, tendría un carácter no meramente descriptivo sino "una teleología narrativa", es decir, sería necesaria para comprender la historia de la película, por lo que la acción que la acción descrita no sería absoluta, es decir, sin que importara en sí misma. Este papel narrativo del plano mostrando el fragmento del evento sería la reducción del evento "a su significado dramático o simbólico". De hecho tal reducción tiende a ser la regla con el montaje, porque el montaje en tanto montaje de una historia no necesita definir los planos en términos absolutos, es decir, sensorialmente, sino conceptualmente, llevando a la proposición que equivale a una porción de lo que Bordwell llama "información" dada por el syuzhet, porque de lo que se trata es de la

---

80 Ver nuestro amplio trabajo "Del neorrealismo fotográfico de Umberto D al hiperrealismo digital de The Adventures of Tintin. Bazin y la ontología del relato cinematográfico". En: CARRILLO CANÁN, Alberto. Fotografía, cine, juegos digitales y narratividad: estudios sobre la sensibilidad novomediática. México, BUAP & Itaca, 2013.

81 Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 1. P. 159.

82 Ver el ensayo señalado en la nota anterior.

83 BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 2. California, University of California Press, 2005, p. 43. Cuando Bazin menciona aquí el montaje, se refiere a la "edición clásica" (Ibid., 28) y su "análisis" (Ibidem) o fraccionamiento del "continuo de la realidad" (Ibidem). De acuerdo con Bazin, en la "edición clásica" lo que hay es "realidad separada en tomas sucesivas son solamente una serie de puntos de vista lógicos lo subjetivos respecto de un evento. Un prisionero en una celda espera la llegada del verdugo. Su mirada angustiada se clava en la puerta. En el momento en que el verdugo está a punto de entrar podemos estar seguros de que el director va a cambiar a un plano cerrado de la manilla de la puerta girando lentamente. Este close-up queda justificado psicológicamente por la concentración de la víctima en eso que es el símbolo de su tensión extrema." (Ibidem) A continuación Bazin se refiere a este tipo de secuencia como el "análisis convencional del continuo de la realidad" (Ibidem) La tesis de Bazin es que en el cine no realista, el "análisis" de la realidad, su separación en puntos de vista que se justifican unos a otros, mediante lo que hemos llamado planos relativos, substituye a la continuidad de la realidad, que es la de un simple flujo de incidentes. En el ejemplo puesto por Bazin del close-up de la puerta de la celda girando lentamente tendríamos un caso típico del plano relativo, de lo que Bordwell llama "telos narrativo" como esencia de la escenificación fílmica.

en términos absolutos, es decir, sensorialmente, sino conceptualmente, llevando a la proposición que equivale a una porción de lo que Bordwell llama "información" dada por el syuzhet, porque de lo que se trata es de la comprensión de la historia sugerida y para esto no es necesaria aquella delimitación sensorial del evento que corresponde a su escenificación como un "evento profílmico".

Vemos, entonces que la "ley de la estética" cinematográfica de Bazin, en tanto regla fílmica que pide presentar a todos los participantes de una acción o situación en su proximidad espacial los unos a los otros usando el plano amplio, lo cual sería una "ley" relativa al espacio del evento, tiene su complemento en lo que podríamos llamar otra ley de la estética cinematográfica consistente en respetar el flujo temporal de un evento, mostrándolo en su totalidad, excluyendo, nuevamente, como en el caso de la ley "espacial", la edición o montaje, de tal manera que se vea el evento completo, es decir, de tal manera que el plano en tanto mímesis derivada o secundaria del evento que es la mímesis primaria, nos transporte, también aquí, a las cúspides del espectáculo y, en dado caso, de la emoción cinematográfica. Vimos que al final de su examen de la secuencia de la leona y los humanos en *Where no Vultures Fly*, Bazin dice, "[e]l realismo reside aquí en la homogeneidad del espacio."[84] Ahora podemos complementar y decir, de acuerdo con la ley estética temporal, que justamente *el realismo reside aquí en la continuidad temporal u homogeneidad del tiempo*.

Bazin mismo no se refiere explícitamente a ninguna ley estética temporal, sin embargo insiste con toda claridad en lo que él considera la importancia capital, para el cine realista, aquel que da la *ilusión de realidad,*[85] de mostrar un evento en su flujo temporal completo. Así, Bazin considera que "[e]l problema real no es la continuidad de la película expuesta sino la estructura temporal del incidente (…)". La "estructura temporal del incidente" remite, en primer lugar a la idea central para la concepción de Bazin acerca del realismo de que el evento sea un "incidente".[86] Un "incidente" es algo que ocurre en una cadena de eventos pero que no está integrado en ella con la lógica de la causalidad dramática, sino que simplemente ocurre, es decir, en realidad el evento que es un "incidente" es una realidad profílmica sin ninguna teleología narrativa, está en la cadena de eventos pero también podría faltar y si es que hay una historia con una lógica causal, nada se alteraría en dicha historia. [87] Por supuesto, también se puede tener una cadena no de eventos sino solamente de incidentes, es decir, de eventos que guardan coherencia entre sí pero que no están ligados causalmente – y que en ocasiones son mostrados en su flujo tem-

84 Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 1. P. 49. Nota de pie.

85 Que es muy diferente de la ilusión plástica que da una pintura, y también una simple caricatura, o de la ilusión mimética que da una actuación teatral y que también es diferente de la ilusión estética como quedó definida arriba, "aceptar que P sin creer que sea el caso que P". Por limitaciones de espacio y de consistencia temática no podemos desarrollar aquí la diferencia entre la ilusión fílmica de realidad y la ilusión estética arriba definida.

86 Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 2. P. 76.

87 Un ejemplo de incidente en una cadena de incidentes, lo encontramos, por ejemplo, en Ladri di Biciclette (1948) y es el plano en el que el niño Bruno examina un timbre de bicicleta en el mercado para partes de bicicletas. Dicho plano puede estar o no en la película y en términos de causalidad no se altera nada.

poral en un plano continuo incluyéndolos todos –. [88] Adicionalmente, la "estructura temporal del incidente" remite, en segundo lugar, a que, justamente por ser un incidente, el incidente tiene que ser mostrado en su totalidad. Es decir, dado que el evento es un incidente, en otras palabras, dado que carece por completo de "teleología narrativa", el incidente importa no en relación con otros eventos sino en sí mismo y, por lo tanto tiene que ser mostrado en su totalidad. Así, según vimos en el pasaje sobre Visconti, este, dice Bazin, "(…) basa[ ] la construcción de su imagen en el evento mismo. Si un pescador enrolla un cigarrillo, no nos ahorra nada: vemos la operación completa; no resulta reducida a su significado dramático o simbólico, que es lo usual en el montaje". [89]

Nótese, pues, que la expresión "estructura temporal del incidente" conlleva, para la teoría de Bazin sobre el realismo cinematográfico, tanto a) que los eventos son absolutos, es decir, fuera de una lógica dramática, simples incidentes que se acumula uno tras otro, como ocurre en la vida cotidiana en su banalidad – ejemplos cumbre para Bazin Ladri di biciclette (De Sica, 1948) y Umberto D (De Sica, 1952) – como que b) se registran y, por tanto, se muestran en su totalidad. Dejando de lado la tesis realista capital de Bazin sobre la naturaleza del plano absoluto en tanto plano que registra no "eventos" sino "incidentes", es decir sucesos sin una lógica dramática subyacente, [90] nos queda la idea del plano que muestra un evento en su totalidad, como en el incidente la preparación del cigarro en La terra trema o bien nuestro ejemplo del evento del salto del puente al río, el cual no es un incidente, pero sí es un evento que se muestra en su totalidad, en un plano continuo, de acuerdo con la ley estética del flujo temporal continuo definido por el evento mismo.

La ilusión cinematográfica y las leyes estéticas de Bazin vs la edición

---

88 Bazin da como ejemplo de esto un plano de Umberto D (1952): "(…) De Sica y Zavattini intentan dividir el evento en eventos más pequeños y estos en otros todavía más pequeños, hasta los límites extremos de nuestra capacidad para percibirlos en el tiempo reconocerlos . Así, el evento que serviría de unidad en un película clásica sería 'la sirviente saliendo de la cama"; dos o tres planos cortos planos relativos, fragmentarios hubieran sido suficientes para mostrar esto. De Sica reemplaza esta unidad narrativa con una serie de eventos 'más pequeños': ella despierta; cruza el salón; ahoga las hormigas; y así sucesivamente. Pero examinemos solamente uno de estos. Vemos cómo por su parte la molienda del café resulta dividida en una serie de momentos independientes es la 'sumatoria' de los mismos ; por ejemplo, cuando la joven sirviente cierra la puerta con un toque estirando su pierna. En la medida en que la cámara se acerca a ella sigue el movimiento de su pierna de tal manera que finalmente la imagen se concentra en sus dedos sintiendo la superficie de la puerta." (Ibid., 81s.) Nótese que el plano da una secuencia de pequeños eventos que no están ligados causalmente entre si, cualquiera puede faltar y la historia de la película no se altera en su comprensión – aunque lo haga como cadena de incidentes –. Lo único que se necesita es que los incidentes guarden coherencia entre sí, lo cual está automáticamente garantizado por el plano continuo: todo lo que ahí ocurre tiene a la misma protagonista y lo que haces es coherente espacio temporalmente

89 Ibid., 43

90 En nuestro amplio trabajo "Del neorrealismo fotográfico de Umberto D al hiperrealismo digital de The Adventures of Tintin. Bazin y la ontología del relato cinematográfico" (En: Op. Cit. CARRILLO CANÁN, Alberto. Fotografía, cine, juegos digitales y narratividad: estudios sobre la sensibilidad novomediática) hemos tratado con todo detalle la idea del "incidente", central en la concepción de Bazin del realismo cinematográfico y que supone que el contenido de los planos son eventos absolutos, eventos que no adquieren su sentido principal a partir de una teleología narrativa, como en el caso de ejemplo visto en una nota de pie anterior del close-up de la manilla de puerta de la celda del prisionero que espera al verdugo. Tal close-up, la manilla de la puerta girando lentamente, es un ejemplo claro de un evento que no es un "incidente" sino que su única justificación de ser remite a la secuencia en la que está inserto, por es un evento una teleología narrativa.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

La unión de las leyes estéticas de la homogeneidad espacial y de la continuidad temporal del evento remiten a lo que Bazin considera "restaurar a la ilusión cinematográfica una cualidad fundamental de realidad: su continuidad." [91] Claramente la aplicación de ambas leyes lleva a no fraccionar el evento mediante la edición, a no separar a los participantes – como en el montaje alterno de una conversación – ni a recortar el flujo temporal del evento mostrando solamente una o varias fracciones de evento – ni siquiera suelen ser el mismo aunque se pretenda que sí, como en nuestro ejemplo del salto al río en dos planos –. Los ejemplos discutidos del plano de la leona y los humanos y del salto del puente al agua mostrando el evento completo, cumplen con los requisitos de la homogeneidad espacial y la continuidad temporal y, ciertamente, "restauran la ilusión de realidad" destruida por el montaje. Justamente este es el punto final a aclarar. Técnicamente las dos leyes demandan el plano abierto, la primera, y el plano continuo, la segunda – predominio técnico que, según vimos arriba, Bordwell rechaza-.

En el caso del plano continuo mostrando completo el salto del puente al agua, vemos el evento, registrado por la cámara, el evento mismo es solamente una escenificación, no porque no se realice sino porque se realiza para la cámara. No es un suceso real, una realidad existente en sí misma sino una actuación; no se reporta un salto ocurrido enfrente de la cámara, sino que se salta enfrente de la cámara para la cámara. Sabiendo que el salto es para la cámara, que no fue simplemente captado por la cámara, es decir, que no se trata de realidad sino que "solamente es cine", con base en la mímesis derivada que es el plano mostrando el salto, el espectador acepta el salto como real sabiendo que solamente es actuación, es decir, sin creer que se trate de un salto como un evento independiente del mundo. Justamente por ser una realidad profílmica el evento no es un evento del mundo en tanto tal sino parte de una ficción. Por otra parte, el salto no es mera imaginación, se le ve, se realiza. Eso que se ve, lleva, entonces, a una ilusión de realidad como estado mental.

La ilusión fílmica es justamente el correlato mental, subjetivo, de la mímesis fílmica como fenómeno tecnológico, objetivo. Es decir, la ilusión supone ver un evento – o situación – fingido como real para la cámara, y consiste en un estado mental, causado por dicha visión, estado mental que podemos definir como "aceptar el evento E como habiendo ocurrido delante de la cámara sin creer que tal evento haya sido parte de los eventos del mundo", donde, obviamente, "los eventos del mundo" son los que suceden en sí mismos, por la razón que sea, pero no para la cámara, aunque se llegue a dar el caso de que se les registre fílmicamente. Nótese de pasada que quien realiza algo para filmarlo, es decir, para registrarlo, y eventualmente mostrarlo, no genera una ilusión, sino un registro, eventualmente un registro accesible a cierto público – piénsese de una acrobacia, por ejemplo –. En este caso lo que tenemos es el reporte de un evento, aunque el evento haya sido realizado para ser reportado. En este caso el evento importa antes que su reporte, a diferencia de la ficción que hemos llamado ilusión fílmica en el caso del salto mostrado en su integridad, en tanto salto no importa sino solamente en tanto salto registrado,

91 Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 1. P. 49. Nota de pie.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

lo cual es diferente del evento que importa tanto que se quiere registrarlo. La diferencia parece sutil pero es capital.

Supongamos ahora el evento E como el salto al agua de un hombre desde lo alto de un puente, lo cual es la realidad profilmica como contenido del plano mimético correspondiente, entonces tal contenido puede ser descrito por la proposición P = "un hombre salta al agua desde lo alto de un puente". En la película narrativa que es el interés de Bordwell tal proposición sería parte del syuzhet y, por lo tanto, también de la fábula o historia. Entonces, en vez de hablar aquí de "información narrativa", como vimos que hace Bordwell, se puede hablar del estado mental de la ilusión fílmica consistente no en ver el salto en el plano, no la visión del mismo, sino en el estado mental consistente en "aceptar que P sin creer que P sea uno de los eventos del mundo que ocurren en sí mismos", estado mental causado por la visión del salto en el plano.

En el caso del plano abierto con la leona y los humanos teníamos el estado mental de "aceptar que P sin creer que P sea el caso", donde la proposición P = "la leona está a punto de saltar sobre el niño". La diferencia entre ambas ilusiones es que en la de la leona y los humanos la situación es escenificada, mientras que en la ilusión del salto con ser este real no es un evento del mundo en sí mismo que, además pueda ser registrado, sino que es exclusivamente para ser registrado.

Por otra parte, en el caso de la leona y los humanos, la fragmentación en planos que hubieran evitado reunir todos los participantes en proximidad espacial, habría llevado solamente a pensar, que P = "la leona está a punto de saltar sobre el niño", ya que el niño nunca habría estado cerca de la leona, y para gozar la ficción fílmica, el espectador, a pesar de no ver a los participantes en cercanía tendría que "aceptar que P sin creer que sea el caso que P", lo cual es la estructura de la imaginación estética. En el caso de la secuencia del salto del puente al agua desde gran altura en dos planos, el fenómeno mental básico es el del engaño o ilusión epistémica consistente en creer que hubo un salto al agua cuando este ni siquiera se realizó. En este caso la ficción narrativa parte de estado mental de un engaño, de una ilusión epistémica. Este engaño es, a su vez, la base para "aceptar el evento E como habiendo ocurrido delante de la cámara sin creer que tal evento haya sido parte de los eventos del mundo", estructura que en este caso no está causada por la visión del salto al río sino por la falsa creencia en dicho salto. Esta aceptación es estética, es decir, se sabe que todo es solamente cine, que se trata de una ficción, pero tiene una estructura muy peculiar, a saber, consistente en "aceptar el salto al agua pero no se cree que el salto en el que (sí) se cree (a causa del engaño) haya sido parte de los eventos del mundo". El salto no se ve, por lo que el "aceptar que P (= un hombre salta al río desde el puente) sin creer que P sea el caso", es solamente imaginación, imaginación estética, pero en este caso una imaginación estética basada en una ilusión epistémica, es decir, en un engaño – cosa, nótese bien, imposible en la literatura, que es el ámbito más propio de la imaginación estética –.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Conclusión. El plano mimético, el realismo y la ilusión

Aun dejando del lado el problema de las inferencias tan caro a Bordwell, ya que son la parte medular de la "construcción de una historia", la simple consideración de eventos profílmicos, que realmente son registrados por la cámara, y de eventos que son una construcción mental sugerida por la edición, lleva a la conclusión de que el énfasis puesto por Bordwell en el espectador que piensa, en vez del espectador que observa, pone el acento en lo que no se ve, es decir, tal énfasis conlleva el concentrarse en la imaginación estética en detrimento de la ilusión igualmente estética. El pensar del espectador puede ser el centro de la atención de Bordwell porque él, a diferencia de Bazin, acepta sin más el hecho de la edición fílmica. Por el contrario, la tesis capital de Bazin de que "(…) el cine debería de ofrecer al espectador una ilusión tan perfecta de la realidad como sea posible dentro de (…) los límites actuales de la técnica (…)", [92] conlleva una crítica profunda de la edición en tanto tendencialmente destructora de la "continuidad de la realidad" y, con ello, de la ilusión fílmica para ser substituida por procesos mentales que en rigor son propios de la literatura. Por supuesto, estas ideas de Bazin conllevan, aquello a lo que Bordwell se opone y que es "privilegi[ar] ciertas técnicas",[93] a saber, el plano abierto y la toma continua. En este contexto resulta plenamente comprensible que Bazin considere que la edición cinematográfica en general pueda caer con facilidad en la generación de un "tiempo artificial", [94] el cual es característico en particular de la "arbitrariedad de la trama parecida a la de la película detectivesca", [95] el tipo de película que es, justamente, el género modelo para la teoría de Bordwell. [96] El contraste entre Bordwell y Bazin parecería, pues, no poder ser todavía más intenso. De hecho, en el extremo, la crítica de Bazin a la edición y a favor de la ilusión cinematográfica lo lleva a postular como ideal "(…) el sueño de Zavattini de filmar ochenta minutos en la vida de un hombre sin un solo corte (…)", [97] complementariamente, Bazin nos dice también que "[e]l sueño de Zavattini es (…) el hacer una película de noventa minutos de la vida de un hombre al que nunca le sucede nada". [98] En este caso la realidad profilmica sería un hombre actuando su vida durante noventa minutos, es decir, desarrollándola para la cámara. No se trataría de algo tan importante que debe ser filmado, sino justamente de algo que en una ocasión existe, ocurre, para la cámara, y con ello dicha película ideal sería la mímesis (lado objetivo) de la vida del hombre durante esos ochenta o noventa

92 Ibid., 26.
93 Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P. 26.
94 Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 2. PP. 76, 65.
95 Ibid., 66.
96 Justamente Rear Window, de Hitchcock, en su calidad de película ejemplar del género detectivesco la que brinda el modelo para la teoría de Bordwell de la actividad del espectador consistente en "construir una historia". Bordwell declara que "[h]ace mucho que Rear Window (1954) ha sido usada como modelo a pequeña escala de la actividad del espectador. (…) Sin embargo Rear Window también puede ser utilizada para exhibir la complejidad completa de la actividad espectadora (…) [,], el proceso mismo del desarrollo de la acción descubre el modo en el que típicamente construimos la historia de una película de ficción." (Op. Cit. BORDWELL, David. Narrative in the Fiction Film. P. 40)
97 Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 2. P. 67.
98 Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 1. P. 37.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

minutos, mimesis a la cual correspondería el estado mental de la ilusión fílmica de esa vida (lado subjetivo). Por supuesto, en tal caso extremo no hay ningún corte, no hay ninguna relación causal, sino solamente incidentes en el sentido definido arriba y, por lo tanto, no hay absolutamente ninguna historia por construir. La película que sería el sueño de Zavattini sería, entonces la pesadilla de Bordwell.

Finalmente diremos que en este texto nos referimos a la categoría tradicional de mímesis solamente porque es a través del rechazo de la misma que Bordwell elimina del horizonte de su teoría todo posible puente hacia la noción de ilusión estética. Sin embargo la categoría de mimesis como categoría adecuada para las artes figurativas en general, incluyendo además de la pintura el teatro, la ópera, la mímica, el cine digital, entre otras, es poco afortunada en el caso del cine análogo porque tal cine tiene base fotográfica y la fotografía de algo es un registro de ese algo, no es una mera representación sino, como lo examina ampliamente Bazin en su famoso ensayo La ontología de la imagen cinematográfica,[99] la fotografía es una duplicación del ser de ese algo. La fotografía es, pues, registro, no mímesis, y a diferencia de la fotografía es apenas en el cine donde, según lo discutimos arriba, tenemos el registro de una mímesis, que se puede recuperar el concepto de mímesis, de fingimiento de algo. Por eso llamamos arriba al plano análogo mímesis derivada o secundaria. Sin embargo, dado que fílmicamente en general se registra directamente la apariencia de algo tal como aparece para la cámara, no como se le ve o se le imagina, como sería el caso de la pintura, la categoría más adecuada para el cine con su base fotográfica es la de realismo, tan enfatizada por Bazin, justamente reconociendo la base fotográfica, de registro, del cine análogo. Sin embargo el realismo con base en la naturaleza fotográfica del cine no son nuestro tema aquí. [100] En cualquier caso, hay que conservar la idea de que la mímesis, la reproducción de la apariencia, es el lado objetivo de un fenómeno bipolar cuyo polo complementario es la ilusión estética, ya sea esta cinematográfica, tecnológicamente basada, o bien plástica o escénica, como en la pintura y el teatro respectivamente. Por ello, porque la mímesis va de la mano con la ilusión, la teoría del cine narrativo de Bordwell, al favorecer fenómenos transmiméticos, adquiere un fuerte sesgo intelectual, literario en importante medida, ajeno al de las artes plásticas y figurativas en general, incluidos el cine análogo y digital, artes que tienen como su fenómeno base el estado mental de la ilusión, no el de la generación de inferencias, estado mental propio ni siquiera de la literatura en general sino más bien de la literatura detectivesca – en la cual las inferencias retrospectivas juegan un gran papel –.

99 Cfr. Op. Cit. BAZIN, André. What is Cinema? Vol. 1.

100 Al respecto véase nuestro trabajo "Del neorrealismo fotográfico de Umberto D al hiperrealismo digital de The Adventures of Tintin. Bazin y la ontología del relato cinematográfico". En: Op. Cit. CARRILLO CANÁN, Alberto. Fotografía, cine, juegos digitales y narratividad: estudios sobre la sensibilidad novomediática.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

El proyecto fenomenológico hegeliano y el rol de la "Autoconciencia" en la identificación absoluta del ser y el pensar

Miguel Alejandro Herszenbaun
UBA / CONICET / CIF / GEK

herszen@hotmail.com

Recibido: 08/10/2015
Aceptado: 09/08/16

Resumen

El presente trabajo analiza la relación entre los objetivos generales de la Fenomenología del espíritu, trazados en su "Introducción", y el capítulo "Autoconciencia". Entendiendo que la Fenomenología tiene como objetivo general alcanzar una identificación entre pensamiento y ser que supere la posición gnoseológica kantiana, sostendremos como hipótesis que el aporte concreto de la "Autoconciencia" a estos objetivos es permitir una primera reunión de los polos objetivo y subjetivo en la experiencia de un objeto que ya no es mero objeto, sino pensamiento: la experiencia que sufre la conciencia en la "Autoconciencia" resulta una primera realización efectiva del pensamiento en el ser, consistente en saberse a sí misma como objeto y conocer los restantes objetos como "yoes" ajenos. Esta experiencia conduce a redefinir la estructura ontológica del objeto de forma tal que el saber se realiza efectivamente en la realidad, bajo la forma de un objeto que es al mismo tiempo saber. Así, se da un paso fundamental hacia el cumplimiento de los objetivos generales de la Fenomenología.

Palabras clave

Autoconciencia – Experiencia – Dialéctica – Fenomenología del espíritu – Hegel

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Abstract

This paper intends to analyze the relationship between the main goals of the Phenomenology of spirit, established in its "introduction", and the chapter "Self-consciousness". The Phenomenology seeks as its general aim an identification between thought and being that may outrange the Kantian epistemological standpoint. I will defend the thesis that the main contribution of "Self-consciousness" to this general aim is to allow a first assemblage of the subjective and objective sides in the experience of an object which is not a mere object but also thought: The experience that the consciousness undergoes in this chapter is a first realization of thought in being, which consists in knowing itself as object and knowing objects as other "I´s". This experience leads to redefining the ontological structure of the object by identifying being and thought so thought exists in the reality as an object which is at the same time being. Thus, an important step is made towards the fulfillment of the general aims of the Phenomenology.

Keywords

Self-consciousness – Experience –Dialectics – Phenomenology of spirit – Hegel

1.Introducción

La Fenomenología del espíritu es una obra difícil de abordar por los diversos enfoques que pueden ofrecer una mirada legible sobre el texto. Aquí propondremos una lectura sobre los objetivos y métodos de la Fenomenología desde una perspectiva teorética –atendiendo sus aspectos gnoseológicos y metafísicos– para luego precisar los aportes de la primera sección del capítulo "Autoconciencia" a estos objetivos generales.

2.Método y objetivos de la Fenomenología del espíritu

La originalidad de la Fenomenología del espíritu vuelve al propósito de establecer sus objetivos y método una tarea nada trivial. Su inserción en la tradición idealista ha fomentado en reiteradas oportunidades su comparación con la obra kantiana.[1] Sin desestimar esta comparación, es de fundamental interés reconocer sus particularidades a fin de comprender el proyecto fenomenológico en su originalidad.

Entre estos intentos de comprender la Fenomenología del espíritu en su relación con la filosofía crítica kantiana puede destacarse la obra de Robert Pippin, *Hegel´s Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*.[2] Pippin lee la Fenomenología vinculando la

1 Cfr. WILLIAMS, Robert R., "Hegel and Transcendental Philosophy", en The Journal of Philosophy, Vol. 82, No. 11 (Nov., 1985), p. 595. Williams sostendrá que Hegel es un filósofo trascendental. Kenneth Westphal en Hegel's epistemological realism. A Study of the aim and method of Hegel's Phenomenology of spirit, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. 46 sostiene la utilización en la Fenomenología del Espíritu de argumentos trascendentales análogos a los kantianos y en el marco de una problemática común a la tradición crítica, mas con la diferencia fundamental de un presupuesto realista por parte de Hegel, según el cual, el filósofo estudiaría condiciones de posibilidad para la experiencia consciente que deben corresponder con la estructura efectiva del mundo real (autónomo al pensar).

2 PIPPIN, Robert, Hegel's Idealism. The satisfactions of self-consciousness, New York, Cambridge University Press, 1989.

obra hegeliana con la tradición kantiana, tanto en lo respectivo a los problemas abordados como en lo que hace al *método*.[3] Pippin indica que la *Fenomenología* del espíritu debe ser leída en el marco de los problemas establecidos por el idealismo trascendental. En lugar de incurrir en el error de definir a Hegel como un autor post-kantiano con una metafísica pre-crítica –dice Pippin– debe llevarse a cabo una lectura que ponga a la *Fenomenología* en la línea de la tradición kantiana.[4] Así, el problema fundamental de la Fenomenología sería la vinculación entre ser y pensar. De esa manera, se caracteriza a la Fenomenología como una deducción trascendental que tendría como tarea establecer la legítima aplicación del pensamiento al ser.[5] En cuanto al método, la Fenomenología consistiría en una reiterada aplicación de argumentos trascendentales que, partiendo de un factum dado –la experiencia del objeto–, retrocede a sus condiciones de posibilidad, las que se van adicionando de forma sucesiva hasta alcanzar la totalidad de elementos que conforman y posibilitan nuestro conocimiento objetivo. Según esta interpretación, la sección "Autoconciencia" sería un análogo del yo trascendental kantiano, una condición de posibilidad más de la aplicación del pensamiento al

---

3 En el presente trabajo, nos proponemos confrontar una lectura kantiana y anti-metafísica de la Fenomenología del espíritu. Por ese motivo, resulta necesario comparar aspectos centrales de la filosofía de Kant y Hegel. Esto no obsta a que en el recorrido de Kant a Hegel haya habido momentos de transición progresiva, más concretamente, autores que hayan hecho aportes que fueran posteriormente recogidos por sus sucesores y, en particular, por Hegel. En este sentido, no puede dejar de estimarse el valor de autores como Reinhold, quien ha pretendido fundamentar la filosofía crítica en una fenomenología de la conciencia. Es Reinhold, sostiene Hoyos, el primero en buscar una mejor deducción de las categorías, tarea que recogería el idealismo alemán posterior y, entre ellos, Hegel (cfr. HOYOS, Luis Eduardo, El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2001, pp. 80-85). De igual manera, la Doctrina de la ciencia de Fichte –en sus distintas ediciones – puede ser leída como una reelaboración del yo trascendental y como una mejora de la deducción de las categorías. Colomer habla de una deducción "dialéctica" de las categorías kantianas en Fichte (cfr. COLOMER, Eusebi, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo II. El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel, Herder, Barcelona, 2006, p. 56). En ambos casos de reelaboración de tal deducción, se introduce en ella un carácter dinámico en las categorías en juego. Para atender a este recorrido de Kant a Hegel, puede consultarse las siguientes obras: HOYOS, Luis Eduardo, El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento aleman a fines del siglo XVIII, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2001. COLOMER, Eusebi, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, T. II El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel, Herder, Barcelona, 2006. BEISER, Frederick, The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte, Hardvard University Press, Cambridge, 1993. DI GIOVANNI, George, HARRIS, H. S., Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2000. AMERIKS, Karl, Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

4 Atribuirle a Hegel una moderada inteligencia filosófica debería hacerle dudar a uno antes de construirlo como un filósofo post-kantiano con una metafísica pre-crítica" Op. Cit. PIPPIN, R., Hegel's Idealism. The satisfactions of self-consciousness, p. 7. Por el contrario, Pippin sostendrá que "completar el proyecto kantiano por parte de Hegel implica mucha más continuidad, en especial en lo que respecta a la ruptura trascendental con la metafísica tradicional, de lo que se ha reconocido" Op. Cit. PIPPIN, R. Hegel's Idealism. The satisfactions of self-consciousness, p. 16.

5 Op. Cit. PIPPIN, R. Hegel's Idealism. The satisfactions of self-consciousness, p. 38.

ser. [6]

A pesar de la necesidad de reconocer cierta vinculación de la Fenomenología con la filosofía trascendental kantiana, encontramos excesiva esta analogía. Una lectura kantiana de la Fenomenología del espíritu tiene deficiencias en tanto no puede explicar ni hacerse cargo de sus elementos más innovadores. En efecto, la propuesta de Pippin de insertar a la Fenomenología del espíritu en la tradición kantiana puede ser acertada en dos aspectos: en lo referente a sus objetivos y en el papel constitutivo de la objetividad por la conciencia.

---

6 Pippin no ha sido el único que se ha preocupado por la familiaridad y distanciamiento entre Kant y Hegel. Varios autores han advertido la importancia de detenerse en una consideración sobre el vínculo entre Kant y Hegel y, entiendo, muchos de ellos admiten que esta relación se caracteriza fundamentalmente por una apropiación y reelaboración hegeliana de elementos kantianos. En esta línea de lectura, podemos inscribir a Kreines, Longuenesse, Houlgate, de Boer, Hyppolite, entre muchos otros. En el caso de Kreines, el autor se propone defender una lectura metafísica de Hegel en franca oposición a la propuesta de Pippin. El autor coloca el foco de su investigación en un punto nodal de las filosofías de Kant y Hegel: la pretensión hegeliana de superar el límite epistemológico trazado por Kant, esto es, el conocimiento de lo en sí. En este sentido, el autor estudiará cómo la filosofía hegeliana pretende postular el conocimiento de lo en sí y, al mismo tiempo, rechazar a lo en sí por ser una mera abstracción, carente de fundamento. La articulación de estas dos intenciones se da a través de una crítica a la concepción kantiana del entendimiento humano como finito en oposición a un entendimiento divino intuitivo, cfr. KREINES, James, "Between the Bounds of Experience and Divine Intuition: Kant's Epistemic Limits and Hegel's Ambitions", Inquiry, vol. 50, Nº 3, junio, 2007, pp. 307-308, 314. En el caso de Hyppolite, hay una explícita referencia a una reapropiación hegeliana de la obra kantiana, particularmente de su lógica trascendental en la Ciencia de la lógica y del yo trascendental en la Fenomenología del espíritu, en lo que se da a llamar una extensión de la lógica trascendental, cfr. HYPPOLITE, Jean, Lógica y existencia, Herder, Barcelona, 1996, p. 78.
También en oposición a la propuesta de Pippin de considerar a la Fenomenología como una "deducción trascendental" y a la Ciencia de la lógica como una "deducción inmanente" que debería cumplir las funciones de una deducción metafísica (esto es, de exponer las categorías del pensar puro), Longuenesse propone entender a la Ciencia de la lógica como una deducción tanto trascendental como metafísica, esto es, la Lógica de Hegel tendría tanto la tarea de probar la aplicación del pensar al ser como la de exhibir el verdadero contenido semántico de los conceptos del pensar puro. Junto a esto, la autora encuentra en Hegel una reelaboración de importancia fundamental del yo trascendental kantiano. Tal reelaboración se encuentra en la "doctrina del concepto", más precisamente, en la noción misma de concepto. Mientras el entendimiento kantiano se brinda a sí mismo un objeto del puro pensamiento de carácter meramente formal, el concepto hegeliano, caracterizado por abarcar lo distinto de sí, debe poder brindarse un objeto verdaderamente acorde a sí. En este punto, la autora considera que se trata aquí de una reelaboración del concepto de verdad y de una pretensión por parte de Hegel de superar el límite kantiano de la cosa en sí. Cfr. LONGUENESSE, Béatrice, Hegel's Critique of Metaphysics, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 5, 20, 23, 27.
En el caso de Houlgate, el autor entiende la obra de Hegel como una lógica trascendental, esto es, como la explicitación de las condiciones de posibilidad del pensar constituyente de objetos, i.e. la estructura lógico-conceptual que conforma la estructura ontológica de los objetos de la experiencia, cfr. HOULGATE, Stephen, "Thought and Being in Kant and Hegel," The Owl of Minerva, 22, no. 2 1991, pp. 132-133, 140 and HOULGATE, Stephen, The opening of Hegel's Logic, Purdue University Press, Indiana, 2006, p. 436. Por su parte, de Boer, compartiendo en parte la lectura anterior, entiende que Hegel lleva a cabo una superposición de "analítica" y "dialéctica" en la que, de la primera, se rescata la intención kantiana de suplantar la vieja ontología por una nueva ontología de la experiencia (esto es, una "analítica trascendental") y, de la segunda, se rescata el carácter dialéctico de las categorías. Sin embargo, aunque en esto juegue un papel fundamental la apercepción, la autora niega la posición de Pippin consistente en entender a la filosofía hegeliana como un desarrollo del yo trascendental. Por el contrario, el yo trascendental es sólo un momento de un desarrollo dialéctico superior. Cfr. DE BOER, Karin, "The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic", The Review of Metaphysics, Vol. 57, No. 4, Jun., 2004, pp. 807, 812 y DE BOER, Karin, On Hegel. The sway of the negative, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2010, p. 44.
Ahora bien, a pesar de estos tratamientos de las reelaboraciones conceptuales hegelianas de la obra de Kant, creo que en la bibliografía invocada no se ha advertido suficientemente el verdadero sentido del carácter dinámico introducido por Hegel en el pensar. Dicho en otras palabras, estas lecturas de la reelaboración hegeliana de puntos nodales de la filosofía de Kant no destacan, en mi opinión, el carácter dinámico de la experiencia y las consecuencias de ello al momento de leer la obra de Hegel en comparación con la de Kant.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Sin embargo, la descripción hegeliana de la conciencia en la "Introducción" a la Fenomenología se diferencia de la conciencia kantiana. Sus notas distintivas exigen llevar a cabo un método novedoso que no se encuentra en la obra kantiana ni es comprendido desde la concepción kantiana de conceptos tales como experiencia, objetividad, conocimiento y conciencia. Para comprender el proyecto fenomenológico pensado por Hegel debemos objetar las lecturas kantianas de la Fenomenología del espíritu e identificar con claridad sus objetivos, su método, su concepción de la conciencia, del objeto, del conocimiento y de la experiencia.

En concordancia con la interpretación mencionada entendemos que la Fenomenología pretende fundar la relación entre ser y pensar. Pero intenta lograrlo por fuera de los límites kantianos. Los primeros párrafos de la "Introducción" se ocupan de una crítica de la concepción kantiana del conocimiento, catalogada como "temor a la verdad". [7] Las caracterizaciones del conocimiento como médium o como instrumento allí descritas presuponen "que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real" y que "el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también [...] fuera de la verdad, es sin embargo verdadero". [8] De este modo, nos encontramos con un conocimiento caracterizado como "separado de lo absoluto, y [...] un absoluto separado del conocimiento", cuando en verdad "solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto". [9]

La caracterización kantiana del conocimiento objetivo como no correspondiendo a la cosa en sí obliga a relativizarlo, permitiendo ser catalogada como un escepticismo trascendental. El idealismo trascendental, al postular la posibilidad de una cosa en sí incognoscible distinta del objeto conocido, conduce al escepticismo trascendental, pues Kant no tiene

> modo de establecer que las condiciones para una experiencia autoconsciente de objetos sean genuinamente objetivas. El resultado de sus respectivas deducciones o bien relativizaba sus afirmaciones sobre objetos a meros fenómenos o creaba una infinita e infinitamente inútil tarea, [...] una reconciliación que no puede ocurrir nunca [entre ser y pensar]. [10]

La postulación de la cosa en sí implica distinguir conocimiento objetivo y verdad (absoluto). La propuesta kantiana es vista por Hegel como caracterizando al conocimiento como meramente relativo y limitado a meros fenómenos, mientras a la vez se supone un verdadero absoluto incognoscible.[11] La vinculación entre ser y pensar propuesta por la Fenomenología tiene la pre-

---

7 HEGEL, G.W.F., Fenomenología del espíritu, Madrid, ABADA / UAM Editores, ed. bilingüe de Antonio Gómez Ramos, 2010, p. 145.
8 Loc. cit.
9 Loc. cit.
10 Op. Cit. PIPPIN, R., Hegel's Idealism. The satisfactions of self-consciousness, p. 92.
11 "Hegel reprochaba a Kant haber fragmentado la verdad en un sistema dualista de oposiciones intelectuales abstractas sin vía de conciliación (sujeto-objeto, intelecto-razón, materia-forma, cosa en sí-pensamiento)". FABRO, Cornelio, La Dialéctica de Hegel, Editorial Columba, Bs. As., 1969, p. 58. En concordancia con esta posición, cfr. HEGEL, Ciencia de la lógica, Ed. Solar, Bs. As, Trs. A. y R. Mondolfo, 1976, pp. 47 y 57.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

tensión de superar esta distancia insalvable ideada por el kantismo.

Hegel deberá enfrentarse al escepticismo trascendental superando esta distinción entre conocimiento y absoluto que constituía una separación infranqueable entre ser y pensar. La tarea de la Fenomenología será demostrar sucesivamente que los distintos aspectos del objeto que se presenten como independientes al pensar son, en efecto, productos del pensar y no autónomos a la conciencia. "La conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño que sólo es para ella y lo es en cuanto otro".[12] Con esto, se alcanzaría al final del recorrido fenomenológico: la identificación absoluta entre ser y pensar.

Así, el proyecto hegeliano se encuentra comprometido con alcanzar lo absoluto mismo y su identificación con el saber: lo absoluto al que debe conducirse Hegel no puede excluir al conocimiento, porque "sólo lo absoluto [es] verdadero, o [...] sólo lo verdadero [es] absoluto".[13] De este modo, Hegel señala el recorrido de la Fenomenología como "el camino de la conciencia natural acuciada por llegar al saber verdadero". [14] Este verdadero saber, en tanto que sólo es verdadero lo absoluto, es lo absoluto mismo. Alcanzar el verdadero saber significaría alcanzar un saber que no se encuentra escindido de lo absoluto y, por tanto, que no halla un mejor conocimiento ni una verdad fuera de sí. El verdadero saber como meta de la Fenomenología (1) "está allí donde el saber ya no tenga necesidad de ir más allá de sí mismo", (2) "donde se encuentre a sí mismo, y" (3) donde "el concepto corresponda al objeto, y el objeto al concepto". [15]Esta caracterización de la meta de la Fenomenología es a su vez una caracterización del verdadero saber o de lo absoluto.

La primera nota es una descripción del carácter absoluto del saber e implica la completitud del mismo, esto es, que no hay objeto que no se encuentre en el saber mismo, no hay objeto por fuera o extraño al saber. Es un saber que no tiene un más allá de sí, por fuera del cual haya algo, abarca todo cuanto es.

La segunda caracterización señala el aspecto reflexivo del saber. El saber por fuera del cual no hay nada debe abarcarse a sí mismo a fin de ser un saber de sí mismo. De lo contrario, sería un saber al que le faltaría la concepción de su propio saber y, por tanto, no absoluto. Esto nos indica que, por un lado, la Fenomenología como investigación de la vinculación entre ser y pensar no sólo estudiará la caracterización del objeto (ser), sino también se ocupará del saber del saber, de la caracterización del propio saber. Por el otro, adelantamos que la "Autoconciencia" aporta el carácter reflexivo que esta caracterización del saber supone. En tanto que la autoconciencia es un saber de sí de la conciencia deberá brindar algún elemento relevante para la caracterización del saber como reflexivo.

La tercera caracterización retoma las anteriores a la vez que permite volver a formular los objetivos de la Fenomenología en el lenguaje de la tradición idealista. La meta buscada es la identidad entre concepto y

12 HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 161.
13 Op. cit. p. 145.
14 Op. cit. p. 147.
15 Op. cit. p. 151.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

objeto o entre ser y pensar. Pero dicha identificación implicará descubrir que no hay objeto fuera del saber y que el verdadero objeto del saber no es algo diferente al saber mismo: el objeto conocido por el saber es el saber mismo, la estructura conceptual que constituye la estructura ontológica del objeto. Esta meta se alcanza cuando la estructura ontológica sea tal que no permita la conformación de un objeto que se presente como independiente al saber que lo constituye. Este reconocimiento de la identidad y concordancia de estructura conceptual de la conciencia y estructura ontológica del objeto es una identificación de objeto y saber, pero también un conocimiento del saber por el saber mismo que no permite la postulación de nada externo a él.

Como puede verse, el objetivo de vincular ser y pensar toma en Hegel un sentido más amplio que en la propuesta filosófica kantiana. Debemos considerar la caracterización hegeliana de la conciencia, pues en el tratamiento de la conciencia y su objeto de conocimiento es donde encontraremos una explicación de cómo "saber" y "objeto" se relacionan.

Atendiendo a las descripciones que Hegel ofrece de la conciencia puede comprenderse las sospechas de los comentaristas de hallar aspectos kantianos en la Fenomenología. En la Fenomenología del espíritu la conciencia es constitutiva de la objetividad, siguiendo así a la filosofía crítica.[16] La estructura ontológica del objeto es dependiente de la estructura conceptual de la conciencia. Sin embargo, Hegel introduce un aspecto dinámico en la estructura de la conciencia que modifica el modo de concebir el objeto, la experiencia, el sujeto y el conocimiento, alejándose así de la filosofía crítica, incluso en el método filosófico.

La estructura conceptual de la conciencia a cuyo cargo está la constitución de la objetividad es, en la filosofía kantiana, de naturaleza estática. La Crítica de la razón pura no concibe un objeto que sufre modificaciones en su estructura ontológica ni una conciencia cuya estructura categorial sufre alteraciones. El propio tipo de argumentación con el que se desarrolla la "Deducción Trascendental", pieza fundamental de la Crítica en la demostración de la aplicación del pensar al ser, supone el carácter estático del objeto de conocimiento. En la deducción Kant se vale de un argumento trascendental consistente en probar que las categorías son condiciones de posibilidad de la experiencia. Así, la experiencia permanece como un factum, como lo dado, estático e imperturbable. Frente a ello, sus condiciones de posibilidad se van estipulando y agregando, como elementos estáticos y fijos, que no pueden volver a ser alterados. Como veremos, la conciencia hegeliana incluirá un carácter dinámico que exige aban-

16 Según Fabro, Hegel aprobaría "el descubrimiento de Kant [consistente] en haber puesto el Yo en el principio originario de la objetividad", Op. Cit. Fabro, La Dialéctica de Hegel, pp. 50 y ss. De igual modo, Hyppolite señala al principio aperceptivo kantiano como el punto de partida del idealismo alemán posterior, al mismo tiempo en que repara en que "la dialéctica trascendental, al condenar toda metafísica del objeto, del ser (...) contenía en germen una metafísica de otro tipo, una metafísica del sujeto", superando de esta manera la limitada opinión de que sólo el principio aperceptivo constituye la herencia kantiana de la filosofía hegeliana. HYPPOLITE, J., Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu, Ediciones 62, Barcelona, 1991, pp. 131 y 132.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

donar este método filosófico.

Hegel describe una conciencia que "distingue de sí algo a lo que, a la vez, se refiere".[17] En esta estructura de la conciencia podemos diferenciar un saber del objeto y el objeto mismo referido por el saber, lo que Hegel llama "para sí" y "en sí" o verdad. Mientras lo en sí es el presunto objeto inmediato de la conciencia, el para sí es el carácter reflexivo del saber, la referencia del objeto conocido a su conocimiento, como su fundamento. En esta estructura en que diferenciamos un polo subjetivo y otro objetivo, podemos reconocer que "ser para otro y ser en sí mismo, caen ambos dentro del saber que estamos investigando",[18] i.e. saber y objeto son momentos de la propia conciencia que sabe y constituye al objeto de su saber.

Pero la constitución del objeto por parte del saber no equipara a Hegel con la filosofía kantiana. Hegel nos indica que "la distinción que se acaba de hacer [entre concepto y objeto, o en sí y para sí] tiene lugar dentro de ella [la conciencia]",[19] es decir, la distinción y comparación que se haga entre saber y verdad (objeto) son momentos de la conciencia. En consecuencia, "la naturaleza del objeto que estamos investigando dispensa de [überhebt, rebasa] esta separación o de esta apariencia de separación" y "la conciencia aplica en ella misma su patrón de medida, con lo que la investigación será una comparación de ella consigo misma".[20]

Aquí Hegel expresa, quizá, el punto fundamental que nos permite comprender cómo se introduce un carácter dinámico en el análisis de la relación entre objeto y conciencia. En tanto objeto y saber son polos de una misma conciencia, la pauta de la adecuación del saber al objeto la da la propia conciencia en una comparación consigo misma, sin acudir a un factor estático externo. Si en tal examen del saber, objeto y saber no se correspondieran, la conciencia deberá alterar su saber para adecuarlo a su objeto. No obstante, Hegel advierte que

> al alterar el saber [para adecuarlo al objeto], se le altera a la conciencia también el objeto mismo; pues el saber que hay es, esencialmente, un saber acerca del objeto; con el saber, también el objeto deviene otro, pues él pertenecía esencialmente al saber. Y así le resulta a la conciencia que aquello que antes era lo en sí, no es lo en sí, o que sólo era en sí para ella. [21]

El objeto no puede evadir su naturaleza de objeto constituido por el saber de la conciencia y, consecuentemente, el fracaso del saber que lo constituía implica una alteración del objeto, en su ontología, en lo que era ser objeto. El examen del saber es a la vez un examen de la pauta del saber (el objeto) y la alteración de la estructura conceptual de la conciencia es la modificación de la estructura ontológica del objeto. En

17 HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 153.
18 Op. cit. 155.
19 Loc. cit.
20 Loc. cit.
21 HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 157.

palabras de Hegel,

> al encontrar, entonces la conciencia en su objeto que su saber no corresponde a éste, el objeto mismo tampoco se sostiene; o bien, el patrón de medida del examen se altera si aquello de lo cual él debía ser patrón no resiste el examen; y el examen no sólo es un examen del saber, sino también de su patrón de medida. [22]

Hegel describe un paso más que da la conciencia al descubrir y diferenciar el en sí (objeto) del en sí para sí (objeto del saber). "La conciencia sabe algo; este objeto es la esencia o lo en sí, pero también es lo en sí para la conciencia; y así hace entrada la ambigüedad de esto verdadero".[23] Dicha ambigüedad consiste en que la conciencia tiene "dos objetos: uno, el primer en sí, y luego, el ser para ella de este en sí".[24] "A la conciencia se le altera el primer objeto; éste deja de ser lo en sí, y deviene a sus ojos un objeto tal que sólo para ella es lo en sí" y esta conversión o anulación del primer objeto "es la experiencia hecha sobre él".[25] Con el descubrimiento del carácter para sí de lo que antes se postulaba como un objeto autónomo, se da el emerger de un nuevo objeto, que es vivido por la conciencia como si contingentemente surgiera ante ella otro objeto. Este nuevo objeto en verdad ha llegado a ser por una inversión de la conciencia, es decir, por una experiencia sufrida por la conciencia en la cual ella, su saber y su objeto han sufrido la conversión descrita. Esta experiencia es un "movimiento dialéctico que la conciencia ejecer en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que, a partir de él, le surge a ella el nuevo objeto verdadero". [26]

Cada nueva figura de la conciencia o estructura conceptual, impulsada por el descubrimiento de que aquello que se consideraba en sí no era otra cosa que para sí, implica una nueva caracterización y constitución de la ontología del objeto. Cada cambio del saber (cada figura de conciencia) posee una nueva esencia, una nueva verdad, una nueva concepción de lo que es, y por tanto un nuevo tipo de objeto.[27] La serie de las conversiones que sufre la conciencia se encuentra impulsada por una necesidad fundada en la meta a alcanzar. El saber absoluto, la identificación plena de concepto y objeto, implica la imposibilidad de caracterizar al objeto del saber de la conciencia como un en sí autónomo. La experiencia dialéctica antes descrita tiene a cargo alcanzar una constitución del objeto tal que implique su plena identificación con el saber, impidiendo dejar restos independientes o autónomos al pensar. El último movimiento de la experiencia de la conciencia considerado consistía en el emerger de un aparente nuevo objeto. Esto implicaba que la tarea de la conciencia no se había cumplido plenamente: la conciencia descubría que el ob-

---

22 Loc. cit.
23 Loc. cit.
24 Loc. cit.
25 Op. cit. 159
26 HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 157.
27 "[E]n cada estadio de la Fenomenología se constituye una cierta noción de la objetividad, una verdad propia de ese estadio. No se trata tanto de pensar objetos individuales como de determinar el carácter de una cierta forma de objetividad" HYPPOLITE, Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu, Ediciones 62, Barcelona, 1991, p.146.
Cfr. HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 157 "En tanto que lo que primer aparecía como el objeto se degrada, a los ojos de la conciencia, a un saber acerca de él, y en tanto que lo en sí se convierte en un ser de lo en sí para la conciencia, este ser es el nuevo objeto, con el cual también entra en escena una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es algo distinto de lo que lo era para la figura precedente. Es esta circunstancia la que guía toda la serie de figuras de la conciencia en su necesidad".

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

jeto era de su saber, pero ante esta nuevo saber y nueva configuración de la objetividad surgía un nuevo objeto en sí. La identificación plena entre concepto y objeto exige el descubrimiento por parte de la conciencia de que todo *en sí* no es más que *para sí*, que toda caracterización de lo que es se identifica absolutamente con el *pensar*.

A partir de este estudio de la dinámica interna a la conciencia hegeliana puede advertirse la inadecuación de una lectura kantiana de la Fenomenología. En primer lugar, la Fenomenología no supone una caracterización de la experiencia como un dato estático sobre el que se puedan impulsar argumentos trascendentales, que ofrezcan condiciones de posibilidad de tal experiencia. Hegel innova al concebir una experiencia dinámica y dialéctica, junto a una conciencia que se altera en su estructura conceptual en conjunción con la efectiva modificación de la estructura ontológica de su objeto. Retroceder desde un factum hacia las condiciones de posibilidad no es viable para una experiencia dialéctica en la que la estructura ontológica del objeto cambia. Tal metodología tampoco podría suponer una superación del escepticismo trascendental, pues se limitaría a descubrir condiciones subjetivas del pensar que no garantizarían que reste algo incognoscible existente en sí. La concepción de una experiencia dialéctica en la que la estructura ontológica del objeto y conceptual de la concienca se ven alteradas en función de impedir toda postulación de un objeto autónomo e incognoscible garantiza la consecución de los objetivos fenomenológicos y toma distancia de la filosofía crítica, tanto en cuanto a su meta como en cuanto al método.

Ahora bien, la meta final de la Fenome-nología se encuentra en la identificación absoluta de ser y pensar. Tal identificación sólo puede alcanzarse si puede atribuirse el pensar mismo al ser. El capítulo dedicado a la "autoconciencia" se ocupa precisamente de esto.

3. La "Autoconciencia" y la primera constitución del ser como pensar

La "Autoconciencia" introduce una serie de cuestiones de naturaleza práctica innegable.[28] Sin embargo, en el marco de esta investigación nos interesa analizar qué aporte ofrece este capítulo a los objetivos generales diagramados en la "Introducción" y estipulados en la sección anterior. Esto supone continuar nuestro enfoque teorético, haciendo especial hincapié en los aspectos gnoseológicos y metafísicos de esta sección.

Los primeros párrafos de la "Autoconciencia" indican que nos encontramos ante una nueva figura que presentará un cambio radical en el modo de concebir el objeto. Devenir autoconciencia significa poseer un saber de sí misma tomándose por objeto. Sabiéndose conciencia, ésta descubre que el objeto, caracterizado como en sí en la

28 La intromisión de conceptos tales como 'vida', 'apetito' (o 'deseo'), 'muerte' y 'reconocimiento' hacen innegable su aspecto práctico. Axel Honneth, La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales, Ed. Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1997 y Alexandre Kojéve, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Fausto, Buenos Aires, 1996 ofrecen lecturas en este sentido. También sigue lineamientos similares PIPPIN, Hegel on Self-consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit, Princeton University Press, New Jersey, 2011.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

sección anterior, se revela como mero para otro, esto es, objeto del saber. Mientras en la sección "Conciencia" "lo verdadero [el objeto] le es a la conciencia algo otro de ella misma", aquí "el objeto [...] resulta ser un modo en el que él, el objeto, es para otro".[29] El descubrimiento de que el objeto es objeto del saber de la conciencia y no un en sí autónomo a ella es un conocimiento sobre la propia naturaleza de la conciencia, es un saber sobre el saber mismo, con lo cual "la certeza se es a sí misma su propio objeto",[30] es decir, el propio saber se toma como objeto de conocimiento. Estamos frente a un saber del saber que implicará una modificación (1) en la concepción del objeto conocido, (2) en la conciencia que sabe y (3) en la concepción del conocimiento.

El objeto sufre alteraciones en tanto no puede seguir conservándose como mero en sí; la conciencia, por su parte, no puede mantener su relación inmediata con el objeto, pues éste se le presentará como mera negatividad –como veremos más adelante–; por último, el saber será "de sí mismo" a diferencia de la sección anterior ("el saber de otro", del objeto).[31]

Esta serie de conversiones que a continuación profundizaremos están en plena concordancia con la "Introducción" de la Fenomenología. En tanto la conciencia se dirija a una nueva figura modificando su saber, sufrirá el emerger de un nuevo objeto en concordancia con tal saber. Alcanzar un saber según el cual el objeto deja de caracterizarse como en sí para ser considerado para sí implica convertirse en autoconciencia, pues supone alcanzar un saber sobre un objeto sapiente, sobre lo que es ser conciencia, y es descubrir que el objeto es para su saber, es para la conciencia. Es apropiado llamar a este saber "autoconciencia", pues es el saber sobre el saber del objeto, y por tanto, no se orienta al objeto del saber, sino a la propia conciencia, al saber. [32]

Así, Hegel afirma que "la certeza se es a sí misma su propio objeto, y la conciencia se es a sí misma lo verdadero". La conciencia se ha convertido en saber del saber, y por tanto, el saber (certeza) es su objeto y ella misma como tal saber se presenta ante sí misma como objeto (lo verdadero). Pero esta afirmación posee un segundo sentido más general que permite comprender el aporte que la "Autoconciencia" hará al recorrido fenomenológico. La conversión de la conciencia en "lo verdadero", que la certeza sea "su objeto", anticipa la experiencia fenomenológica que la conciencia sufrirá en este capítulo. Si leemos esta afirmación como una indicación general de la tarea a emprenderse en la "Autoconciencia", implica que *debe emerger propiamente en la experiencia el saber mismo como objeto, como aquello que es, como siendo algo*.

Las figuras anteriores de la conciencia permitían sólo la experiencia de meros objetos. Encontrábamos saberes que definían al objeto como en sí y la conciencia experimentaba objetos carentes de saber y reflexión. El saber de la nueva figura de la conciencia permite la emergencia de un nuevo

29 Op. cit. 155.
30 Loc. cit..
31 Loc. cit..
32 Cfr. LABARRIERE, Pierre-Jean, La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 100.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

tipo de objeto, capaz de saber y de reflexión. Con el emerger de tal nuevo objeto como poseedor de saber, encontraríamos una primera vinculación fundamental entre ser y saber; estaríamos ante el primer surgir del saber en el ser mismo. Nos encontraríamos por primera vez con una caracterización del ser que lo vuelve saber.

En esta nueva figura que Hegel califica como "saber de sí mismo" el saber de otro se ha perdido, ha desaparecido, aunque "sus momentos se han preservado".[33] Las formas del ser del objeto "no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia".[34] Los momentos o formas del objeto inmediato de la conciencia se evaporan en tanto formas de aquello diferente de la conciencia, dejan de ser momentos del objeto para pasar a ser momentos de la propia conciencia y dejan, por tanto, de ser diferentes de la conciencia misma. Esto es afirmar que el objeto de la conciencia deja de subsistir como diferente e independiente a la conciencia.

Sin embargo, la autoconciencia es un movimiento de reflexión desde lo otro de sí hacia sí, y por tanto requiere de tal otro. La autoconciencia debe conservar de alguna forma el objeto inmediato. Así, la autoconciencia tendrá "un objeto doble: uno, el inmediato [...], y el segundo, [...] sí misma". [35] Por un lado, este objeto inmediato no puede conservarse como mero en sí autónomo al saber. Por el otro, este primer objeto no puede desvanecerse completamente. Sin él, la autoconciencia no es autoconciencia. Por eso, "para ella [la autoconciencia], hay el ser-otro en cuanto un ser, o en cuanto momento diferenciado", y con la conservación de este ser-otro "la autoconciencia queda conservada como conciencia, y se conserva para ella toda la extensión del mundo sensible".[36] En otras palabras, la autoconciencia supera pero también conserva la relación inmediata de la conciencia con su objeto.

Así, la autoconciencia se diferencia respecto del ser otro (objeto). Por medio de esta diferenciación, la autoconciencia retorna hacia sí desde lo diferente. Mas, este primer momento debe estar referido a un segundo momento, en el que se establece "la unidad de la autoconciencia consigo misma", esto es, "la unidad de ella misma con esta diferencia",[37] su reconocimiento de esto otro como idéntico a sí misma. En otras palabras, la autoconciencia necesita de lo extraño para conformar su identidad; pero necesita, también, referir aquello extraño a sí misma. Así, encontramos dos momentos de la conciencia (su diferenciarse y su identidad consigo) y dos objetos (el objeto inmediato y sí misma).

En esta estructura de dos momentos de la autoconciencia y dos objetos la autoconciencia es caracterizada como 'deseo' o 'apetito' [Begierde]. El objeto inmediato pierde su carácter esencial o *verdadero* y queda absorbido como mero momento del saber. Esta forma de la conciencia según la cual se niega el ser del objeto es llamada *deseo*. Pero esta forma de la conciencia se encuentra con que su verdadera esencia

33 Op. Cit. HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 245.
34 Op. Cit. HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 247.
35 Loc. cit.
36 Loc. cit.
37 Loc. cit.

(la cual ya no es el objeto inmediato, sino el segundo objeto, esto es, sí misma) "sólo está presente [...] en la oposición del primer objeto". [38] En otras palabras, el objeto inmediato de la autoconciencia es necesario para su conformación como saber de sí; pero, al mismo tiempo, es inesencial. No es el objeto acorde a su nuevo saber, no es la realización del nuevo saber de la conciencia (un saber de sí). El objeto efectivo (esencia) de la autoconciencia *debería ser una autoconciencia*.

Sin embargo, su saber de sí no se presenta como objeto. El objeto es aun únicamente el objeto negado (inmediato) y la autoconciencia sólo se manifiesta a sí misma como mera oposición a éste, sin tener realidad en el ser. En tanto esta forma de la conciencia es mera negación de su objeto inmediato, no puede tener por objeto a su verdadera esencia (un objeto autoconsciente), concordante con su saber autoconsciente. Así, la sección "Autoconciencia" se presentará "como el movimiento en el que esta oposición [frente al primer objeto] quede cancelada y asumida [aufgehoben], convirtiéndosele en la igualdad de sí misma consigo misma", [39] es decir, como el proceso por medio del cual aquello opuesto a la autoconciencia debe llegar a presentarse como idéntico a ella. Esto no se logrará en tanto no se consiga la caracterización del objeto como autoconciencia.

La realización de la identidad de la autoconciencia y su objeto comienza con un movimiento interno o reflexión en el propio polo objetivo. Así como la conciencia retorna desde lo otro de sí hacía sí misma, el objeto emula esa reflexión y se presenta como vida. "[E]l objeto, que es lo negativo para la autoconciencia [...] ha retornado hacia dentro de sí, en la misma medida en que la conciencia también lo ha hecho por la suya. A través de esta reflexión hacia dentro de sí, el objeto ha llegado a ser vida". [40] Así como la autoconciencia se concibe como autónoma a su objeto, el objeto reflexionado será concebido por la propia conciencia como un ser autónomo

> [T]anto [...] como se sostiene en sí misma y es autónoma la conciencia, se sostiene en sí mismo y es autónomo, en sí, su objeto. Por eso, la autoconciencia, que es para sí sin más, y marca a su objeto inmediatamente con el carácter de lo negativo, [...] hará [...] la experiencia de la autonomía del objeto.[41]

Con el tratamiento de la vida, damos un primer paso hacia la conversión del en sí negado en reflexión. La autoconciencia que se oponía a su objeto y era mera certeza de sí encuentra un objeto acorde a su saber en la figura de la vida, postulando algo, allí en el ser, tan autónomo como ella.

La autoconciencia sufrirá un movimiento especular en su objeto. Como determinado en concordancia con el saber, el objeto emula los movimientos de la conciencia y se vuelve un en sí reflexionado: "es ser reflexionado dentro de sí, y el objeto del deseo inmediato es algo *vivo*". [42] La unidad conformada por la autoconciencia y lo nega-

---

38 Loc. cit.
39 Loc. cit..
40 Op. Cit. HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 247.
41 Op. Cit. HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 249.
42 Op. Cit. HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 247.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

do se escinde en autoconciencia y vida (ser en sí reflexionado y autónomo). [43]

En el desarrollo de este nuevo objeto (objeto vivo) alcanzaremos la realización efectiva de la verdadera esencia de la autoconciencia. En otras palabras, alcanzaremos la presentación en el polo objetivo de otra autoconciencia. Comencemos por su primer momento de determinación, consistente en

> la infinitud en cuanto el estar canceladas [Aufgehobensein] todas las diferencias, el movimiento puro alrededor de un eje, la quietud de sí misma en cuanto infinitud absolutamente inquieta; la propia autonomía de sostenerse por sí misma, donde están disueltas las diferencias del movimiento. [44]

Este primer momento consiste en la mera autonomía indiferenciada de lo vivo, que entra en juego junto al segundo momento de "las diferencias [que] están en este medio simple en cuanto diferencias", [45] es decir, las diferentes figuras vivas que especifican aquella primera figura universal e indeterminada. La vida se presenta como la relación de estos dos momentos: (1) "esta fluidez, en cuanto autonomía igual a sí misma, [que] es ella misma el subsistir, o la substancia de" (2) "esos diferentes, donde ellos, por tanto, están como miembros diferenciados y partes que son para sí". [46]

"Los miembros autónomos" o figuras autónomas que encuentran subsistencia en la fluidez universal poseen una estructura reflexiva y brindan a ésta –en la que subsisten– tal carácter reflexivo. Dicha reflexividad es una emulación, en el polo objetivo, del carácter negativo de la autoconciencia. Así como la autoconciencia niega su objeto para constituir su identidad, las figuras autónomas de la vida deben negar la indiferenciación de la mera fluidez universal de la vida.[47] Por su parte, la sustancia de la fluidez universal se divide en figuras y les brinda su autonomía. La sustancia obtiene la reflexividad gracias a las figuras autónomas y éstas obtienen de aquélla subsistencia y fluidez, esto es, la posibilidad de perdurar a través del gestarse y perecer. Recordemos que Hegel hablaba de "unidad" cuando caracterizaba el vínculo de la autoconciencia con su polo objetivo puramente negativo. Aquí nos encontramos nuevamente con la unidad, referida esta vez al polo objetivo mismo. Tal como la autoconciencia se presentaba como unidad entre su certeza y su esencia, aquí, el polo objetivo se presentará como unidad de dos elementos que le son propios y emulará movimientos análogos a los de la autoconciencia. La vida como universalidad es sustancia; pero también negatividad, en tanto las figuras singulares (reflexivas) pueden emerger en tanto se diferencian de esta universalidad. Esta universalidad les da subsistencia, pero también fluidez: permite el surgir, perdurar y perecer sin que lo subsistente se pierda. Por su parte, la fluidez universal sólo puede manifestarse en estas formas particulares, pues como mera fluidez universal no es nada.

Si bien la fluidez o vida universal es en principio lo que es negado y superado

---

43 Op. Cit. HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 249.
44 Loc. cit.
45 Loc. cit.
46 Loc. cit.
47 Op. Cit. HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 251. La figura autónoma "niega esta fluidez y continuidad con ella [la substancia universal] y afirma de sí que no está disuelta en esto universal, sino que, más bien, se mantiene por particularizarse y separarse de esta naturaleza inorgánica suya, y consumirla".

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

por la figura particular (así como el objeto es para la autoconciencia), la vida "llega [...] a ser lo otro a través de esta diferencia". [48] La vida universal no se elimina por la negación impulsada por la figura particular. Por el contrario, la vida universal vive en la figura diferenciada. Así como la autoconciencia llegará a ser en lo otro (en el polo objetivo), vemos ahora un movimiento anticipatorio en el polo objetivo. La vida universal es en y a través de cada figura diferenciada.

Esta identificación da por resultado que "la substancia simple de la vida [...] [sea] la escisión de ella misma en figuras, y a la vez, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución de la escisión es [...] un escindir, o un articular en miembros diversos [ein Gliedern]". [49] Con su conversión en un momento de la vida universal, la figu- ra particular se convierte en una figura a la vez universal. Se vuelve género de vida que adquiere un carácter universal. En esto consiste, precisamente, la subsistencia que ella adquiere de la vida universal.

La vida, combinando su sustancialidad indiferenciada y sus figuras autónomas, es "todo este recorrido cíclico [...], el conjunto de todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento". [50] La unidad de figura autónoma y fluidez universal permite que la figura sea puesta en movimiento, en identidad consigo misma a través de los cambios. La figura autónoma que se limitaba a diferenciarse de la sustancia universal, una vez identificada con ésta puede conservar su identidad a través del cambio y del fluir, así como la vida general conserva su identidad más allá de toda particularidad. Así, la sustancialidad de la vida que se manifiesta sólo en figuras particulares supone la identidad a partir del cambio, de la diversidad, del surgir de los individuos y de su perecer. Lo mismo sucede en cada figura particular, convirtiéndose ésta en un género. Esto significa poder reconocer a través del generarse y perecer no ya la identidad de un individuo, sino de una especie o género.

Así, encontramos en el polo objetivo una estructura reflexiva que comienza como un mero acto de superación o negación; pero que, volviendo sobre sí y unificándose con lo negado, produce una identidad que no se agota en el individuo, sino que puede apropiarse de aquello que se presentaba como extraño. Dicho de manera menos abstracta, las figuras particulares y autónomas de la vida que procuraban negar la mera vida indiferenciada, logran unificarse con ella, dando por resultado no ya la identidad de un único individuo que perecerá, sino reconociendo su identidad a lo largo de todo lo general y cambiante.

Con la reunión de los dos momentos de la vida, se vuelve a una unidad que "remite hacia algo distinto de lo que ella es, a saber, a la conciencia para la cual es como esta unidad, o como género". [51] Hegel sólo ha descrito el movimiento del polo objetivo. Esta secuencia de movimientos termina con el emerger del objeto como género vivo y su referencia a la autoconciencia, la que He-

48 Loc. cit.
49 Loc. cit..
50 Op. Cit. HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 253.
51 Loc. cit.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

gel no duda en llamar también "vida". Así, la vida remite nuevamente hacia algo otro de sí, para lo cual ella se presenta como género: este proceso de determinación objetiva concluye retornando a la autoconciencia.

Por su parte, la conciencia se beneficia de este desarrollo dialéctico llevado a cabo sobre su polo objetivo. Sin el emerger del género la conciencia no podría ser objeto para otra autoconciencia, pues resultaría imposible que la autoconciencia reconozca aquello extraño como un yo. Si el yo no fuera un género de vida y sólo tuviéramos configuraciones objetivas individuales, la autoconciencia sólo podría catalogarse a sí como yo, y nunca podría reconocer a un otro como un "yo".

Así como el objeto sufrió conversiones análogas a los movimientos del saber de la conciencia, la autoconciencia sufre alteraciones concordantes con aquellas padecidas por su objeto. En primer lugar, Hegel llama "vida" a la autoconciencia.

> Esta otra vida para la que es el género como tal, y que es ella género para sí misma, la autoconciencia, sólo se es a sí, primeramente, como esta esencia simple, y, en cuanto puro yo, se tiene a sí por objeto. [52]

Tal como el objeto inmediato de la autoconciencia se volvió vida y género, la autoconciencia modifica su saber de sí, altera su estructura conceptual de forma tal de comprenderse como vida y género. Con esto la autoconciencia pasa a ser algo vivo; no sólo se le presentan objetos vivos, ella misma se convierte en vida.

Sin embargo, este avance es mucho más lento de lo que parece. Si bien "la autoconciencia [...] en cuanto puro yo, se tiene a sí por objeto", [53] no tiene aun conciencia de otros objetos autoconscientes ni se tiene a sí como objeto efectivo (esencia). Aun falta otro paso. Hegel analizó el movimiento de la vida, el proceso de determinación propio del polo objetivo. Pero la autoconciencia no modifica inmediatamente la naturaleza de su objeto, no al menos sin antes modificar su saber, y como en este caso su saber implica un saber de sí misma, modificará su concepción de sí misma y, por tanto, a sí misma.

El primer cambio que sufre la autoconciencia a partir de esta determinación de la vida es incorporar las transformaciones que ha sufrido su objeto inmediato. La autoconciencia se vuelve vida y género, y cree "que ha llegado a ser de modo objetal". [54] Aunque ella se concibe a sí misma – y se constituye– como autoconciencia viva y género, esto sólo ocurre bajo la forma de la certeza, no como ser efectivo.

El yo producto de la absorción del objeto vivo es caracterizado como: (1) certeza de sí, siendo él mismo su propio objeto; (2) deseo, afirmándose a sí mismo a través de la negación del objeto; (3) vida; (4) género. Así, (1) el objeto de la autoconciencia es el propio yo, que sólo es en la reflexión y (2) alcanzado en la medida en que niega el objeto inmediato, y en consecuencia, volviendo a

52 Loc. cit.
53 Loc. cit.
54 Loc. cit.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

ser deseo anulador. Ahora bien, este yo simple se concibe y constituye como (3) vida y (4) género. El producto de la absorción del objeto vivo como para sí es una autoconciencia que se define como negatividad, pero también como vida y género.

La noción de género es clave para la meta final de esta sección. La autoconciencia tiene por objeto al yo como género. Esto significa tenerlo como tipo de objeto que admite multiplicidad de casos. La autoconciencia como mera unidad yo=yo jamás podría tener experiencia de otros yoes, pues la noción inmediata de yo está ineludiblemente referida sólo al propio yo. El caso individual satura plenamente el concepto, con lo cual, no habría experiencia de objeto (como diferente a la autoconciencia) adecuado al saber. Ahora bien, comprender al yo como género permite reconocer objetos como yoes que no son yo mismo, tener experiencia de múltiples objetos autoconscientes sin confundir estas otras autoconciencias con la propia. Esta experiencia sería la realización de la certeza de la autoconciencia como esencia.

El emerger de otras autoconciencias como objeto de conocimiento de la autoconciencia es el modo de referir su diferencia a su unidad. Esta identificación sólo podrá realizarse en la experiencia de los múltiples objetos de la experiencia como autoconciencias. Así, aquello otro que sólo sería un mero objeto negado se presentará como saber, tal como la autoconciencia se concibe a sí misma (y con la consecuente posibilidad de que ella sea efectivamente en el ser y no en la mera reflexión).

En la experiencia que seguirá a lo largo de los restantes capítulos de la "Autoconciencia" "se le enriquecerá este objeto abstracto [puro yo], manteniéndose el despliegue que hemos visto en la vida". [55] Los pasos a seguir de la "Autoconciencia" consisten en una sucesiva determinación del objeto "yo" de la autoconciencia, una experiencia de los otros yoes, y la consecuente conversión de la propia figura de la autoconciencia. Con la experiencia de otros yoes, se da un paso fundamental en la consecución de los objetivos generales de la Fenomenología, pues por primera vez se presenta para el saber un objeto que se define como idéntico a él.

Ahora bien, para que la figura de la autoconciencia se realice efectivamente, su objeto debería presentársele como siendo, no como "saber". El objeto debe presentarse como la esencia del saber, esto es, en concordancia con tal saber, pero a modo de su objeto. En consecuencia, la realización efectiva de esta figura supone que el saber no se limite a tenerse como un saber que niega a su objeto (que se sabe saber y que reconduce el objeto a mero saber de la conciencia). Tal realización exige que el saber se convierta efectivamente en ser: que se presente como un objeto sapiente. En tanto la autoconciencia no supere su figura como deseo (es decir, como fuerza negadora del objeto), la esencia (lo objetivo) no se presentará como autoconciencia y, en consecuencia, no se realizará su verdad. Y, consecuentemente, ella no se realizará en el

55 Loc. cit.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

plano del ser.

Paradógicamente, esta realización se alcanza a través de la autonomía y resurgimiento del objeto de la conciencia. En primer lugar, este objeto resurge como una necesidad de la conciencia. Sin el polo objetivo por negar, la conciencia como deseo no puede conformar su identidad. Pero, en el estadio de la autoconciencia, el resurgimiento del objeto es el emerger de lo autoconsciente en el polo objetivo, realizando el saber de la autoconciencia. En tanto la autoconciencia exige la negación del objeto –pero sin poder llevarla a cabo porque le resulta esencial– y éste se presenta como autónomo, es menester que su negación sea hecha en el objeto mismo, que el objeto en sí mismo sea tal negación, lo que lo convierte en conciencia.

En otras palabras, si el objeto se desarrolla y se determina como autónomo, debe ser también una fuerza negadora, una estructura reflexiva que niegue su otredad y vuelva a sí mismo. Es el propio polo objetivo el que debe ejecutar su negación. Con ello, la negación característica de la autoconciencia emerge en el objeto convirtiéndolo en autoconciencia. Sólo resta dar el último paso que revelará que "la autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia".[56]

Consideremos una esquematización del movimiento que ha sufrido la autoconciencia. En primer lugar, el mero yo puro, objeto pretendidamente inmediato de la autoconciencia. En segundo lugar, la necesidad de la anulación del objeto, por medio de lo cual el yo deja de ser el objeto inmediato de la reflexión y se descubre como mediado por la negación del polo objetivo. Esta figura es caracterizada como deseo. Aquí aun no se realiza la autoconciencia en tanto permanece en una reflexión interna, tomando su saber por objeto. En el tercer momento, "la duplicación de la autoconciencia" es "la verdad de esta certeza". [57] Se presenta el objeto concordante con este saber, con lo que "hay un objeto para la autoconciencia que, en sí mismo, pone su ser otro, o la diferencia, como un objeto nulo y es autónomo al hacerlo" y es "género para sí mismo, [...]; es autoconciencia viviente".[58] Así, el objeto vivo autónomo, a través de una negación interna propia, se vuelve autoconciencia viva, siendo así la realización efectiva (en el ser mismo) de la certeza alcanzada por la autoconciencia. El saber de sí misma de la autoconciencia y de su objeto como yo abstracto, como mera certeza verdadera, ahora deviene objeto y se realiza efectivamente en el ser. La autoconciencia no sólo tiene experiencia del objeto concordante con su saber de sí misma, sino que ella misma finalmente es efectivamente autoconciencia viva. Con la constitución del ser como vida autoconsciente la autoconciencia se realiza ella misma en el ser como vida.

Por esto, Hegel afirma que recién aquí este objeto es "una autoconciencia para una *autoconciencia*".[59] La unidad buscada desde las primeras páginas del presente capítulo comienza a encontrarse; por primera vez,

56 Op. Cit. HEGEL, Fenomenología del espíritu, p. 255.
57 Loc. cit.
58 Loc. cit.
59 Loc. cit.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

la autoconciencia tiene un objeto en el que puede reconocerse, satisfaciendo así su unidad con aquello otro de sí puesto por ella. Este objeto es un yo.

4.Conclusiones

La Fenomenología del espíritu persigue la absoluta identidad de ser y pensar a través de la sucesiva eliminación de todo objeto presuntamente autónomo al pensar. La "Autoconciencia" da un paso clave hacia esta meta en tanto permite alcanzar una forma del saber que posibilita el primer surgimiento de un objeto sapiente. Esto supone una primera identificación profunda entre ser y pensar. En el enriquecimiento que sufre la conciencia y su objeto a través del carácter dialéctico de la experiencia se consigue una equiparación entre saber y ser que no deja resto incognoscible en el objeto del conocimiento, superando el dualismo kantiano, pero convirtiendo a su vez al ser mismo en saber. En este sentido, la "Autoconciencia" muestra cómo objeto y saber conforman una nueva unidad en la que el saber adquiere su realización y el objeto el pensamiento. Por su parte, esta meta y esta caracterización del objeto del conocimiento (experiencia) impiden la utilización de argumentos trascendentales. Pues, tal metodología sólo sería viable frente a una experiencia estática. La propuesta metodológica hegeliana supone una experiencia cambiante en concordancia con los cambios sufridos por la conciencia cognoscente.

Como hemos podido apreciar, el surgimiento de la autoconciencia en la Fenomenología del espíritu no puede explicarse como un reiterado retroceso lógico hacia las condiciones de posibilidad de una experiencia estática, ya constituida, y en consecuente la Fenomenología no puede ser entendida como el desarrollo de un argumento trascendental extenso. Entre las diferencias fundamentales entre Kant y Hegel, hemos destacado el carácter dinámico de la experiencia, esto es, el carácter dinámico del objeto en su constitución: los cambios epistemológicos del sujeto cognoscente suponen un cambio en su estructura categorial y el consecuente cambio de la experiencia misma. Esta diferencia radical en la consideración de la experienica y de la estructura categorial del sujeto cognoscente conduce a rechazar una lectura de la Fenomenología que pretenda hacer de ella una mera mejora de la deducción trascendental kantiana, ejecutada con el mismo método o los mismos objetivos con los que Kant ideó tal parte de la "analítica trascendental". En conclusión, al considerar el surgimiento de los otros yoes, al advertir el carácter dinámico de los objetos de la experiencia, advertimos un componente nuevo, una innovación de Hegel que hace imposible traducirla a términos metodológicos kantianos como pareciera ser la intención de Pippin.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Aproximación a las implicancias gnoseológicas del pluralismo nietzscheano según Deleuze

Gabriel M. Torres

Universidad Nacional del Nordeste

(UNNE- S.G.C.yT.)

Recibido 1/06/16
Aprobado 20/08/16

Introducción

A lo largo del siglo XX se desarrollaron diversas críticas desde el campo de la filosofía a la idea establecida en la modernidad respecto del conocimiento científico. La mayoría de las veces se trataron de intentos de reformular el tradicional concepto de racionalidad, buscando echar luz sobre los diferentes influjos que afectan la pretendida autonomía del intelecto (sea otra idea de historia, el lenguaje, los instintos, u otros factores).[1] Aunque en una primera impresión la filosofía de Gilles Deleuze puede sugerir una distancia respecto de inquietudes gnoseológicas o epistemológicas, como se pretenderá demostrar a continuación la misma constituye un significativo exponente de esta tendencia crítica.

En este sentido, el presente escrito tiene como objetivo central presentar una esquemática aproximación a lo que puede concebirse como una crítica y reformulación del problema del conocimiento tal como fue expuesto por Deleuze a través de su particular exégesis del pensamiento nietzscheano en el libro *Nietzsche y la filosofía.*[2]

Para cumplir este objetivo, el desarrollo se encuentra dividido en cuatro instancias. En la primera se procederá a exponer sintéticamente la ontología que Deleuze

1 De entre las diversas fuentes más representativas de tales líneas, se pueden mencionar las siguientes: HUSSERL, Edmund, La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Más. Barcelona, Critica, 1991, pp. 5-11 y 50-54; HEIDEGGER, Martin, El Ser y el tiempo. Trad José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 65-75 y 247-252; ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, Etienne, Para leer El Capital. Trad. Marta Harnecker. Siglo XXI, Buenos Aires, 2004 (Prefacio); y HABERMAS, Jurgen, Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 2003, pp. 357 y ss.

2 DELEUZE, Gilles, Nietzsche y la filosofía. Trad Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 2008

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

localiza en la confluencia entre los conceptos voluntad de poder y eternola confluencia entre los conceptos voluntad de poder y eterno, especialmente en función de aquello elementos especulativos que resultan significativos para el tratamiento del problema de la verdad, tales como la jerarquía de la diferencia y la actividad. En la segunda se pretenderá focalizar la atención en la crítica al concepto de verdad desde el enfoque genealógico que Deleuze recupera. Si lo anterior apunta al esclarecimiento del rol del pensamiento en el marco de la voluntad negativa, el objetivo del siguiente apartado es precisar las particularidades del margen positivo que le cabe al pensar ahora en el contexto de una afirmación de la vida. Finalmente, el último tramo aspira a presentar un balance de las implicancias gnoseológicas globales de la lectura deleuziana de Nietzsche, en atención a las relaciones entre conocimiento, ciencia y la concepción pluralista de lo real.

1 La ontología nietzscheana como pluralismo intensivo.

Es posible suponer que la problematización del concepto de conocimiento presente en *Nietzsche y la filosofía* se despliega en el marco del cruce entre dos grandes cuestiones: por un lado, la elaboración de una ontología articulada en torno a la identificación entre la diferencia y el ser, y asimismo entre la diferencia y la repetición; por otro lado, la elucidación de una ética que no tome al sufrimiento como principio. Ambas cuestiones integran lo que puede tomarse como el hilo conductor de tal obra: la pormenorizada reconstrucción que Deleuze lleva a cabo de la crítica nietzscheana dirigida al nihilismo.

Deleuze se remite al concepto *voluntad de poder* y a la doctrina del eterno retorno presentes en las últimas obras de Nietzsche para precisar una concepción pluralista de lo real que pueda cumplir el siguiente principio: afirmar la diferencia sin subordinarla a la identidad.

En lo relativo a la noción voluntad de poder, Deleuze se vale de lo que podría llamarse la "filosofía de la naturaleza" allí implicada para establecer, en primer lugar, que todo cuerpo puede ser concebido como una unidad sintética de fuerzas que es en sí misma heterogénea.[3] El carácter pluralista de este idea se encontraba en el énfasis puesto por Nietzsche en concebir la relación entre fuerzas (o, lo que es lo mismo, a la *voluntad de poder*) como una diferencia radical, no sólo cuantitativa sino cualitativa.[4] Concretamente, se trata de una asimetría imposible de nivelar sino es a costa de desvirtuar lo propio de las fuerzas.[5]

Según Deleuze, uno de los mayores aportes del nietzscheanismo era la asociación establecida entre este pluralismo y la radicalización del carácter inmanente de los principios determinantes de lo real respecto de sus objetos. Esto se debía a que, en la medida en que para la filosofía de la voluntad nietzscheana toda determinación positiva, toda realidad o consistencia de un cuerpo dado, remite a dicha relación entre sus com-

3 "El concepto de fuerza es (…) en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza." Ibíd, p. 15
4 Ver ibíd., pp. 64 y 66.
5 "Soñar con dos fuerzas iguales, incluso si se les concede una oposición de sentido es un sueño aproximativo y grosero..." ibíd, p. 65

ponentes (a la relación entre las fuerzas), la razón de ser de cualquier fenómeno debe ser pensada como una causalidad esencialmente interna a sus efectos. Es decir, como un principio determinante que no emana de ninguna realidad trascendente a sus determinaciones, sino de cada específica forma de vida:

> Nietzsche reprocha a los principios el ser siempre demasiado generales en relación a lo que condicionan (…) Si, al contrario, la voluntad de poder es un buen principio, si reconcilia al empirismo con los principios, si constituye un empirismo superior, es porque es un principio esencialmente plástico, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado...[6]

Si la voluntad es el principio genético de las fuerzas, operando como complemento interno, puede decirse por lo tanto que hay una dinámica auto-productiva en el ser de todo lo viviente. Aquí resulta importante destacar que, según Deleuze, así como en el naturalismo pluralista nietzscheano se descarta la separación entre principios determinantes y las realidades así determinadas por tratarse de una abstracción metafísica, también constituye un problema identificar sin más tales términos (en este caso, la voluntad con la fuerza) ya que supondría otra distorsión de la condición esencialmente múltiple de toda vida. Más precisamente, confundir la fuerza con la relación entre las fuerzas implica no dar cuenta de la disposición en la composición de las singularidades, el gobierno o la jerarquía correspondiente a esa unidad heterogénea.[7]

En lo relativo a la doctrina nietzscheana del eterno retorno, Deleuze proyectó a través de ella una especulación cosmológica que concibe al tiempo desde una disparidad elemental, específicamente como la repetición de la diferencia en la reproducción del pasar de instantes siempre desiguales entre sí.[8] La clave de esta concepción del tiempo era la yuxtaposición mantenida entre ser y devenir, que elevaba el cambio a esencia última de todo lo que es. De este modo, las ideas sean de un origen fundamental del devenir o de un término final del mismo resultaban descartadas (asumidas como residuos teológicos dentro de lo que debería ser un radical pensamiento sobre el tiempo), conduciendo así al pensar del "puro devenir".[9] El tiempo puede ser pensado entonces como el pasar o la repetición de instantes donde lo permanente o idéntico no es ninguna sustancia sino la misma repetición, la diferencia. Como resultado, si se acepta que no hay origen ni fin fuera de la vida misma, un atributo básico de la realidad –junto con la diferencia y el devenir- resulta ser el azar. Deleuze considera incluso que el reconocimiento del azar como verdad de la existencia era la síntesis del sentimiento trágico al que Nietzsche volcó tanta atención en su vida. Por el contrario, este sentimiento resulta incomprendido cuando se lo asocia con el sufrimiento experimentado como dolor ante la infinita diferencia del ser.[10]

En consecuencia, en tanto se considere todo cuerpo en su dimensión eminen-

---

6 Ibíd., p. 74

7 "el concepto de fuerza es victorioso por naturaleza, porque la relación de la fuerza con la fuerza, tal como está entendida en el concepto, es la de la dominación: de dos fuerzas en relación, una es dominante; la otra, dominada". Ibíd, p. 75

8 "Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente." Ibíd., p. 71-72

9 Ver ibíd., p. 71

10 Ver ibíd., pp. 28-30 y 55.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

temente móvil, en su conducta o trayectoria, este acontecer se tratará siempre, en su profundidad, de una serie de repeticiones sin una sustancia (sin un sujeto de repetición) detrás o futuro; se tratará por el contrario de un flujo de puras repeticiones que transgreden las regularidades, es decir las repeticiones que proyectan una identidad o semejanza. Por lo tanto, desde esta perspectiva se supone que los fenómenos no tienen identidades subyacentes ni tampoco constantes dentro de su movimiento, sino que corresponden a complejos dotados de una magnitud singular, una diferencia con un respectivo grado. [11]

La última nota que podría añadirse a esta caracterización del vitalismo pluralista nietzscheano consiste en que, según Deleuze, la materia de la determinación de toda fuerza es la temporalización –o el fluir- de la acción, el modo en que experimenta el pasar del tiempo desde el ejercicio de su propia potencia. En función de esto, la distinción básica de las fuerzas puede ser planteada según el polo activas/pasivas. Mientras la cualidad activa designa la tendencia a afirmar la variación, cuyo máximo grado es la transformación, la cualidad reactiva es propia de fuerzas que niegan el cambio, afirmando la conservación y la adaptación.[12] Y más profundamente, la cualidad de las voluntades se especifica a través de la distinción entre afirmativas, nobles, o altas y negativas, viles, o bajas, como afinidad con lo activo en el primer caso o complicidad con la reactividad para el segundo. [13]

La concepción de lo real así planteada, que tiene como eje a la diferencia o, más precisamente, a la diferenciación en tanto inmediata repetición de la diferencia, conduce en resumidas cuentas a una "física de cantidades intensivas". [14] Esta ontología intensiva se encuentra signada por la disparidad que se manifiesta tanto como diferir en el tiempo y como asimetría o multiplicidad en el espacio, y entiende todo acontecer como fundado en definitiva en la necesidad del azar.

2. El rol del conocimiento en la articulación negativa entre pensamiento y vida

La distinción entre el nivel de las fuerzas y el nivel de la voluntad es decisiva de cara a la faceta práctica de la filosofía nietzscheana. En virtud de los supuestos e implicancias derivados de tal precisión resulta viable una crítica como evaluación de las formas de vida que logre mantener distancia tanto de las posturas idealistas (que remiten la existencia a valores eternos e incuestionables) como también del utilitaris-

---

11 De este modo, en la obra posterior Diferencia y repetición Deleuze dirá que la naturaleza misma debe ser vista como una gran serie de repeticiones donde las supuestas leyes no son "la última palabra" sino la repetición de la diferencia como expresión de una voluntad artista que transgrede toda regularidad: "Si la repetición puede ser hallada, aún en la naturaleza, lo es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley, que trabaja por debajo de las leyes, que puede ser superior a ellas. Si la repetición existe, expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, una universalidad contra la particularidad." DELEUZE, Gilles, Diferencia y repetición. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 23

12 Ver DELEUZE, Gilles, Nietzsche y la filosofía. Op. Cit, p. 64 y p. 61 respectivamente.

13 Ibíd. p. 79

14 "En verdad, Nietzsche se interesaba por la física como ciencia de las cantidades intensivas, y contemplaba, más allá de ella, la voluntad de poder como principio 'intensivo', como principio de intensidad pura." DELEUZE, Gilles, "Conclusiones sobre la voluntad de poder y el eterno retorno", en La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974). Trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 161

15 Ver DELEUZE, Gilles, Nietzsche y la filosofía. Op cit. pp. 8-9

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

mo (doctrina que retrotrae los valores a la vida pero al precio de sustraerles la pluralidad y su jerarquía).[15] Para allanar el camino a una afirmación correlativa a esta doble crítica, resulta necesario retener el aporte genealógico del concepto nietzscheano de voluntad: considerar que toda forma de vida cuenta con condiciones inherentes, los modos de vida, voluntades o valoraciones, las cuales no son objetividades absolutas sino más bien circunstancias sujetas a su vez a la variación y al cambio. Más que contemplar que hay valores condicionando a la acción, se trata de pensar en las valoraciones o modos de existencia como los principios genéticos de los que derivan los actos o creencias.[16] Toda interpretación remite por lo tanto a una voluntad. [17]

Así, si la existencia llegó a ser interpretada como sufrimiento, si el sentido de la vida se identificó con una contradicción, fue desde una específica valoración: desde la jerarquía de la negación sobre la afirmación y su concomitante desactivación de las fuerzas activas, reduciendo la intrínseca pluralidad del ser a la precariedad de una oposición. El concepto que reúne la dimensión especulativa con la práctica desde esta cualificación es el nihilismo, el espíritu de venganza contra la vida. Como Deleuze destaca, no se trata tanto de una manera más entre otras de concebir la realidad o incluso el pensamiento sino la raíz desde la cual brotaron la metafísica, la teoría del conocimiento, la moral.[18] Es así que en la reconstrucción que realiza Deleuze de la obra nietzscheana el tema del conocimiento adquiere relevancia en la medida en que constituye un punto decisivo dentro de la crítica dirigida a la valoración negativa paradigmática de la cultura occidental.

En la sección "La crítica" de *Nietzsche y la filosofía* Deleuze sostiene que para Nietzsche una crítica total debe partir de principios que den cuenta de la génesis interna de sus objetos, sin contentarse con determinar condicionamientos todavía exteriores de supuestos hechos, como ocurría todavía en la filosofía trascendental. En consecuencia, una perspectiva plástica y genética (afín a un "empirismo superior") exige una actividad eminentemente productiva: la creación de tipos, como respuesta a la pregunta por el sentido y el valor ya no de simples hechos, sino de síntomas de una voluntad. En esto consiste precisamente el método de la dramatización propuesto por Nietzsche. [19]

Cuando dicha dramatización se practica sobre el conocimiento, la pregunta por el tipo correspondiente a la voluntad de verdad indica, en el marco del nihilismo, la existencia de un encadenamiento secreto entre el ascetismo, la moral y el conocimiento. Esto se debe a que la indagación en la posición especulativa que se expresa como

---

16 "Las valoraciones no son valores sino modos de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan" Ibíd., p. 8 **17** "el concepto de fuerza es victorioso por naturaleza, porque la relación de la fuerza con la fuerza, tal como está entendida en el concepto, es la de la dominación: de dos fuerzas en relación, una es dominante; la otra, dominada". Ibíd, p. 75

17 "La voluntad de poder como elemento genealógico es aquello de lo que derivan la significación del sentido y el valor del valor." ibíd., p. 121

18 "...el instinto de venganza es la fuerza que constituye la esencia de lo que nosotros llamamos psicología, historia, metafísica y moral. El espíritu de venganza es el elemento genealógico de nuestro pensamiento." ibíd, p. 54

19 "De acuerdo con la terminología de Nietzsche, hay que decir: cualquier fenómeno remite a un tipo que constituye su sentido y su valor, pero también a la voluntad de poder como al elemento del que derivan la significación de su sentido y el valor de su valor." Ibíd., p. 121

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

que resulta un invariante en este desarrollo de valores superiores, en el encadenamiento entre la verdad, el bien y lo divino, es en definitiva el "ideal ascético".[20] Este ideal es tanto el tercer momento de la serie como el motor oculto de las dos primeras fases; es decir, es quien anima todo desde el principio: "Esta voluntad de negar la vida define el 'valor' de los valores superiores".[21] Dicha valoración se define, en síntesis, como el deseo de la vida limitada, empequeñecida.

Según Deleuze la ruptura con el desarrollo de este ideal se encuentra en el regreso al punto de partida, la posición especulativa o la verdad en sí, para tomarla como objeto de una radical crítica. La única forma de desenmascarar al ideal ascético es entonces planteando una crítica de la voluntad de verdad.[22] Esta específica instancia, la crítica de la verdad en sí, constituye el punto decisivo, la ruptura con el dominio del nihilismo, porque al plantear la pregunta por el sentido y el valor de la voluntad de verdad se destruye la condición que sostiene la creencia en la verdad en sí. Se rompe la supuesta unión esencial entre pensamiento y verdad, exponiendo las condiciones reales, concretas, del dogma que oficia de último sostén de la voluntad negativa.

La disolución de la abstracción propia del concepto de "verdad en sí" acontece entonces en virtud de una indagación especialmente atenta a la complejidad de los fenómenos; esto es, atenta a la necesidad de dar cuenta de los condicionamientos internos de aquello que es un síntoma: sólo cuando se distingue la reactividad de la negación, y la alianza entre ambos en términos de medios y fines, es factible una genuina liberación de esa misma alianza. [23] Podría decir que entonces resulta posible pensar al nihilismo en su radicalidad. De este modo puede comprenderse uno de los motivos que hacen que la crítica nietzscheana como transmutación resulte una consistente expulsión del nihilismo: "únicamente al cambiar el elemento de los valores se destruyen todos los que dependen del viejo elemento". [24]

Si bien en este proceso descendente hay una búsqueda de conocimiento, lo que se busca es un concepto de verdad que presuponga una voluntad completamente distinta, radicalmente diferente a la voluntad de lo verdadero. Deleuze sostiene que en la denuncia del ocultamiento del ideal ascético en la voluntad de verdad "también nosotros somos los 'verídicos' o los 'buscadores de conocimiento'",[25] pero advierte de inmediato que no se trata de reemplazarlo por la verdad, sino de destruirlo por completo para dar con otro ideal, en otro emplazamiento.

---

20 "La voluntad de la nada y las fuerzas reactivas, estos son los dos elementos constituyentes del ideal ascético". Ibíd., p. 137
21 Cfr. Ibíd., p. 137
22 "...el planteamiento de la voluntad de verdad (su interpretación y evaluación) debe impedir al ideal ascético hacerse reemplazar por otros ideales que le prolongarían bajo otras formas" Ibíd., p. 140
23 Para Deleuze la tendencia a no dar cuenta de esta complejidad tiene su caso paradigmático en el pensamiento dialéctico: "La dialéctica ignora el elemento real del que proceden las fuerzas, sus cualidades y sus relaciones; de este elemento conoce tan sólo una imagen invertida que se refleja en los síntomas considerados en abstracto" Ibíd., p. 221. Esta ignorancia lleva postular la oposición como el principio genético.
24 Ibíd, p. 241
25 Ibíd., pp. 140-141

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

3. La ciencia activa en la afinidad afirmativa entre pensamiento y vida

Según Deleuze, Nietzsche localizó una primera matriz de este dogmatismo en el socratismo. Desde la perspectiva deleuziana, Nietzsche rechazó la disposición que Sócrates planteó en la cual la vida se encontraba al servicio del conocimiento y el pensamiento al servicio de la vida. Deleuze señala que aquí el conocimiento "es el mismo pensamiento pero sometido a la razón",[26] y el instinto de conocimiento es el pensamiento dominado por la reacción. Esto es así ya que lo que gobierna cada ámbito es la limitación, porque "son los mismos límites que el conocimiento racional fija a la vida, pero también que la vida razonable fija al pensamiento", y agrega luego que en tal marco "la vida está sometida al conocimiento al mismo tiempo que el pensamiento está sometido a la vida".[27] Como respuesta a este esquema, Nietzsche proyectó una crítica del conocimiento mediante la cual hacer ingresar pensamiento y vida en un mecanismo de progresiva afirmación a partir de una estimulación recíproca:

> Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida. [28]

En este devenir, el pensamiento se haría activo, dejando de ser una razón, y la vida se volvería afirmativa, dejando de ser reacción. Debido a que cada término dice sí a su respectiva alteridad, la fuga del nihilismo socrático sería factible como mutua liberación: aquello que potencia al pensamiento sería la ruptura con el gobierno que el conocimiento ejerce hacia la vida, la emancipación de la vida respecto del pensamiento racional; y tal superación del pensamiento respecto de la vida conservadora y limitada permite el devenir afirmativo de esta última. El significado de pensar que emerge es entonces "inventar nuevas condiciones de vidas". [29]

Según Deleuze dicha afinidad entre pensamiento vida es la esencia del arte. A partir de una concepción del arte como más alto poder de lo falso (y de una interpretación de la apariencia no como negación de lo real sensible sino como selección de lo falso), la verdad adquiere la significación de realización del poder, elevación a la mayor potencia.[30] Dicha alianza entre pensamiento y arte puede advertirse en la "doctrina" del perspectivismo nietzscheano: "No hay ilusiones del conocimiento, sino que el propio conocimiento es una ilusión: el conocimiento es un error, aun peor, una falsificación." [31]

---

26 Ibíd., p. 142
27 Ibídem
28 Ibíd., pp. 142-143
29 Cfr. ibíd., p. 143
30 "Para el artista, apariencia, ya no significa la negación de lo real en este mundo, sino esta selección, esta corrección, esta duplicación, esta afirmación. Verdad es apariencia. Verdad significa realización del poder." Ibíd. p. 145
31 Ibíd., p. 129

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Este ataque a la configuración racionalista e idealista de la articulación entre pensamiento y vida no conduce a una completa cancelación de la noción de verdad, sino a una profunda reformulación de la misma. Esto es así ya que Deleuze propone, en base a lo anterior, lo que podría llamarse un auténtico programa epistemológico para el desarrollo de una concepción de ciencia a la altura de las intuiciones nietzscheanas. Para desbrozar el camino hacia la superación de la abstracción nihilista, lo que emerge como problema mayor es la necesidad de forjar una "nueva imagen del pensamiento". Habría tres implicancias para destacar al respecto, que pueden entenderse como las coordenadas de una ciencia post-nihilista:

1- Contra la idealización del pensamiento, se impone una topología y tipologia. Mientras que la imagen dogmática heredada por la tradición esencializa al pensamiento, atribuyéndole una "recta naturaleza" y una relación igualmente natural con la verdad, esa indeterminación debe ser rechazada según la estimación de las condiciones reales de su producción: los matices y grados de las cualidades de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento. El sentido y el valor reemplazan la noción de verdad en sí, determinándola ahora en función de una tipología pluralista y una topología.[33]

2- El enemigo del pensamiento no es el error sino la estupidez. De modo correlativo al ideal de autosuficiencia mencionado antes, la imagen dogmática supone que si para pensar basta ejercer sus facultades naturales lo problemático reside en todo elemento exterior que perturbe ese ejercicio; es decir, el error. Por el contrario, según Deleuze, lo que amenaza los logros del pensamiento es la "estupidez", entendida como una estructura del pensamiento. Lo estúpido se corresponde a las limitaciones específicas de cada época que separan al pensar de lo que puede de un modo interno (y no como accidentes que comprometerían a una facultad en sí misma óptima), sinsentidos que en su desarrollo son indiferentes tanto al error como a lo verdadero. [34] El papel del pensamiento debe consistir entonces en una crítica de la estupidez y la bajeza contemporáneas.

3- La conducción del pensamiento no requiere de un método sino de la activación de su potencia. La naturalización dogmática del pensamiento postula que es necesario un método para despejar los errores, de modo tal que una cierta construcción (normativa) reconduciría a lo esencial del saber. Así, mientras que la promesa del método como garantía de validez consagra la abstracción ya que no deja de presuponer la recta naturaleza del pensar, según Deleuze lo que Nietzsche recuperó como "herramienta" para una verdad afirmativa fue la selección: es necesario que pensamiento sea objeto de una violencia para que alcance un devenir activo. Esta coacción consiste en la asunción de la cultura como adiestramiento y selección del pensar. [35]

---

33 "Se trata de saber a qué región pertenecen ciertos errores y ciertas verdades, cuál es su tipo, quien las formula y las concibe." DELEUZE, Gilles, Nietzsche y la filosofía. Op cit., p. 149

34 "La estupidez no es un error ni una sarta de errores. Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles construidos totalmente a base de verdades; pero estas verdades son bajas, son las de un alma baja, pesada y de plomo. La estupidez y, más profundamente, aquello de lo que es síntoma: una manera baja de pensar. He aquí lo que expresa por derecho el estado de un espíritu dominado por fuerzas reactivas." Ibíd, pp. 148-149

35 Cfr. Ibíd., pp. 152-153

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

En función de lo anterior, es factible comprender una nota particular dentro de la lectura deleuziana del corpus nietzscheano: la suposición según la cual la crítica de Nietzsche a la ciencia no pretendió denunciar un exceso sino exponer una falta, el fracaso a la hora de determinar efectivamente lo real. En efecto, Deleuze señala que para Nietzsche el problema del pensamiento moderno, incluyendo a la ciencia, es su tendencia a abstraerse de la diferencia real, reduciendo la elemental disparidad de todo lo existente: "Con razón o sin ella, Nietzsche cree que la ciencia, cuando afronta la cantidad, tiende siempre a igualar las cantidades, a compensar las desigualdades". [36] Si, por lo tanto, el problema de la ciencia moderna cabe plantearse en términos de un déficit, esta abstracción puede transformarse recuperando los derechos de eso que fue excluido. Por lo cual Deleuze señala, siguiendo a Nietzsche, que tanto las ciencias naturales como las ciencias del hombre pueden cumplir dicha tarea si se conserva una suerte de fidelidad a la realidad concreta, asumida como fluctuación de la acción. Así, la investigación de fenómenos no puede pensarse sin concebir su acción misma, su lectura de aquello que pasa, al margen de la diferencia y el dinamismo. [37] La clave de esta recuperación de la ciencia reside en la necesidad de advertir la jerarquía que la actividad guarda dentro del fenómeno de la acción por sobre la reactividad.[38]

Si dentro de la ontología nietzscheana que Deleuze reconstruye lo activo vale más que lo pasivo, el motivo reside en que es la actividad en su grado más alto lo que expresa la diferencia y la hace repetir. Se trata del nivel superior al cual puede llegar la actividad cuando deviene no solo actividad sino transformación. Aceptando esto, dentro de un análisis dado mantenerse en el nivel de la pasividad, de la reacción o la adaptación implica no comprender el fenómeno en su realidad, permanecer en la superficie de la acción.[39] En consecuencia, para Deleuze la crítica nietzscheana dirigida a las tendencias de pensamiento contemporáneo que pretendían superar la clásica abstracción metafísica puede sintetizarse en el fatalismo ante la realidad, actitud que surge del desconocimiento de la jerarquía inseparable de la diferencia.[40]

Debido a que las tres "coordenadas" que trazan las condiciones de una nueva

---

36 Ibíd., p. 67

37 "No se debe concebir la medida de las fuerzas como un procedimiento de física abstracta, sino corno el acto fundamental de una física concreta, no como una técnica indiferente, sino como el arte de interpretar la diferencia y la cualidad independientemente del estado de hecho…"Ibíd., p. 85

38 "Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo." Ibíd., p. 64.

39 "…lo que de todas maneras parece pertenecer a la ciencia, y también a la filosofía, es el afán de sustituir las relaciones reales de fuerza por una relación abstracta, supuesta capaz de expresarlas todas, como una «medida». (…) se acaba siempre por sustituir las actividades reales (crear, hablar, amar, etc.) por el punto de vista de un tercero sobre estas actividades: se confunde la esencia de la actividad con el beneficio de un tercero" ibíd., p. 106

40 "Esto es lo que caracteriza principalmente el positivismo y el humanismo del librepensador: el 'fatalismo', la incapacidad de interpretar, la ignorancia de las cualidades de la fuerza. (…) La crítica del librepensamiento es un tema fundamental en la obra de Nietzsche. Sin duda porque esta crítica descubre un punto de vista según el cual diversas ideologías pueden ser atacadas a la vez: el positivismo, el humanismo, la dialéctica." Ibíd., p. 87-88. Parafraseando a Marx, podría decirse que según Deleuze, sólo puede haber ciencia de lo activo: "Cuando la ciencia deja de utilizar conceptos pasivos, deja de ser un positivismo, pero la filosofía deja de ser una utopía, un ensueño sobre la actividad que compensa dicho positivismo." Ibíd., p. 108

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

imagen del pensamiento apelan a la importancia fundamental de la actividad, al reconocimiento de la productividad (y no de la representación o especularidad) como única naturaleza del pensar, es factible suponer que la realización de una ciencia en tal orientación se identificaría con la selección de la vida que según Deleuze se efectuaría a partir de la destrucción del nihilismo: "De la afirmación [gobernando sobre la negación] derivan los nuevos valores: valores desconocidos hasta este momento, es decir hasta el momento en que el legislador ocupa el lugar del «sabio», la creación, la del propio conocimiento, la afirmación, la de todas las negaciones conocidas." [41]

4. A propósito de la disolución del conocimiento y la emergencia de una ciencia activa

En función de lo expuesto, resulta claro que las primeras implicancias que caben extraerse del tratamiento conferido por Deleuze al tema del conocimiento en el marco de su lectura de Nietzsche necesitan atender a su condición problemática y negativa. Si el conocimiento es interpretado como error, ficción o falsedad es asimismo valorado como expresión de una voluntad baja, a cuya reproducción contribuye limitando al pensamiento al formalismo de la razón y manteniendo a la vida en un nivel adaptativo. Si bien el conocimiento no constituye por su propia cuenta todo este "fenómeno", si bien no agota la totalidad del acontecimiento del nihilismo (ya que éste consiste en un modo de vida cuya característica es mantener afines el deseo de nada y la pasividad), sí actúa de manera decisiva en el desarrollo de esta voluntad al proveer un medio de estratégica relevancia: el refugio más seguro acorde con los tiempos. Lo que Nietzsche supo advertir en su Genealogía de la moral (y Deleuze recuperar) es el servicio que prestaba la ciencia de su época al ideal asćetico.

Sin embargo, los elementos expuestos permiten también evidenciar que ya en ocasión de este libro Deleuze ensayó la formula que más tarde precisaría en *¿Qué es la filosofía?*: hacer de la filosofía un pensamiento constructivo aproximando el planteamiento de problemas y la recreación de conceptos.[42] En este sentido, los clásicos problemas de la teoría del conocimiento tales como su misma posibilidad, el debate entorno de su origen en términos de razón o de experiencia, el diseño de reglas definitivas para su práctica o la eventual demarcación de sus límites pierden relevancia crítica ya que se muestran como síntomas

41 Ibíd. p. 243. A partir de estos lineamientos Deleuze re-planteará la idea de pensamiento crítico en términos de una semiótica activa de los complejos afectivos. Concretamente, se trata de suponer que si al pensamiento le cabe la posibilidad de intervenir en el curso de la reproducción de las formas de vida y rectificar las derivas patológicas, es en la medida en que se interprete un fenómeno (un signo) dado según la ascendencia del complejo afectivo, es decir de la corporalidad inseparable de esa señal o signo. La crítica se practica así en estrecha conexión con una clínica, en tanto la configuración de la afectividad, la modalidad de funcionamiento de las pulsiones o realidad deseante constituye un criterio decisivo en la evaluación de las formas de vida Ver DELEUZE, Gilles, Félix, GUATTARI, El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia. Trad. Francisco Monge. Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 115 y p. 18, y Deleuze, Gilles. Crítica y clínica. Trad. Thomas Kauf. Anagrama, Barcelona, 1996, pp. 9 y ss.

42 "Criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman cuando se lo sumerge en un ambiente nuevo. Pero quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender lo que se ha desvanecido sin saber devolverle las fuerzas para que resucite, constituyen la auténtica plaga de la filosofía." DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, ¿Qué es la filosofía? Trad. Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 2009, p. 34

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

de una cuestión más apremiante: la ubicación del pensamiento como elemento hostil a la vida. Podría decirse que esto se condensa en la crítica al concepto de verdad, específicamente a su capacidad para expresar una indiferenciación de lo real, personificando diversamente el núcleo del ascetismo, el "deseo de otro mundo". Sin embargo, si el nihilismo sobrevive gracias a la creencia en una verdad en sí, en virtud de la mixtificación del pensamiento como facultad universal, natural y autosuficiente, estos elementos anticipan en cierto modo la dimensión positiva y constructiva de la crítica.

En función de esto último, es posible considerar que la operación crítica que Deleuze realiza es una selección del pensamiento, ya que la separación de las condiciones que lo vuelven una abstracción no supone su término final sino la instancia negativa de su reformulación, el paso preliminar para la elucidación de una nueva imagen del pensamiento. En este caso, si la religión puede tomarse como la expresión cultural que se muestra más afín al nihilismo, el arte se presenta como antídoto a esto, como el recurso clave del espíritu trágico que festeja la pluralidad y que hace posible la selección del pensamiento.

El contraste que se marca entre la verdad en sí propia del ideal asćetico y la ciencia activa afín a un pluralismo afirmativo indica una depuración sobre la capacidad cognoscitiva del pensamiento. La crítica al conocimiento podría leerse como un ataque a la proyección de una generalidad en el pensar, generalidad de cuya disolución la crítica sólo recupera específicas expresiones del pensar: el arte que eleva indefinidamente el poder de lo falso y la ciencia por cuya lucidez se descubren las fuerzas activas. El rasgo que sintetiza la problematicidad del conocimiento sería entonces su complicidad con la representación, es decir su contribución a la indiferenciación del ser, tendencia concomitante a la creencia en una identidad entre pensamiento y realidad. Por esto mismo se revela de fundamental importancia la cuestión de la creación en la concepción de una ciencia activa. A su vez, si la mayor implicación gnoseológica del pluralismo nietzscheano leído por Deleuze es la separación establecida entre el conocimiento y la ciencia activa, este movimiento se muestra profundamente deudor de los supuestos ontológicos que acompañan la reconstrucción del corpus nietzscheano.

A partir de la convergencia propuesta entre la voluntad de poder y la doctrina del eterno retorno la naturaleza no es entendida como un mecanismo regular sujeto a leyes invariables, sino como pluralidad asimétrica de pura variación, donde lo regular se subordina a lo imprevisible. Así, podría decirse que la faceta "artista" del ser supera a la mecánica o incluso "jurídica" (como estricta sujeción a leyes). El énfasis puesto por Deleuze en la naturaleza original de la jerarquía, es decir la tesis de la subordinación de toda identidad a la diferencia, tiene como efecto un doble movimiento: no se niega el idealismo metafísico sin dejar de cuestionar cualquier realismo ingenuo, sea materialista o empirista. Este cuestionamiento obliga a considerar que lo único existente es una complejidad tal que para desarrollar un pensamiento a su altura

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

es necesario retomar la idea de "principios". La revisión del giro inmanente característico de la modernidad encuentra de este modo el desafío de indagar en la posible afinidad entre esas instancias que tradicionalmente fueron vistas como excluyentes: principios y devenir, lógica y existencia.

De este modo, es factible suponer que el interés en no confundir la crítica nietzscheana con un reemplazado de ideales al cual se aludía durante la exposición de la dramatización de la verdad apunta a enfatizar lo que podría llamarse el "formalismo" depurado de sedimentos metafísicos propio de la genealogía: si no cabe conformarse ante la facticidad de lo existente, considerando lo real, los hechos, abstraídos de principios concretos, tampoco postular que estos principios son externos, separados de sus efectos. En este punto puede advertirse la particularidad de la propuesta deleuziana tomada en su contexto histórico: una filosofía de la multiplicidad debería saber mantenerse a distancia tanto de la postulación de condiciones ya siempre presentes, arraigadas en un origen sin posibilidad de cambio (la subjetividad constituyente que Kant legara a la modernidad, y que la fenomenología supo cultivar), como también de la apuesta por considerar a la positividad de la existencia derivada de condiciones por completo impersonales y autónomas (las relaciones diacrónicas y sincrónicas que a partir de la lingüística de Saussure el movimiento estructuralista tomo como regla). El empirismo superior procura descartar los supuestos de sustancias psíquicas al margen de toda la potencia del cambio y asimetría, como también una sistematicidad formal autosuficiente. [43]

43 Según esta importancia concedida por parte de Deleuze a la cuestión de una recuperación de la reflexión ontológica pueden comprenderse las limitaciones de la lectura practicada por el también francés Pascal Engel. En un artículo dedicado a caracterizar el así llamado "post-estructuralismo", Pascal Engel focaliza su reconstrucción especialmente en el aporte de Deleuze a esa corriente filosófica. Mientras que un acierto de Engel consiste en advertir la importancia que conserva el componente nietzscheano en Deleuze, en tanto matriz conceptual de diversas líneas problemáticas, no logra percibir la presencia de una genuina indagación en lo relativo a las condiciones de la determinación que el pensamiento realiza de lo que acontece. De este modo, se vuelve "poco afortunado" el señalamiento de una presunta contradicción en Deleuze, la cual estaría mantenida entre la promoción del abandono de la idea de verdad y, correlativamente, de cualquier proyecto epistemológico, y entre la adhesión a un relativismo gnoseológico que ocultaría mal su espíritu positivista: ""Lo que resulta sorprende [en Deleuze] es que la apología del caos, del indeterminismo, etc. está acompañada de una perspectiva positivista sobre las teorías científicas, según la cual tales teorías no tratan de elucidar la naturaleza de la realidad sino que son sólo instrumentos para producir 'efectos'." ENGEL, Pascal, "The decline and fall of the French Nietzscheo-Structuralism", en Smith, Barry (comp.) European philosophy and the american academy. Illinois, Monist Library of Philosophy, 1994, pp. 30-31. (Traducción propia). Esta "contradicción" sólo surge si se pasa por alto la existencia de un criterio evaluador en el pensamiento, y su afinidad con la dimensión genética de toda realidad positiva, desatención esta que deja a la variabilidad del ser como simple cambio, y hace de la relativa determinación del saber una absoluta indeterminación.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

La amistad como núcleo de la vida política: actualidad del pensamiento de Aristóteles

María Celina Lacunza
Universidad Nacional de La Plata-IDIHCS

Recibido 30/06/16
Aprobado 28/08/16

Resumen

A partir de las últimas décadas del siglo pasado, la filosofía práctica de Aristóteles volvió a ser objeto de renovado interés. El resurgimiento de los estudios sobre la ciudadanía (Kymlicka, 1994) [1] y el interés específico por la ciudadanía republicana y sus virtudes (Ovejero, 2005) [2] pusieron en valor la concepción de la política como escenario de autorrealización y de sentido (Arendt, 2005).[3] Este trabajo pretende sumarse a esta vertiente enfocándose en el tema de la amistad. Aristóteles trató con profundidad este tópico señalando la íntima relación entre los aspectos psicológicos y políticos en la comprensión del ser humano como un ser social. Para iniciar y culminar el desarrollo, elegimos como interlocutor al filósofo italiano Giorgio Agamben en quien nos permitimos mostrar la actualidad del pensamiento de Aristóteles. Agamben[4] llama la atención sobre el concepto aristotélico de amistad como el espacio donde la persona se siente y percibe descubriendo y constatando el valor de la propia vida. Algunos interrogantes interpelan este escrito sin agotar su urgencia: ¿Es posible plantear el cultivo de la amistad como un proyecto político viable? ¿Podrá ser la amistad el conjuro contra la vida abandonada y deshumanizada?

1 KYMLICKA, Will y Wayne NORMAN. "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía." En Cuadernos del CLAEH, 75, Montevideo, 1996. Pp. 81-112 disponible en http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/kymlicka.pdf
2 OVEJERO LUCAS, Felix. Proceso Abierto: el socialismo después del socialismo, Barcelona, Kriterios. Tusquets Editores, 2005.
3 ARENDT, Hanna. Qué es la política, Barcelona, Paidós, 2005.
4 AGAMBEN, Giorgio. Profanaciones, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005. [25 de septiembre de 2005] http://www.lanacion.com.ar/741397-la-amistad - La paginación corresponde a este sitio).

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Palabras clave

Aristóteles, Agamben, política, amistad, homonoia

Abstract

Since the last decades of the previous century Aristotle's practical philosophy became an object of renewed interest again. The revival of citizenship studies (Kymlicka, 1994) [4] and the specific interest in republican citizenship and its virtues (Ovejero, 2005) [5] emphasized an understanding of politics as a setting for self-realization and sens(Arendt, 2005).[6] In the present work we intend to follow this perspective, focusing on the topic of friendship. Aristotle addressed this topic thoroughly, highlighting the intimate relationship between the psychological and political aspects in the understanding of the human being as a social being. To initiate and culminate the development of the present work, we have chosen the Italian philosopher Giorgio Agamben to act as an interlocutor, allowing us to display the Aristotelian thought on present day. Agamben [8] draws attention on the Aristotelian concept of friendship as the space where the person senses and perceives himself, the place where he discovers and confirms the value of his own life. Some questions appeal the present work without exhausting its urgency. Is it possible to propose the nurture of friendship as a viable political project? Could friendship be the spell against an abandoned and dehumanized life?

Keywords

Aristotle, Agamben, politics, friendship, homonoia

5 KYMLICKA, Will y Wayne NORMAN. "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía." En Cuadernos del CLAEH, 75, Montevideo, 1996. Pp. 81-112 disponible en http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/kymlicka.pdf

6 OVEJERO LUCAS, Felix. Proceso Abierto: el socialismo después del socialismo, Barcelona, Kriterios. Tusquets Editores, 2005.

7 ARENDT, Hanna. Qué es la política, Barcelona, Paidós, 2005.

8 AGAMBEN, Giorgio. Profanaciones, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005. [25 de septiembre de 2005] http://www.lanacion.com.ar/741397-la-amistad - La paginación corresponde a este sitio).

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

La opaca proximidad de los amigos según Giorgio Agamben

En un breve escrito de principios de este siglo, Giorgio Agamben acude a Aristóteles para reflexionar sobre la amistad.[9] La ocasión de su escrito es, en algún sentido, una anécdota sobre el pensamiento. Hace unos años, conversando con Jaques Derrida sobre un seminario en el que el filósofo francés estaba trabajando, Agamben se interesó por la frase "leivmotiv" del proyecto: ó philoi, oudeís philos. "¡Oh amigos!, no hay amigos." Tal máxima, atribuida durante muchos años a Aristóteles, aparecía en Vidas de Diógenes Laercio convocando la atención de Montaigne, Nietzsche y, posteriormente, de Derrida.

Agamben observó que en ediciones modernas de esta obra la frase había sido modificada por otra más cercana al pensamiento del Estagirita: "aquel que tiene (muchos) amigos, no tiene ningún amigo".[10] Investigando, supo que en 1616 el filólogo Isaac Casaubón, al editar la obra de Diógenes Laercio, había advertido el error de transcripción y corregido la sentencia: "(…) la enigmática lección de los manuscritos, se volvió así perfectamente inteligible, y, por eso, fue acogida por los filósofos modernos". [11] Agamben se apuró entonces –según él mismo relata- a informar a Derrida del hallazgo. Cuando se publicó Politiques de l´amitié[12] observó que su amigo no había modificado el lema apócrifo. Sobre el hecho, Agamben escribió "(…) no era ciertamente por un olvido (descuido): era esencial, en la estrategia del libro, que la amistad fuera, al mismo tiempo, afirmada y puesta en duda." En su opúsculo, el filósofo italiano se distancia de la posición de Derrida. Desde el comienzo, aprecia esta relación como ineludible aún en el acto y origen mismo del filosofar: "(…) en el mundo clásico esta promiscuidad y consustancialidad con el amigo se daba por descontada." [13]

Comentando el cuadro de Giovanni Serodini, Encuentro entre San Pedro y San Pablo en el camino al martirio, Agamben interpreta la escena como una "perfecta alegoría de la amistad". Los apóstoles se encuentran con sus rostros tan juntos que casi no pueden mirarse en el tumulto de soldados y gentío enardecido que los rodea. Una mirada atenta descubre que los santos estrechan sus manos por lo bajo en un gesto de hermandad íntima. Para Agamben el cuadro representa la "proximidad excesiva" que implica la amistad hasta el punto que los amigos no pueden reconocerse. Esta condición paradojal es lo que caracteriza para el filósofo esta relación: "¿Qué es, en efecto, la amistad sino una proximidad tal que no es posible hacer de ella ni una representación ni un concepto? [14]

Para sostener su intuición, Agamben

---

9 Op. Cit. AGAMBEN, Giorgio. Profanaciones.
10 ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco, [Traducción de Maria Araujo y Julián Marías], Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994 [EN] En esta obra encontramos el siguiente comentario a propósito de amistad entre los hombres buenos e iguales en virtud: "tales amistades son raras porque los hombres así son pocos." EN 1156b 23-24.
11 Op. Cit. AGAMBEN, Giorgio. Profanaciones, p.2.
12 DERRIDA, Jaques. Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger, Barcelona. Ed. Trotta, 1998.
13 Op. Cit. AGAMBEN, Giorgio. Profanaciones, p.2.
14 Op. Cit. AGAMBEN, Giorgio. Profanaciones, p. 4.
15 Op. Cit. AGAMBEN, Giorgio. Profanaciones, p. 4.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

destaca un pasaje de la Ética a Nicómaco,[15] en el que Aristóteles hace referencia al fenómeno en el que el sí mismo se descubre y percibe en el encuentro con un amigo quien -como un otro "yo"- permite no sólo percibirse "siendo" sino acceder al valor que entraña la existencia como algo "bueno" y "agradable". Para Agamben es precisamente esa "sin-estesia" (literalmente "percibir o sentir con otro") la que inaugura la dimensión ontológica y política de la amistad:

"(…) En términos modernos, se podría decir que "amigo" es un existencial y no un categorial. Pero este existencial –como tal, no conceptualizable-está atravesado sin embargo por una intensidad que lo carga de una potencia política. Esta intensidad es el syn, el "con" que reparte, disemina y vuelve compartible la misma sensación, la misma dulzura de existir." [16]

La presencia del amigo vuelve accesible la certeza interior de la propia existencia completando todo sentido en este acto trascendente en el que se verifica la identidad y la diferencia entre dos que son iguales. Jugando con el sentido de "sentir" y "consentir", Agamben aproxima dos dimensiones aparentemente excluyentes: lo necesario y lo elegido. En esta íntima filiación originaria hace fundar la praxis democrática y su legitimidad en el consenso: "El que esta sinestesia política originaria se haya convertido con el tiempo en el consenso al cual confían hoy sus suertes las democracias en la última, extrema y exhausta fase de su evolución es, como se suele decir, otra historia, sobre la cual los dejo reflexionar".[17]

El texto de Agamben, en su interesante complejidad, revitaliza reflexiones realizadas por Aristóteles hace más de dos milenios constituyendo una oportunidad para mostrar la actualidad y el valor de su concepción sobre la amistad.

Opiniones cotidianas: las fronteras sociales de la verdad

En el marco de las cuestiones sociales, Aristóteles parte de una *endoxa* cardinal: el ser humano es, fundamentalmente, un ser viviente que posee *logos*. El logos es la posibilidad de nombrar, conversar, deliberar, elegir; habilidades decisivas para la constitución de una comunidad con un régimen soberano, la polis, que busque y sea a la vez parte del bien de sus miembros. Sobre este supuesto lo verdadero (aceptable, creíble) se descubre en el *diá-logos*:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente (…) el hombre es el único animal que tiene palabra (logos) (…) la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales el tener él sólo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad. [20]

Este pasaje nos ubica en el centro de

16 Op. Cit. AGAMBEN, Giorgio. Profanaciones, p. 4.
17 Op. Cit. AGAMBEN, Giorgio. Profanaciones, p. 5.
18 Ver nota 21.
19 Logos designa razón, palabra o regla según el contexto. También refiere a otros significados derivados como argumento, justificación o bien discurso, relato, máxima. Logos es norma y criterio de valor. En su complejidad, caben todos estos sentidos en los escritos de filosofía práctica aristotélica. En la versión castellana que hemos tomado, es traducido como palabra. YARZA, Florencio Sebastián. Diccionario Griego-español, Barcelona, 1954, p. 849
20 ARISTÓTELES. Política, [Traducción de Julián Marías], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970. [Pol] 1253 a 11-18

las reflexiones filosóficas de las que se deriva la concepción de amistad aristotélica. El filósofo forma parte del presente de la vida comunal en donde se comparte la palabra, el logos. El ejercicio del discurso no es un fin en sí mismo; tiene una orientación ética y política: debe hacer posible el esclarecimiento colectivo de qué sea una vida buena en el seno de la ciudad en donde los contextos son contingentes. Saber cómo actuar juntos exige decisiones meditadas desde valores compartidos.

El filósofo toma como punto de partida lo que denomina "éndoxas". Las éndoxas son opiniones compartidas por la mayoría de las personas y por los sabios. Estas creencias tienen un valor ineludible para Aristóteles porque contienen las certezas que se han ido consolidando en el pensamiento comunitario a partir de las cuales algo se nombra y se explica.[21] En este sentido las éndoxas son consideradas como la materia prima de una investigación y constituyen la frontera epistemológica sobre la que se desarrolla una justificación acorde al objeto:

> Aquí, como en los demás casos, debemos establecer las apariencias (phāinómena) e investigar en primer lugar las dificultades que presentan para probar después, si es posible, la verdad de todas las opiniones generalmente admitidas (ta éndoxa) sobre estas experiencias: y, si ello no es posible, la mayoría y las más autorizadas. Pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones comunes, la demostración será suficiente. [22]

La noción aristotélica de phāinómena integra el plano ontológico y semántico en un concepto laxo de experiencia. Lo observado e interpretado por quienes comparten no sólo la pertenencia a una especie sino una forma de vida cultural en común constituye una unidad indiscernible en la que el pensador intentará aproximarse a la verdad creíble y aceptable para su comunidad.

La polis, como señalamos, es una comunidad elegida en tanto se orienta a la realización de una vida "buena" para los ciudadanos.[23] Esta vida tiene un nombre en la comunidad: eudaimonía, (traducido comúnmente por felicidad). Así se expresa esta segunda éndoxa fundamental:"(…) casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los estudiosos dicen que es la felicidad (eudaimonía) y admiten en que vivir bien (eu zēn) y obrar bien (eu práten) es lo mismo que ser feliz".[24] El término eudaimonía está formado por el prefijo "eu" que significa "bueno" y "daimon" "espíritu guardián" (exterior al alma propia).[25] El filósofo considera que esta convicción compartida sobre el bien es el principio (arkhē) de la vida política y sobre éste desarrolla su posición ética. Veamos con más detalle este concepto.

La buena vida depende en gran parte de esa buena suerte –generalmente injus-

---

21 NUSSBAUM, Martha. La Fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega, Madrid, Machado Libros. Colección La barca de la medusa, 2004. (en adelante FB p. 313). CHICHI, Graciela. "Opinión mayoritaria "endoxon" y verdad en el diálogo aristotélico", Revista de Filosofía y Teoría Política N° 31-32, 1996. pp. 64-75 disponible en http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art:revistas/pr2557/pr.557.pdf).

22 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN, 1145 b 1 y Sgs.

23 Para Aristóteles, sólo el ciudadano por ser libre e igual poseía la condición humana completa para gozar de una vida buena. Este restringido rango –que refleja los límites socio-históricos del pensamiento del filósofo- no invalida el potencial semántico y emancipatorio de su teoría del bien humano en tanto se amplíe el reconocimiento del carácter político de otros grupos humanos. Ver GUARIGLIA, Osvaldo. "Democracia: origen, concepto y evolución según Aristóteles en DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 33 (2010) pp. 157-190

24 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1095 a 18-21

25 YARZA, Sebastián. Diccionario griego-español, Barcelona, Sopena, 1954.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

ta- que tengamos las personas. Este parecer era compartido también en los tiempos de Aristóteles: "La mayoría supone que la vida eudaimon es la vida afortunada o que no carece de buena fortuna; y sin duda están en lo cierto porque sin los bienes exteriores sometidos a la fortuna, no es posible ser eudaimon". [26] Incluso, hay quien piensa que una buena vida es únicamente tener buena suerte.[27] Sin duda se trata de una creencia ampliamente aceptada que el filósofo no puede menospreciar. El mismo nombre "eudaimonía" parece referirse a este factor como el elemento esencial de la felicidad.

No obstante, filósofos ilustres como Platón –recordemos que en el seno de su Academia se desarrolló el pensamiento de Aristóteles- sostuvieron que el Bien debía ser algo invulnerable a la contingencia, un objeto posible de ser alcanzado a partir de los esfuerzos sistemáticos de una vida ascética orientada a la sabiduría. Siendo el Bien algo estable, eterno y perfecto (República VI y VII), una vida que buscara el valor auténtico debería desprenderse de la inestabilidad de lo transitorio -tanto por el proceso errático que supone depender de lo contingente como por su naturaleza perecedera-. Para el pensamiento platónico, la mejor vida será aquella en donde la más alta función racional, el noûs, contemple y se haga una con el más alto orden del ser[28] reflejando tal orden en el cultivo de las virtudes morales. Una vida resuelta en forma autárquica, ajena a los avatares de la fortuna. En tiempos de Aristóteles es probable que estas ideas hubieran sido motivo de discusión en el círculo de sus discípulos.[29]

La amistad: un valor intrínseco de la vida humana

Para Aristóteles, la búsqueda de la felicidad comprende una concepción social o común del bien que se articula colaborativamente en distintos vínculos: "(…) nadie querría tener todas las cosas buenas del mundo a condición de estar solo. Porque el ser humano es una criatura política y propensa naturalmente a la convivencia".[30] Dado el carácter complejo de las distintas relaciones que el filósofo describe con el término philía algunos autores lo traducen por "amistad" o por "amor";[31] Scholeimeier[32] considera que el término philía es un homónimo que tiene tanto un significado general de "relación social" como uno específico relacionado con la vida virtuosa y el deseo del bien. Sherman[33] supone una núcleo central de significados basándose en lo que denomina "la naturaleza colaborativa del buen vivir o de la eudaimonía".

El ejercicio de virtudes como la justicia, la magnanimidad, la generosidad, la moderación, la valentía requieren el encuen-

---

26 ARISTÓTELES. La gran moral, [traducción de Patricio de Azcárate], Buenos Aires, Espasa Calpe-Colección Austral, 1942. [MM] 1206 b 30-5
27 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN, 1099 b 7-8
28 SANTAS, G. "The forms of the good in Plato´s Republica", Philosophical Inquiry, 2, 1980. pp. 374-403.
29 Op. Cit. NUSSBAUM, Martha. FB, p. 205
30 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1169 b 16-19
31 Op. Cit. NUSSBAUM, Martha. FB, p. 432
32 SCHOLLEMEIER, Paul. Other selves: Aristotle on personal and political friendship, Albany, State University of New York Press, 1994. p.15
33 SHERMAN, Nancy. The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue, New York, Clarendon Press-Oxford, 1989. p.128

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

tro con otros congéneres con sus expectativas y necesidades. Las acciones humanas, en el ámbito en el que se expresan, son intrínsecamente sociales: "consideramos a los amigos uno de los mayores bienes y la falta de philía y la soledad algo terrible porque nuestra vida y nuestras relaciones voluntarias son con los amigos."[34] Las auténticas relaciones de amistad comportan siempre una reciprocidad y un propósito de beneficio entre quienes se relacionan.[35] Aunque la justicia es la virtud indispensable de la polis,[36] la amistad la supera: "cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aún siendo justos necesitan además de la amistad".[37]

El deseo que anima la amistad virtuosa o perfecta (teleia philía) es el bien recíproco en términos absolutos "(…) es elegible por sí misma y parece consistir más en querer que en ser querido". Esta amistad contiene un componente de entrega desinteresada que Aristóteles considera realizado paradigmáticamente en el amor maternal: "(…) señal de ello es que las madres se complacen en querer, pues algunas dan a sus hijos para que reciban crianza y educación, con tal de saber de ellos los siguen queriendo sin pretender que su cariño sea correspondido (…)".[38] La amistad virtuosa se caracteriza por la confianza mutua, la semejanza en el carácter y las expectativas, el sentimiento de placer por la compañía, la mutua ayuda, el tiempo compartido y el trato asiduo. Todo esto otorga a la relación una gran estabilidad [39] preservándola de la calumnia (diabolē) malintencionada. Nadie creerá en la difamación de un amigo cuya bondad y desinterés se ha verificado en la convivencia compartiendo juntos prosperidad e infortunio; por esto afirma el filósofo que "no es fácil creer lo que nadie diga sobre un amigo a quien uno mismo ha puesto a prueba durante mucho tiempo". [40]

A través del trato y el deseo de vivir y obrar bien juntos, los amigos se van haciendo semejantes en actitudes y sentimientos y encuentran en la mutua compañía un valor intrínseco: "La amistad es, en efecto, compartir (…) y sea lo que fuere aquello en que cada uno hace consistir la vida o por lo que quiere vivir, en eso quiere vivir con su philos". [41] En el marco de estas condiciones de intimidad y experiencia, se comprende que estas amistades sean escasas en número y difíciles de lograr [42] y que la falta de trato pueda deteriorarlas hasta llegar incluso a su disolución. [43]

El amor a sí mismo y el amigo como otro yo

La amistad virtuosa se nutre – y a la

34 Op. Cit. ARISTÓTELES, EE 12345 b 32
35 Op. Cit. ARISTÓTELES, Ret. 1380 b 35, 1381. Sin embargo cabe aclarar que para Aristóteles hay amistades que los son sólo de "nombre". Se trata de esas relaciones donde se busca o bien el placer o la propia conveniencia. En este caso, es "accidental" la reciprocidad mencionada. (EN 1156 a 15-21)
36 Para el filósofo la justicia es la virtud que produce y preserva el bien público en la polis ya que, en un sentido absoluto quien obra bien es justo: "En la justicia se dan, juntas, todas las virtudes." (EN 1129 b 29-30)
37 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1155 a 26-28
38 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1159 a 25-33
39 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1157 b 13-15
40 Op. Cit. ARISTÓTELES, Ret. 1381 a 30
41 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1172 1-6
42 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1158 a 11-18
43 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1157 b 7-9

vez fortalece- de la relación que el hombre bueno tiene consigo mismo: "hemos dicho que todos los sentimientos amistosos provienen de uno mismo y alcanzan después a los demás (…) porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo y por lo tanto, debemos querernos sobre todo a nosotros mismos".[44] Como disposición virtuosa, el amor a sí mismo implica el conocimiento de sí, el autoexamen y la búsqueda del bien. De acuerdo con la reflexión de Aristóteles, el amor virtuoso a nosotros mismos constituye una especie de justicia interna que se dice por analogía y metafóricamente[45] respecto de la justicia política. En palabras de Aristóteles "llamamos justo a lo que es índole para producir y preservar la eudaimonía y sus elementos para la comunidad política".[46] Justo consigo mismo será predicable de la relación del alma entre la parte racional y la irracional ya que "parece que también ellas tienen entre sí una justicia como la que existe entre gobernante y gobernado".[47] Sin embargo, la amistad virtuosa comporta la mutua corrección y el mejoramiento[48] ya que es difícil observarse a sí mismo y examinar la propia vida sin cierta ceguera ante nuestras propias limitaciones. Por el contrario, "es más fácil mirar a otro que a nosotros mismos"[49] y ver en ellos los defectos que no somos capaces de percibir en nosotros mismos "(…) como es evidente por los reproches que dirigimos a los demás sin darnos cuenta que nosotros hacemos las mismas cosas".[50] Justamente la relación con un amigo virtuoso habilita esta mirada exclusiva sobre uno mismo porque el amigo es como un "segundo yo" que aprecia con cariño y buena predisposición nuestra situación y el desarrollo de nuestro carácter permitiéndonos tomar distancia y corregir aquello que debamos:

> Si alguien mirando a su amigo, ve qué es y de qué carácter (éthos), el phílos –si imaginamos la philía más intensa- le parecerá un segundo yo, como en el dicho "éste es mi segundo Heracles". Así pues, ya que, como han dicho algunos sabios conocerse a sí mismo es lo más difícil y también lo más agradable (…) cuando deseamos ver nuestro rostro nos miramos en un espejo, de forma similar cuando queremos conocernos a nosotros mismos miramos al amigo; porque, como decimos, el amigo es otro yo. [51]

Es claro que la amistad hacia uno mismo y hacia los amigos, se alimenta recíprocamente de sentimientos de mutuo interés y respeto que promueven, asimismo, una búsqueda de emulación y corrección fraternas. Las relaciones virtuosas de philía penetran conformando la relación entre la razón y las tendencias apetitivas y emocionales. Mediante la práctica reflexiva y perseverante se desarrollarán héxis [52] virtuosas como la temperancia (sofrosine) y la magnanimidad (megalopsichía); en el seno de esta amistad, prosperará fundamentalmente la virtud intelectual de la prudencia o fróne-

---

44 ARISTÓTELES. La gran moral, [traducción de Patricio de Azcárate], Buenos Aires, Espasa Calpe-Colección Austral, 1942. [MM] 1206 b 30-5
45 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN, 1099 b 7-8
46 SANTAS, G. "The forms of the good in Plato´s Republica", Philosophical Inquiry, 2, 1980. pp. 374-403.
47 Op. Cit. NUSSBAUM, Martha. FB, p. 205
48 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1169 b 16-19
49 Op. Cit. NUSSBAUM, Martha. FB, p. 432
50 SCHOLLEMEIER, Paul. Other selves: Aristotle on personal and political friendship, Albany, State University of New York Press, 1994. p.15
51 Op. Cit. ARISTÓTELES, MM 12130 a 20-26
52 Las virtudes (areté) son para Aristóteles, hábitos (héxis) electivos. (EN 1106b 35)

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

sis[53] decisiva para conducir el diálogo y la reflexión sobre las diferentes situaciones de la vida, orientando el proceso de deliberación (bouléuesthai) en búsqueda de la mejor decisión.

La amistad es un vínculo que no obedece a un cálculo previo, los motivos para iniciar una amistad pueden ser fortuitos: tener gustos y caracteres similares, la cercanía en edad y experiencias, el mutuo placer. Sostener esa amistad y formarse en ella sí será motivo de elección recíproca. La amistad virtuosa es propia de personas libres e iguales. La amistad es, en sí misma, una relación política en tanto que la libertad y la igualdad son dos de las propiedades necesarias que identifican al ciudadano (polites) y lo inscriben en una comunidad más amplia que es la ciudad (polis): "Al mismo tiempo, debe pensarse que ningún ciudadano se pertenece a sí mismo, sino que todos pertenecen a la ciudad, puesto que cada uno es parte de ella".[54]

La ciudad es una comunidad elegida; en ella, el tipo de vínculo que los ciudadanos establezcan entre sí como miembros de la ciudad también será fruto de su elección. Aristóteles expresa su desacuerdo con la doctrina que funda el origen de la sociedad en el autointerés y la salvaguarda de los derechos individuales como "si las relaciones mutuas una vez unidos fueran iguales que cuando estaban separados",[55] considera que de un contrato semejante no puede derivarse una cohesión comunitaria. Evitar la mutua injusticia y facilitar el intercambio constituyen fines subsidiarios frente al valor de la misma vida política que necesariamente se define en base a relaciones de amistad.

La homonoia o amistad política

Aristóteles denomina homonoia (concordia) al vínculo que construye "politicidad" en una comunidad manteniéndola unida en el deseo del bien común: "un sentimiento amistoso y no una mera igualdad de opinión (…) por el cual los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y hacen juntos lo que de común han acordado".[56] La homonoia es fruto y extensión de la philía virtuosa que guarda continuidad entre el amor a sí mismo y el amor a los conciudadanos: "Esta clase de unanimidad se da en los buenos, pues éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí y teniendo, por así decirlo, un mismo deseo (…) quieren a la vez lo justo y lo conveniente y a esto aspiran en común".[57] En este punto cabe preguntarse por el ámbito en donde se origina y se de-

53 La frónesis involucra un tipo de saber no científico sino particular, indefinido e inestable. La función de esta virtud intelectual es identificar cómo debemos obrar en una situación particular (EN 1140 b 4- 7). La frónesis comprende tres condiciones mutuamente referidas: a) un saber científico acerca de las causas que gobiernan las circunstancias de la acción, b) una familiaridad o experiencia (empiria) vital plasmada en un reservorio de reglas prácticas, - obtenidas por inducción a partir de la reflexión sistemática sobre la actuación propia o de otros en casos análogos; y c) una sensibilidad para captar los detalles relevantes del contexto en el que la acción virtuosa debe realizarse.
54 Op. Cit. ARISTÓTELES, Pol 1337 a 27-29
55 Op. Cit. ARISTÓTELES, Pol 1280 b 28-30
56 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1167 b 22-30
57 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1167 b 4-8

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

sarrolla esta forma de amistad por la cual los ciudadanos piensan, eligen y hacen juntos lo que han acordado en común.

En el Libro Tercero de la Política Aristóteles define la ciudadanía como una magistratura a la que le corresponde un ejercicio del poder político que consiste en deliberar como miembro de la asamblea (ekklesía) y juzgar. [58]

En su búsqueda de la mejor constitución política posible,[59] Aristóteles compone su propuesta tomando de todos los regímenes políticos[60] las mejores instituciones; entre éstas, otorga al Consejo (Boulé) –una institución propia de los regímenes democráticos [61] una importancia decisiva en la expresión política del logos:

> Y junto a todas estas magistraturas está la suprema sobre todas, que muchas veces tiene en su mano la decisión final o la implantación de una medida, u ocupa la presidencia de la multitud, donde tiene la soberanía el pueblo, (…) en algunos lugares se llaman comisiones dictaminadoras, porque deliberan previamente, y donde gobierna la mayoría, más bien Consejo (Boulé). [62]

Las leyes son la conclusión de los procesos de deliberación pública en la asamblea, son fruto de procesos colectivos de toma de decisiones y consuman el bien práctico posible a ser realizado por los ciudadanos. Se espera que la obediencia a las leyes -promulgadas de esta manera- vaya promoviendo la vida virtuosa de los ciudadanos: "la ley tiene una fuerza necesaria, al ser una regla (logos) de cierta prudencia e inteligencia". [63] Las leyes son la expresión discursiva de las decisiones acerca del bien común decididas en el ámbito del Consejo. Comprometen a los ciudadanos en tanto partícipes racionales por cuanto la acción es la consecuencia necesaria de toda deliberación racional.[64]

Aristóteles señala que existe una virtud propia de los hombres libres (eleuthéron) que es el "imperio político" (politicon arkhé) por la cual "se manda a los de la misma clase y a los libres" y que sólo puede aprenderse habiendo obedecido: "por eso, se dice con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido (...) el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, y la virtud del ciudadano consiste en conocer el gobierno de los hombres libres desde ambos puntos de vista". [65]

El ciudadano consejero

En la Retórica, Aristóteles describe un género novedoso para las prácticas de su

---

58 Op. Cit. ARISTÓTELES, Pol 1275 b 28-31
59 Op. Cit. ARISTÓTELES, Pol 1295 a 25 y ss.
60 Aristóteles compiló y analizó ciento cincuenta y ocho constituciones correspondientes a ciudades helenas y orientales. Sólo se ha conservado Constitución de Atenas, obra hallada fortuitamente en Egipto en 1890. (BALLESTEROS, J. Aristóteles y la comunidad política, Santa Fe, Universidad Católica de Santa Fe, 2012. p. 33)
61 Op. Cit. ARISTÓTELES, Pol 1317 b 31
62 Op. Cit. ARISTÓTELES, Pol 1322 b 11-17
63 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1180 a 21-22
64 Se trata de la doctrina del "silogismo práctico" en la que se esquematiza el proceso de deliberación que conduce a la toma de decisiones. En este argumento, la premisa mayor corresponde a consideraciones acerca de lo valioso o bueno a perseguir; mientras que las "premisas menores" se refieren al cálculo instrumental de los medios disponibles. El necesario balance entre los deseos y los medios conduce a la comprensión del "bien realizable" en una situación particular. Ver el excelente desarrollo de esta noción en NUSSBAUM, Martha, Aristotle´s Motu Animalium, Princeton, 1976.
65 Op. Cit. ARISTÓTELES, Pol 1277 b 13-16

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

época[66] : la oratoria deliberativa o consejo destinada a orientar la asamblea de ciudadanos para la toma de decisiones oportunas: "(…) en las cuestiones importantes nos hacemos aconsejar por otros porque desconfiamos de nosotros mismos y no nos creemos suficientes para decidir".[67] Esta práctica política es crucial para el desarrollo de la amistad cívica. La oratoria deliberativa está orientada a persuadir o a disuadir respecto de un curso de acción, su horizonte es el futuro.[68] Tomar la mejor decisión requiere escuchar un consejero "digno de fe", Aristóteles distingue tres causas de esta confianza: la prudencia (frónesis), la virtud (areté) y la benevolencia (eúnoia). Aristóteles considera que la bondad del carácter[69] desarrolla nuestra habilidad para discernir lo que es bueno, de ser sensibles a los rasgos moralmente valiosos de una situación; en consecuencia, nos predispone también a dar consejos. Por eso la prudencia del orador deliberativo y su virtud lo hacen digno de confianza ante quienes, a partir de sus consejos, deberán acordar una decisión que se oriente al logro de lo que es mejor para la ciudad: "(…) para el orador que aconseja es finalidad lo conveniente, y se delibera, no sobre la finalidad sino sobre lo conducente a la finalidad y estos medios son lo conveniente en cuanto a las acciones y lo conveniente es el bien". [70]

Con respecto a la eúnoia o benevolencia, Aristóteles la define en la Ética como un tipo particular de sentimiento amistoso: "(…) de los que así desean el bien del otro decimos que son benévolos si de la parte del otro produce el mismo sentimiento, pues cuando la benevolencia es recíproca decimos que es amistad (philía)". El consejero benevolente demuestra una predisposición desinteresada por beneficiar a sus conciudadanos aún sin mediar el conocimiento personal ni el trato.[71] El orador consejero habla en el seno de la asamblea de ciudadanos presentando argumentos acerca de lo que sea mejor para la polis, inspirando confianza a sus conciudadanos: "por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres y pensamos que esta es una cualidad propia de los administradores y de los políticos". [72]

Los temas de esta oratoria deliberativa versan sobre el financiamiento, la guerra, el comercio, la legislación; áreas cruciales para el desarrollo de la ciudad.[73] El tratamiento de cada una de estas cuestiones requiere un amplio conocimiento técnico, estratégico y fundamentalmente histórí-

---

66 MARAFIOTI, Roberto. Los patrones de la argumentación. La argumentación en los clásicos y en el siglo XX, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003. p. 32.
67 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1112 b 12-14
68 Op. Cit. ARISTÓTELES, Ret 1358 b 14-15
69 Considero de gran interés y originalidad que Aristóteles observe que las formas habituales de comportarnos inciden en nuestras maneras de comprender y valorar lo que nos rodea y a la vez de discernir el valor a realizar en las diferentes circunstancias en las que nos encontramos: "Los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo, "puesto que el fin es este" o "puesto que lo mejor es esto", sea cual fuere, y este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que evidentemente es imposible ser prudentes no siendo buenos." EN 1144 a 31-35
70 Op. Cit. ARISTÓTELES, Ret 1362 a 17-20
71 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1167 a 13-17
72 Op. Cit. ARISTÓTELES, EN 1140 b 8-11
73 Op. Cit. ARISTÓTELES, Ret 1359 a 19-23

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

co.[74] En tal sentido, Aristóteles enfatiza que el tipo de argumento apropiado para la oratoria deliberativa es el ejemplo (paradígmata): "los ejemplos son lo más apropiado para los deliberativos, ya que por lo pasado juzgamos augurando el futuro." ejemplo (paradígmata): "los ejemplos son lo más apropiado para los deliberativos, ya que por lo pasado juzgamos augurando el futuro". [75]

La incertidumbre de lo que "puede ser de otra manera" es compensada por la confianza en aquellos que por su formación y experiencia pueden anticipar que iguales causas podrían llevar a iguales consecuencias, que por su desinterés y disposición bienhechora hacia los conciudadanos ofrecen sus consejos a consideración de la asamblea soberana. Un punto decisivo es el discernimiento acerca de la buena legislación "pues en las leyes está la salvación (sotería) de la ciudad".[76] Por el contrario, quien se interesara por manipular las decisiones a favor de una facción y en contra de la unidad de la polis prescindiría justamente de la deliberación en asamblea, intentando convencer sobre lo inconveniente y lo injusto: "(…) muchas veces prescinden de lo demás, pero lo que no reconocerán nunca es que aconsejan cosas inconvenientes o disuaden de lo provechoso." [77]

La imagen de este último orador es idéntica a la que proyecta el orador bueno y prudente. Si la confianza de los ciudadanos y su decisión soberana sólo descansara en un discurso hábil, la libertad política se vería esencialmente afectada y con ella el valor propio de la democracia que se expresa en el Consejo de los ciudadanos: "El fundamento del régimen democrático es la libertad (…) y siendo esto lo justo, forzosamente tiene que ser soberana la muchedumbre y lo que apruebe la mayoría (…)". [78] Como resultado de estos procesos de deliberación, los ciudadanos se esclarecerán sobre la interpretación de las circunstancias, sobre las expectativas a futuro comprometiéndose a lograr cooperativamente lo que sea bueno para el conjunto.

En el ejercicio y el desarrollo de esta prudencia colectiva juega tanto la apropiación de la experiencia común, como la consideración de las circunstancias presentes con vistas a ese horizonte de valor incierto pero posible. Siendo las acciones parte de los eventos que pueden ser o no ser, el ser humano se realiza en el tiempo porque es el único ser viviente "capaz de proyectarse hacia el futuro resistiendo el deleite que se le presenta como absoluto cuando no se ve lo futuro." [79]

Pensar a Aristóteles en nuestro tiempo

Aristóteles concibió su obra como un proyecto abierto, por eso parece simple-

74 Op. Cit. ARISTÓTELES, Ret 1359 b 29-30/1368 a 30-31/ 1360 a 6-7
75 Op. Cit. ARISTÓTELES, Ret 1393 a 30- 1393 b 5/ 1394 a 8-15
76 Op. Cit. ARISTÓTELES, Ret 1360 a 29
77 Op. Cit. ARISTÓTELES, Ret 1358 a 35-40
78 Op. Cit. ARISTÓTELES, Pol. 1137 b1-6
79 Op. Cit. ARISTÓTELES, DA 433 b 7

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

mente haber querido trazar algunas coordenadas normativas. [80]

En tal sentido debemos entender el establecimiento de la eudaimonía como principio rector de la vida política. Fin que necesariamente debe ser objeto y compromiso de la deliberación ciudadana en el marco de la convivencia amistosa entre personas que se reconocen libres e iguales. A diferencia de lo que señala Agamben, Aristóteles consideró que la proximidad vital entre los amigos habilitaba una mirada más exacta y profunda sobre uno mismo, sobre la relación y sobre las condiciones concretas de la vida buena. A la vez, consideró que tales vínculos generaban disposiciones recíprocas para comprender la situación de los amigos, descubrir sus necesidades, sostener su vida material y espiritual en pos de la excelencia.

La teoría aristotélica de la eudaimonía ha sido considerada antecedente del concepto de derechos humanos [81] y sigue vigente en la reivindicación de la política como contexto constructivo y generador de condiciones favorables al desarrollo y cuidado de la vida. En este sentido, es destacable que para el filósofo sea en el ejercicio del diálogo compartido y de la convivencia donde se articulen los procesos de apropiación de la historia y las expectativas a futuro. En este marco, la misma vida política no sólo constituye un proceso pedagógico que refuerza y estabiliza vínculos de justicia y amistad social generando dinámicamente legitimidad política, sino que a la vez es un valor en sí mismo.

En el breve escrito que hemos considerado, Agamben parece sugerir que la práctica deliberada de la amistad hace consciente y deseable la vida propia y la de los demás, abriendo un espacio es donde el sentir, pensar y actuar en conjunto constatan la propia existencia y su valor.

La amistad parece ser la contracara de la situación del homo sacer. Giorgio Agamben acuña esta expresión para nombrar el fenómeno de la vida humana despojada de toda dignidad ética e institucionalidad: vida desnuda cuyo lugar simbólico (y, a veces, físico) es el campo de concentración. Vidas cuya vulneración no constituye crimen ni pecado.[82]

En su célebre obra,[83] Agamben recupera la antigua institución romana nombrada en el sintagma "homo sacer".[84] Homo sacer es aquel sujeto humano cuya muerte no es objeto de condena y cuya vida tampoco pertenece a los dioses, es insacrificable. Sin pretender en este trabajo abundar en la complejidad del concepto, quisiera señalar que Agamben considera que la condición homo sacer sintetiza el punto originario del orden político. En efecto, el poder soberano es aquel capaz de matar sin condena. Bajo el poder soberano el hombre se vuelve "sagrado" pero no en el sentido de "bendecido" o

80 "(…) quede pues, descripto de esta manera el bien, y que acaso se deba hacer un bosquejo general antes de describirlo detalladamente, parece que cualquiera podría continuar y articular lo que está bien bosquejado y que el tiempo en estas cosas es buen inventor y colaborador." ARISTÓTELES, EN 1098 a 19-22

81 Así argumenta NUSSBAUM, Martha. Las fronteras de la justicia, Barcelona, Ed. Paidós, 2007. pp. 385-394

82 CASTRO, Edgardo. Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia, San Martín, Universidad Nacional de San Martín, 2008. pp. 57, 60-61.

83 AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Trad. Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre textos, 2006 [HS]

84 Op. Cit. AGAMBEN [HS], p.93

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

"consagrado" a un orden divino sino en el sentido de ser una vida "disponible" en el orden humano.[85] El homo sacer se excluye de la comunidad natural aceptando a la vez quedar potencialmente excluido –vía su supresión- de la comunidad política:

> "Todo sucede como si los ciudadanos varones tuvieran que pagar su participación en la vida política como una sujeción incondicionada a un poder de muerte, como si la vida sólo pudiera entrar en la ciudad bajo la doble excepción de poder recibir la muerte impunemente y de ser insacrificable (…) ni bíos político ni zoé natural, la vida sagrada es la zona de indistinción en la que implicándose y excluyéndose entre sí, ambas se constituyen recíprocamente…" [86]

El poder soberano dispone de la vida de los ciudadanos no sólo en el control de su desarrollo sino en el establecimiento de las condiciones de su "dignidad". De tal manera, algunas vidas se "sacralizan" paradójicamente como "indignas". Las estipulaciones del poder soberano categorizan las vidas habilitando los lugares para su muerte impune. [87]

Una vez más Aristóteles, al considerar la amistad no sólo como una necesidad humana sino como un proyecto ético y político, trazó las líneas para descubrir el potencial emancipador de esta relación en lo que atañe al reconocimiento de la humanidad en las personas concretas, no sólo en términos simbólicos sino también materiales. "Amigo" entraña la proximidad del "otro" en "mi vida". En la amistad se da el continuum de lo personal y lo político retroalimentándose y dotando de sentido y valor la vida humana. En la actualidad, esta antigua visión de la amistad parece verificarse en la génesis y dinámica de los movimientos sociales reivindicatorios de derechos.[89] En la constitución de lazos colectivos y solidarios; en la necesidad de esclarecerse sobre la situación de infortunio y la transformación a futuro; en la búsqueda de la concordia o homonoia procurando superar la enemistad y las divisiones, parecen nuevamente vivificarse las antiguas reflexiones del filósofo.

Esta separación entre poder y vida sobre la que reflexiona Agamben es justamente la que impugna Aristóteles al comprender lo político como un poder que surge de la palabra y la voluntad del bien recíproco que funda una comunidad basada en la benevolencia y la amistad.

---

85 Op. Cit. AGAMBEN [HS], p.107
86 Op. Cit. AGAMBEN [HS], p.117
87 Agamben menciona los campos de concentración europeos, la situación de los refugiados y la desnacionalización de ciudadanos realizados en Francia y en Bélgica por ser considerados peligrosos. Op. Cit. AGAMBEN, [HS] (p. 167, p. 175 y sig.)
88 Op. Cit. AGAMBEN, Profanaciones, p. 4
89 NUÑEZ, Cintia Itatí, "Las formas de la solidaridad en movimientos de trabajadores desocupados de la ciudad de Resistencia-Chaco" en Sociedad y Discurso N° 25 Universiad de Aalborg, 2014, pp. 90-114 constituye un interesante estudio sobre la incidencia de los vínculos de amistad en el proceso de organización y gestión de movimientos sociales.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Reseñas

Wenceslao Castañares Burcio, Historia del Pensamiento Semiótico.1 La antigüedad grecolatina. Madrid: Trotta, 2014, 302 págs.

En poco más de un siglo y medio de existencia, la semiótica ha evolucionado hasta consolidarse en la ciencia del signo que conocemos hoy. Desde finales del siglo XIX, cuando Ferdinand de Saussure en Francia y Charles S. Peirce en Norte América, coincidieron casi al mismo tiempo en proponerla como teoría general del signo o de la producción social del significado, la semiótica se ha ido independizando paulatinamente de las esferas del saber tradicionales como la medicina, la filosofía, la retórica o la dialéctica. En ese proceso, ella no sólo ha ampliado su campo de aplicación más allá de las fronteras del signo o símbolo lingüístico hasta las teorías de la acción social y de la comunicación, el psicoanálisis, la sociología o la crítica de la cultura, sino que, al mismo tiempo, ella ha profundizado reflexivamente en sus respectivas áreas temáticas, sus métodos de investigación y sus variadas maneras de abordar la dimensión simbólica de la experiencia. La consecuencia ha sido una impresionante profusión de interpretaciones e investigaciones que a partir del siglo pasado han venido poblando el territorio de discusiones semióticas con una extensa y diversa literatura especializada. Actualmente casi no hay terreno del saber filosófico, científico, social y cultural que no contenga en alguna parte una alusión a más de una de las cuestiones de que se ocupa esta ciencia del signo. Así, por ejemplo, hay libros

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

de filosofía que justifican una "semiótica trascendental" como fundamento último de la reflexión filosófica; hay también teorías sociales que apelan a la semiótica como criterio de interpretación epistemológicamente relevante, filosofías de la ciencia y metodologías pensadas o formuladas a partir del esquema semiótico tridimensional de Peirce, y hay, por último, ensayos de semiología orientadas a distintos ámbitos de la investigación histórica. Lo que no hay todavía es una "historia de la semiótica"; de su origen y evolución como disciplina subordinada primero a las artes empíricas (techne), la medicina y la retórica, más tarde a la filosofía y la teología, y, posteriormente a la teoría de los signos lingüísticos. Aunque ha habido algunos intentos de aproximarse a una historia de la disciplina desde algunas de sus ramas o en relación con la filosofía del lenguaje o la lingüística como, por ejemplo, el libro Semiótica y Pragmática de Hernan Parret (1993) o el Tratado de semiótica general (1991) de Umberto Eco, no obstante, ninguno se ha propuesto ofrecer de manera detallada y completa una reconstrucción histórica del recorrido teórico y práctico de la semiótica; de sus cambios y sus marchas zigzagueantes en el camino del pensamiento y la cultura occidentales.

En este contexto, la obra Historia de la Semiótica del filósofo y semiólogo español Wenceslao Castañares Burcio viene a llenar un vacío del saber semiótico. Compuesta de tres volúmenes, el primero en publicarse y que reseñamos aquí abarca los orígenes de la semiótica, los cuales según reza el subtítulo, se remontan hasta La antigüedad grecolatina. A lo largo de sus 302 páginas, su autor nos ofrece una detallada y meticulosa descripción de algunas cuestiones y discusiones que ocuparon el interés de sabios, filósofos, gramáticos o teólogos en cada uno de los períodos que comprende el mundo antiguo (arcaico, clásico y helenístico) y que, vistas desde el presente, constituyen los antecedentes más remotos -la génesis por así decirlo- de muchos de los temas que hoy reconocemos como semióticos. En esta labor, Castañares se desempeña con gran maestría dando muestras de una gran erudición y de una sensibilidad y talento especiales para la comprensión histórica de los problemas semióticos, tanto como para la reflexión o la argumentación lógica y filosófica. Pero lejos de querer manifestar con ello una simple capacidad o destreza en el dominio del saber histórico, la perspectiva y estructura del libro son tanto el resultado de "una particularidad idiosincrática" de su autor -su incapacidad para comprender un problema sin adoptar alguna perspectiva histórica-, como el testimonio de una "motivación inquebrantable" impulsada solo por el deseo filosófico de saber y por "el goce de la búsqueda y el hallazgo" (p. 9).

Por otro lado, los intereses y preocupaciones filosóficas de nuestro autor han estado desde el principio ligados al campo de la semiótica, las ciencias de la comunicación y la filosofía de la cultura en general. En ello ha contribuido sobre todo su labor docente como titular de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de Madrid, donde participa como miembro del grupo de investigación "Semiótica, comunicación y cultura", ocupándose de temas relacionados con la teoría semiótica y

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

la comunicación de masas. De ese trabajo dan cuenta una importante producción de títulos relacionados con la semiótica y la filosofía de la cultura tales como, por ejemplo, el Diccionario de relaciones interculturales, diversidad y globalización (2007), Imaginar la realidad. Ensayos sobre la representación de la realidad en el cine, la televisión y los nuevos medios (2010) y Compendio de lógica, argumentación y retórica (2012); todos títulos publicados como en este caso por la editorial Trotta.

Ahora bien, Historia del pensamiento semiótico. 1 La antigüedad grecolatina, es un libro escrito de una manera original y novedosa que obedece en gran parte al cometido del mismo, tanto como al objetivo general del autor, esto es, escribir una historia del pensamiento leyendo sub specie semioticae la literatura, la filosofía y la ciencia de lo que se ha dado en llamar Occidente. A la vez, la novedad radica, precisamente, en el tipo de lectura propuesta por Castañares ya que, como él dice, los textos de cada pensador o escuela considerados fueron examinados buscando extraer de ellos "lo que específicamente decían a propósito de cuestiones que hoy consideramos semióticas" (p. 10). Así pues, actuando como una suerte de detective intelectual el semiólogo se ocupa en este libro de rastrear los indicios que pudieran ponerlo en la pista de una teoría semiótica que se esconde tras la bruma producida por la discusión de otros problemas. Y en este sentido podemos decir que el resultado final es mayor de lo que podría esperarse de semejante empresa. La obra, en efecto, se divide en siete capítulos en los que Castañares aborda los antecedentes de la semiótica en la antigüedad grecolatina con la mirada analítica y crítica del profesional del signo, pero también y, sobre todo, con una aguda sensibilidad lingüística para rastrear las huellas del pensamiento semiótico en una extensa bibliografía que da cuenta de su conocimiento del tema, así como de su dominio y erudición en las cuestiones tratadas. Esto pude apreciarse en cada uno de los capítulos del libro, los cuales se estructuran siguiendo un criterio organizativo diferenciado que combina equilibradamente un punto de vista histórico con una mirada temática sobre el signo, sus usos y sus funciones en el sistema de la lengua y en la cultura en general.

En el capítulo inicial y bajo el título de La Grecia preplatónica: las tribus de los semas, el autor se detiene en el análisis etimológico del signo como "señal" -semeion- y como indicio o prueba -tékmar- remontándose para ello a Homero, Hesíodo y el poeta espartano Alcmán, en cuyo uso del término se pueden distinguir ya los significados de "conjetura", "abrirse camino" o "adivinar", característicos del tipo de saber práctico que distingue el saber filosófico o teórico de las prácticas de la medicina y la retórica (p. 24). En torno a esta separación se exponen de manera minuciosa los cambios de sentido del signo, desde su uso empírico en la techné médica de Hypócrates o Empédocles hasta los usos pragmáticos y más discursivos en la retórica de Platón y de Aristóteles, o en la especulación teórica, tal como es el caso del uso de signo en su función de símbolo o signo convencional. En relación con esta función del signo, Castañares avanza en la búsqueda de los rastros de las

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

primeras especulaciones semióticas que si bien no llegan aún a constituirse en análisis del "funcionamiento de los procesos semióticos" -semiótica moderna-, representan no obstante las huellas de una original marcha en esa dirección.

Los capítulos 2 y 3 dedicados consecutivamente a las filosofías de Platón y de Aristóteles, tienen por objeto las reflexiones sobre el lenguaje del primero, así como la semiótica y la teoría de la argumentación anticipadas por el segundo en torno a la teoría de la inferencia y del silogismo. De este modo, su autor explora en el Crátilo las primeras manifestaciones de una teoría semántica expuesta a partir del problema de la exactitud del nombre como imitación -mímesis- de las cosas o como signo convencional que las refiere. Luego, son los tratados aristotélicos reunidos en el Organon (Sobre la Interpretación y Primeros Analíticos) así como el tratado de Retórica los que conducen a Castañares a una verdadera exégesis de la terminología del estagirita a través de cuyos análisis se puede descubrir, implícita en las distinciones lógico-semánticas y poéticas, una "teoría del signo, tanto del lingüístico como del indicial y probatorio, como una teoría literaria" que aunque no estrictamente semiótica tiene entre sus preocupaciones centrales –"el problema de la semejanza, de la iconicidad", la metáfora, etc.-; cuestiones todas que exceden el campo lingüístico o literario (pp. 57 y ss). En este punto es de destacar el novedoso análisis que el autor propone en la sección 7 sobre El mecanismo semiótico de la metáfora y en la que esta es presentada como recurso de conocimiento que pone de manifiesto la esencial mediación del lenguaje.

Los capítulos 4 y 5 respectivamente están orientados de manera especial a lo que Castañares presenta descriptivamente bajo los términos predicativos de Los Epicúreos y Los Estoicos indicando para cada uno de ellos la clase de problemas que caen bajo dichos conceptos. Así sobresalen en el primer caso el grupo de temas ligados a la cuestión de La inferencia sígnica, implícita en las anticipaciones o preconceptos –prólepsis- del conocimiento sensible, en los testimonios inductivos a favor o en contra de la verdad del signo, en el origen natural e instintivo del lenguaje o en la controversia sobre los tipos común (koinón) y particular (ídion) de signos; en suma, en todo aquello que revela el carácter semiótico de la perspectiva epicúrea al ocuparse del problema de la validez de la inferencia mediante la concepción del signo como "fenómeno observable" capaz de llevar de lo conocido a lo desconocido (p. 125). En el segundo caso, Castañares nos ofrece una excelente descripción de los estoicos en torno al tema fundamental que concentra el interés de las principales figuras de este grupo: La complejidad del significado. El capítulo referido pasa así de la concepción dialéctica e integrada de la filosofía estoica a los límites de la representación lingüística del pensamiento y de la semiótica del lenguaje en tanto signo articulado de los objetos representados en la mente a la noción inferencial del signo como "algo que nos remite a y nos revela otra cosa" (p.154).

Emparentado con el primer capítulo por el enfoque más temático y, a diferencia de los anteriores, el capítulo 6 Del fin de la república romana al alto imperio, está ded-

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

icado a la retórica romana y a rastrear en dicho arte, como en el de la adivinación y el de la medicina, el lugar del pensamiento semiótico entendido especialmente en el sentido de una técnica de interpretación del signo como "manifestación visible de algo invisible" (p.162). Su autor, puede decirse, complementa aquí el trabajo de semiología histórica y de reflexión filosófica que acompaña la exegesis de textos con una mirada antropológica que le permite ver en la trama de la cultura latina los hilos que conectan sus nudos con los antecedentes de la semiología actual. De esta manera Castañares desarrolla La semiótica en la adivinación, la retórica y la medicina romanas a través una lectura original del pasado cuya riqueza lingüística y semiótica es a menudo desatendida por la mirada científica de los profesionales del lenguaje o la filosofía.

Finalmente, en el capítulo 7 Castañares se ocupa de modo especial de la figura emblemática de Agustín de Hipona, por cuanto representa para la filosofía y para las ciencias lingüísticas el antecedente histórico más importante desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje y de los estudios sobre la importancia del signo en su función de condición o medio del pensamiento. En él, el historiador semiólogo ofrece un examen minucioso de toda su obra y de toda la información existente sobre la misma. Reconstruye así, en los textos principales De magistro, Sobre doctrina cristiana y Sobre la trinidad las primeras elaboraciones sistemáticas de una Teoría general de los signos, en la que ningún otro antes que Agustín se había aventurado (pp. 224 y ss). En ella podemos encontrar muchos de los elementos que hoy forman parte de los temas y problemas comunes sobre los que trabaja tanto la filosofía del lenguaje como la semiótica, desde la filosofía de Wittgenstein hasta las definiciones del signo presentada por Peirce o Saussure.

Por todo esto, en conclusión, es preciso reconocer que la labor emprendida por Castañares en esta primera entrega de su obra de tres tomos no tiene precedentes y, por tanto, la misma constituye un trabajo de referencia que no puede faltar entre las referencias bibliográficas de cualquier estudio semiótico presente. Así mismo cabe destacar también, que el libro cuenta al final con una detallada referencia de fuentes y archivos consultados, así como con un índice de materias, de nombres y un índice general de los temas abordados por capítulos. Esperamos pues las próximas entregas de los tomos 2 y 3 que completan tan importante y necesaria obra.

Héctor R. Bentolila
Resistencia, junio de 2016
U.N.N.E

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

MENNINGHAUS, Winfried. Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito, Traducción Mariela Vargas y Martín Simensen de Bielke, Buenos Aires, Biblos, 2013, 135 pp.

Por primera vez ingresa a los circuitos académicos un libro de este autor traducido al castellano. La ardua tarea de sus traductores Mariela Vargas y Martín Simensen de Bielke nos permite contar con este texto en el que se indaga la forma prototípica del umbral, no sólo como instancia significativa respecto al mito sino como la forma misma de la filosofía de Benjamin. Pues si hay algo que este libro intenta con éxito es presentar la imagen del pensamiento benjaminiano no sólo como un "saber de los umbrales" sino como umbral mismo que hay que saber atravesar, con un tenor similar a las "encrucijadas" que Sontag desafiara en su estudio del filósofo berlinés Bajo el Signo de Saturno.

En las 135 páginas que componen los siete capítulos, Menninghaus desarrolla una lectura sincrónica-sistemática, en una serie de divisiones claras con las que intenta dar cuenta de las dimensiones estéticas, lingüísticas y filosóficas que afectan la noción benjaminiana de umbral. Esta noción se incorpora como parte o figura de la topografía mítica, junto a otras tales como las figuras de lo intermedio, de los espacios de transición y del límite. El umbral permite mostrar el interés central, de otro modo irreconocible, que Benjamin tenía por el mito. Ese interés por la cuestión del mito como programa de investigación ya había sido señalado por Scholem en Walter Benjamin. Historia de una amistad y Adorno en su ensayo "Caracterización de Walter Benjamin".

Destaca Menninghaus que Benjamin refiere el mito a lo moderno, sin considerar necesariamente la mitología antigua. Además destaca que de este interés no se puede esperar un concepto central, una definición que funcione como patrón de ordenamiento, sino que se presenta en una serie de elementos expuestos "paratácticamente", según el procedimiento adorniano. De ahí que toda la "lucha terminológica" que Benjamin emprende en diferentes frentes, en torno a las palabras canónicas de la filosofía o provenientes de la cultura consuetudinaria, están entrecruzadas con el mito como tema. Inicialmente Menninghaus presenta la teoría del mito en Benjamin mediante el contraste y comparación con otros estudios como el ilustrado, el romántico, el de la filosofía de la religión (particularmente Eliade), psicoanalítico, la "psicología profunda" de Jung, la perspectiva surrealista y el mito formal semiológico. Como consecuencia de esta comparación el autor destaca que, lejos de un "universalismo formal" o de una "concepción puramente estética", la postura crítica de Benjamin inscribe su teoría del mito en el ámbito de una filosofía de la historia. Romper con el proceso de deshistorización del concepto de mito es la clave de esta asociación. Ello lo diferencia tanto de Nietzsche, de neokantianos como Cassirer, o aún de corrientes más contemporáneas tales como el estructuralismo. Si bien Benjamin hace valer la "función rep-

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

resentativa propia del mito como forma" (p.23), forjada en ese carácter "deslumbrante" propiamente romántico, no considera, sin embargo, el sentido positivo de éste, su naturaleza vinculante de sentido colectivo. Menninghaus observa que este rechazo se debe antes que nada a desvirtuar la apropiación corrompida que la política reaccionaria y pseudorromántica hizo del concepto romántico de mito. En esa orientación se acerca al sentido negativo propio de la Ilustración que lo hace comparecer ante el "hacha de la razón". Sin embargo, lejos de mantenerse en ese sentido negativo, el autor indica convenientemente que Benjamin le confiere a modo de "conjuro", en su monumental Libro de los Pasajes, un sentido productivo. Aquí el mito se vincula a una imagen colectiva, pero no como mera colectivización metafísica, ni como sueño ligado al carácter cuasi psicológico que le otorga el surrealismo, sino como imagen de sueño que espera el despertar histórico.

Para exponer la particularidad del pensamiento de Benjamin sobre el mito, el estudio de Menninghaus realiza un recorrido desde los textos tempranos hasta los tardíos, poniendo el acento, principalmente, en Las afinidades electivas de Goethe y en el Libro de los Pasajes como dos extremos comparativos. Desde el temprano ensayo "Destino y Carácter" hasta Las afinidades… el concepto de mito refiere, en tanto estructura temporal y orden espacial particular, un sentido único, lo "siempre igual" como manifestación de la naturaleza mítica. En esta perspectiva, lo mítico está ligado al destino, la culpa y el sacrificio. En cambio, desde Infancia en Berlín pasando por Dirección única hasta el libro sobre los Pasajes, el concepto se liga a una multiplicidad de mitologías o "mitologemas fugaces" en el que la vida cotidiana, la "fuerza de la concreción", es el ámbito central de desarrollo. Precisamente, los "mundos fugaces de las imágenes fisionómicas de la vida cotidiana" (p.81) contienen la dialéctica entre los motivos mitológicos (particulares, transitorios) y lo mítico (lo fijo, lo insondable). Esta borradura de aquella distinción que los primeros ensayos marcaran es lo que señala un desplazamiento fundamental en sus escritos tardíos.

El estudio de Menninghaus repasa también el ámbito de la filosofía del arte de Benjamin respecto a la estructura de relación mito-belleza-verdad. Dicha estructura se incorpora como un juego de ambivalencia o movimiento crítico, en el que a veces se puede visualizar la relación de estos elementos en una línea de relación continua, donde la ley mítica participa de la verdad, o de ruptura entre estos elementos. El autor traza una especie de gráfica respecto al "desarrollo" de esa estructura de relación, desde el temprano ensayo de Benjamin sobre Hölderlin hasta su tardío trabajo sobre la forma del cine. Se trata de un recorrido que considera la participación del mito en la verdad, pasando por la objeción de la verdad a la belleza, hasta el retorno de la "ley mítica" como "aura" o "apariencia mítica". Se trata de un "desarrollo" que combina la dimensión natural y temporal, dado que el esquema de estructura temporal como "lo siempre igual" se sostiene en la estructura espacial de culpabilidad "natural" de todo lo que vive. Para el autor, esta combinación

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

es lo que Benjamin considera como sentido mítico. El objetivo es remitir estas relaciones "estructurales" a una configuración que las comprenda en su transitoriedad o repetición. De allí que resulte llamativo el soslayamiento de Menninghaus a introducir en este tramo de la exposición el punto dialéctico configurado en el Trauerspiel desde la consideración de las obras de arte como una especie de "vida natural", es decir, del concepto de "historia-natural". Recordemos que el mismo Adorno lo resalta en su "Introducción a los Escritos de Benjamin", publicado en Notas sobre literatura. Máxime si en el texto que reseñamos, el autor ha ligado la teoría del mito en "Destino y carácter" y en El origen del Trauerspiel alemán con la tragedia antigua en tanto conexión de culpa, destino, expiación, sacrificio.

Por otro lado, resulta un poco injusta la crítica de Menninghaus respecto a la ausencia de un diálogo con la etnología o la antropología en el análisis de la topografía de las imágenes de la cultura que realiza Benjamin. El autor critica la ausencia de referencias a obras de gran importancia para los estudios del mito tales como Las formas elementales de la vida religiosa del francés Émile Durkheim, La rama dorada. Magia y religión del escocés sir James George Frazer, así como también Magia, ciencia y religión del austrohúngaro Bronislaw Malinowski. Esta crítica es desacertada pues pierde de vista aportes más afines a la perspectiva filosófica de Benjamin, pues el interés tardío de trazar una fisionomía urbana busca la confluencia entre elementos de filosofía del lenguaje y perspectivas psicoanalíticas, configurando imágenes de pensamiento como "similitudes distorsionadas", tal como lo expone Weigel en Cuerpo, espacio e imagen en Walter Benjamin.

Sin embargo, más allá de estas observaciones lo seguro es que el libro de Menninghaus brinda un panorama claro acerca de la perspectiva benjaminiana sobre el umbral como mito, y en ese punto de observación es netamente original. Si, tal como lo observaran otros teóricos, el trabajo obsesivo por el "mito de los pasajes" señala la temática central del filósofo berlinés, la agudeza crítica de Menninghaus reside en observar que el pensamiento mismo de Benjamin es un rites de passage, un "pasaje del mito". Son esos vaivenes entre posiciones que mantienen la filosofía de Benjamin en la "encrucijada del umbral" la que el autor que aquí reseñamos indaga con gran atino. La "encrucijada del umbral" no sólo señala la forma propia de la filosofía de Benjamin sino la manera en que su propia vida parecía transcurrir. Si bien para el autor, Benjamin no asume atravesar umbrales de igual modo en su experiencia de vida como sí lo hizo en su teoría, su suicidio en la "frontera" de Port-Bou parece ser una manifestación integral de su carácter de "filósofo de las encrucijadas". Quizás toda auténtica dramatización del umbral, tal como la presenta Menninghaus –es decir, la tensión entre el espacio determinado, seguro, y la profanación del mismo, resuelto dialécticamente en una purificación– encuentra en esta última experiencia su estado de detención dialéctica y, por ello mismo, de redención, pues en ese estado de desesperanza nos ha sido dada la esperanza. La encrucijada misma promueve el "salto de tigre" con el cual

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

atravesar umbrales que Benjamin reclamaba para el método histórico.

Omar Quijano
Universidad Nacional de Catamarca - Argentina
homarquijano@gmail.com

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Traducción

Una nueva imagen de la Ley: Deleuze y la jurisprudencia*

Alexandre Lefebvre[1]
University of Sydney (Australia)

Actuar por la libertad, devenir revolucionario, en efecto, es operar dentro de la jurisprudencia.
— Gilles Deleuze, El Abecedario

I. Jurisprudencia: Hacia una nueva imagen de la ley

Gilles Deleuze nos ha dejado una serie de sugestivas observaciones sobre la jurisprudencia. Constantemente en sus escritos Deleuze rechaza la ley in toto, en tanto abstracta, moralizante y limitativa. Sin embargo, en una entrevista sostiene que "lo que crea derecho no son los códigos ni las declaraciones sino la jurisprudencia. La jurisprudencia es la filosofía del derecho y procede mediante singularidades, por prolongación de singularidades".[2] En otra conversación, esta vez con Antonio Negri, Deleuze traza una distinción crítica entre ley y jurisprudencia: "no me interesan ni la ley [la loi] ni las leyes [les lois] (la primera es una noción vacía, las otras son nociones cómplices), ni siquiera el derecho o los derechos, lo que me interesa es la jurisprudencia

* Publicado originalmente en Telos. Critical theory of the Contemporary. Primavera 2005, Nueva York, Telos Press, Vol 2005, Nº 130, pp. 103-126.

1 Agradezco a Melanie White por su vasta ayuda con este artículo y con sus conceptos, y a Paola Marrati por sus seminarios sobre Deleuze y por su cuidadosa lectura de este escrito.

2 Gilles Deleuze, Negotiations, 1972-1990, tr. by Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), p. 153.[Existe versión castellana: DELEUZE, Gilles, Conversaciones. 1972-1990. Trad. José Luís Pardo. Valencia, Pre-Textos, 1996, p. 243]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

cia. Ella es la verdaderamente creadora de derecho: habría que evitar que los jueces la monopolicen".[3] La jurisprudencia se precia de poder desbloquear los movimientos que la ley detiene; es elogiada como una institución capaz de hacer honor a la situación singular, en contraste con las limitaciones de los "derechos del hombre" y otros valores eternos y vacíos.[4] Podríamos llamar al modo en que opera la jurisprudencia como una línea-de-fuga institucionalizada, un poder autorizado pero también desterritorializador, que "hace que lo adquirido corra siempre el riesgo de volver a ser cuestionado...". [5] En síntesis, la jurisprudencia es un positivo escape de las restricciones de la ley.

Inspirándome en los comentarios de Deleuze sobre la naturaleza de la jurisprudencia evaluaré las posibilidades de una filosofía del derecho deleuziana.[6] El propósito de este artículo es sostener que, a pesar de su implacable crítica a la ley, Deleuze nos ofrece conceptos capaces de crear una filosofía positiva de la ley jurídica. Esto altera el modo en que comprendemos la relación de Deleuze con la ley, pero lo que es más importante es que también altera la manera en que comprendemos la ley y la jurisprudencia. Desarrollaré esto a partir de tres grandes pasos:

1. Comienzo detallando la crítica de Deleuze a la ley, dividiéndola en cuatro temas básicos: la crítica de la falsa repetición que convierte singularidades en particularidades regidas por la ley general; la crítica de la diferencia distributiva y equívoca, distribuida por juicios de buen sentido y sentido común; la crítica de la ley moral en tanto centrada en el Estado; y la crítica de los derechos humanos por abstractos. Aunque estas críticas pueden parecer distintas, juntas constituyen un coordinado rechazo de lo que llamo la imagen dogmática de la ley. Seguido a esto, se verá que Deleuze aporta conceptos expresamente designados para reemplazar la ley e instituir la verdadera

---

3 Ibíd., p. 169. Énfasis añadido. [Ibíd., p. 266.] Además de estos dos comentarios sobre jurisprudencia, la entrada 'G' de El Abecedario de Deleuze es valiosa por su consideración extensa y concreta sobre la ley, la justicia y la jurisprudencia institucional. Gilles Deleuze, L'Abecedaire de Gilles Deleuze, avec Claire Parnet, (Paris:DVD Editions Montpamasse, 2004). [Existe una traducción al castellano realizada por Raúl Sánchez Cedillo, disponible en diversos sitios virtuales. Ver http://anarquiacoronada.blogspot.com.ar/2015/04/obras-completas-de-gilles-deleuze.html?view=mosaic. También existe una traducción al español realizada por el "Centro de Estudio e Investigación en Medicina y Arte" de Rosario, Argentina. CENTRO DE ESTUDIO E INVESTIGACION EN MEDICINA Y ARTE, "Abecedario de Gilles Deleuze", 29-06-2016. http://www.medicinayarte.com/pages/ver/deleuze_abecedario_1988_mya (N de T.)]

4 Deleuze, Negotiations, op. cit., p. 122. [DELEUZE, Gilles, Conversaciones. Op. Cit., p. 194]

5 Ibid., p. 153. [Ibíd., p. 243]

6 Hasta el momento, no ha habido ningún estudio consistente y prolongado sobre Deleuze en términos de una filosofía del derecho. Patton comienza hábilmente tal proyecto en el último capítulo de su libro Deleuze y lo Político pero resulta más bien un gesto y una dirección sugerida antes que un proyecto de largo plazo. Ver Paul Patton, Deleuze and the Political (New York: Routledge, 2000) [Existe traducción castellana: PATTON, Paul, Deleuze y lo Político. Trad. Margarita Costa. Buenos Aires, Prometeo, 2013]. Si bien existen agudos estudios sobre filosofía del derecho vis-a-vis deconstrucción (ver Drucilla Cornell, The Philosophy of the Limit (New York: Routledge, 1992)); dialéctica hegeliana (ver Jeanne L. Schroeder, The Vestal and the Fasces (Berkeley: University of Califomia Press, 1998)); pragmatismo formal (ver Jurgen Habermas, Between Facts and Norms: Contributionsto a Discourse Theory of Law and Democracy, tr. by William Rehg (Cambridge: MIT Press, 1998)); y psicoanálisis (ver Peter Fitzpatrick, Modernism and the Grounds of Law (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)); Peter Goodrich, OedipusLex: Psychoanalysis, History, Law (Berkeley, CA: University of Califomia Press, 1995); and Pierre Legendre, Le desir politique de Dieu: etude sur les montages de l'etat et du droit (Paris: Fayard, 1988), no se han llevado a cabo estudios comparables con la filosofía deleuziana (con excepción del poco amable capítulo de Dialectic of Nihilism:Post-Structuralism and Law de Gillian Rose (Oxford: Basil Blackwell, 1984)). Tal ausencia es sorprendente dado que los temas que Deleuze expuso a lo largo de toda su obra –repetición compleja, producción de sentido y creatividad- se ajustan perfectamente a una renovada comprensión de la filosofía de la ley, del juicio y de la jurisprudencia

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

diferencia, la verdadera repetición, y la verdadera acción política: la verdadera repetición será concebida como la extra-legalidad par excellence. Deleuze insistirá en haber acabado con el juicio. La filosofía política comenzará sólo con la subversión irónica o humorística de la ley; y los derechos humanos habrán de reemplazarse por usuarios-grupos y por específicas intervenciones de jurisprudencia. Esto nos permite caracterizar preliminarmente el proyecto filosófico y político de Deleuze como de "lex versus jus."[7] Así, los comentarios de Deleuze sobre jurisprudencia pueden ser comprendidos como una minuciosa crítica y reemplazo de la ley científica, natural, moral, y jurídica.

2. Tras delinear la crítica a la ley, detallo el funcionamiento del mecanismo de jurisprudencia deleuziana. Tal como lo han señalado comentadores de Deleuze, la ley y la jurisprudencia no deben operar en una estricta oposición sino juntas, ya que la ley crea el axioma que la jurisprudencia captura caso por caso.[8] Así, el caso llega a señalar el sitio de acople entre ley y jurisprudencia. En lo que sigue me baso fuertemente en Henri Bergson –y en los comentarios de Deleuze sobre Bergson, junto con su mandato de renovar y extender los conceptos bergsonianos hacia nuevas ciencias —[9] a fin de construir el caso legal como una imagen material, y el archivo legal de casos y decisiones previas como virtualmente existente. Desde esta perspectiva, la jurisprudencia es caracterizada como una actualización positiva; es la resonancia entre la singularidad del caso y la virtualidad del archivo legal. Tras analizar la jurisprudencia accedemos a una nueva imagen de la ley, y no a su descrédito absoluto.

3. Al describir el proceso de la jurisprudencia, arribo a varias especificaciones sobre la nueva imagen de la ley, especificaciones suscitadas pero no concretadas por Deleuze. Primero, una noción de la ley debidamente concebida no es axiomática ni abstracta. Antes bien, la ley vive sólo en las inventivas actualizaciones de la jurisprudencia (la vida de la ley). Segundo, una ley cobra sentido y logra una determinación sólo a través de problemas. Un caso no es sino un problema sobre la ley y su sentido. Ni el caso ni la ley pueden determinarse a sí mismos sin la constelación del otro (el problema de la ley). Tercero, si la ley existe sólo en sus actualizaciones, una pura virtualidad inactual de la ley debe ser presupuesta en la forma de un archivo legal ontológicamente existente, aunque indeterminado. La génesis de un juicio se sitúa no entre actuales –casos presentes y leyes conocidas- sino entre lo virtual y su actualización (el pasado de la ley). Cuarto, la ley así concebida no se opone sino que asegura la jurisprudencia-

7 Michael Hardt, Gilles Deleuze, an Apprenticeship in Philosophy (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), p. 23. [Existe versión castellana: HARDT, Michael, Deleuze. Un aprendizaje filosófico. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires, Paidós, 2005. p. 27]
8 Daniel W. Smith, "Deleuze and the Liberal Tradition: Normativity, Freedom, and Judgement," en Economy and Society 32, no. 2 (2003): 299-324, p. 313. El artículo de Smith es una reseña del libro de Patton Deleuze y lo Político, libro cuya valiosa contribución consiste en presentar un preliminar bosquejo de la jurisprudencia deleuziana, específicamente en torno a cuestiones relativas al derecho aborigen en Australia y a la creación de un jurisprudencial "espacio liso" entre las tradiciones de códigos legales comunes e indígenas, superponiendo y desterritorializando cada código en el otro. Ver Patton, Deleuze and the Political, op. cit., pp. 122-131. [PATTON, Paul, Deleuze y lo Político. Op cit, pp. 175-184]
9 Ver el "Epílogo" de Deleuze a la edición inglesa de El Bergsonismo, tr. Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam (New York: Zone Books, 1991), p. 115. [Existe traducción castellana: DELEUZE, Gilles, "Epílogo a la edición americana: un retorno a Bergson", en DELEUZE, Gilles, Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995). Trad. José Luis Pardo. Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 301]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

cia (presuposición jurisprudencial de la ley). Quinto, la ley es inherente y técnicamente creativa. La ley se muestra sólo en una particular repetición de la singularidad del caso y de la especificación del archivo jurídico (la creatividad de la ley). A través de estos cinco puntos Deleuze formula un concepto coherente y positivo de la ley jurídica.

II. Critica de la imagen dogmática de la ley

Denomino "imagen dogmática de la ley" a un grupo de cuatro características interrelacionadas -repetición falsa, diferencia distributiva, centralidad del Estado y abstracción- que al unirse forman una figura que previene la aparición de la auténtica diferencia y repetición. Por lo tanto, no es menor que Diferencia y repetición comience, y que esté organizada, por una crítica de la ley, y que ésta sea sistemáticamente extendida en Mil Mesetas. A continuación presento cuatro críticas a la imagen dogmática de la ley y su reemplazo por términos extra-legales que hacen justicia a la verdadera diferencia y a la verdadera repetición.

1. Singular → Particular (crítica de la repetición falsa).

Una ley es un conjunto de relaciones constantes. Su operación primordial consiste en determinar una semejanza entre los sujetos a los que somete vis-a-vis los términos que ella designa.[10] La formulación de una ley requiere la extracción de constantes o -lo que es lo mismo- una determinación de variables pertenecientes a otra ley. Para Deleuze lo fundamental es que la ley compele a las singularidades a cambiar: pasan de ser singularidades a particulares. En vez de poseer su propia diferencia singular en combinación con otras singularidades, la ley transforma lo singular en una particular ilustración de una ley general en relación con otros particulares que también ilustran leyes. Esta conversión a particularidad excluye la verdadera repetición diferencial de singularidades: "Forma vacía de la diferencia, forma invariable de la variación, la ley exige que sus sujetos no cumplan con ella más que al precio de sus propios cambios".[11]

Este concepto de ley impide considerar lo singular y su diferencia. Resulta dogmático por dos motivos. Primero, las singularidades se producen para asemejarse entre sí como particulares subsumidos por una ley idéntica. Segundo, las leyes mismas mantienen relaciones fijas con otras leyes, haciendo del cambio una repetición calculable. La singularidad comparece ante una ley que la modifica en su tipo; descubre que su íntima subjetividad legal es de hecho expresión de una ley, y que su impotencia es simplemente su forma legal objetiva: "un sujeto de la ley experimenta su propia impotencia para repetir y descubre que esta impotencia ya está comprendida en el objeto, reflejada en el objeto permanente en el que lee su condenación".[12] La forma legal aprisiona la singularidad al constituirla como un particular legal regular; al hacerlo, la ley separa a lo singular de lo que puede

10 Gilles Deleuze, Difference and Repetition, tr. by Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), p. 2. [Hay versión castellana: DELEUZE, Gilles, Diferencia y repetición. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 22]
11 Ibid., p. 2. [Ibíd., pp. 22-23]
12 Ibid., p. 2. [Ibíd., p. 23]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

hacer. Poderes creativos y estrictamente imprevisibles son sustituidos por la forma legal de generalidad/particularidad.

Por tales motivos, la auténtica repetición denuncia la relación de la ley con sus particulares en provecho de la repetición diferencial de lo singular. La repetición es la extra-legalidad misma, por doquier pone a la ley en tela de juicio: "[La repetición] está contra la ley: contra la forma semejante y el contenido equivalente de la ley. Si la repetición puede ser hallada, aún en la naturaleza, lo es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley, que trabaja por debajo de las leyes, que puede ser superior a ellas".[13] Más aún, como Deleuze sostiene más adelante en Diferencia y Repetición, la repetición genética y positiva de singularidades da lugar al orden legal, un orden que entonces confunde la verdadera génesis de las singularidades al representarlas como particularidades legales. Mi propósito no es bosquejar exhaustivamente la repetición auténtica según Deleuze, sino simplemente indicar que está expresada en afirmaciones categóricamente anti-legalistas.

2. Diferencia Distributiva (crítica del juicio)

La crítica de la diferencia distributiva en Diferencia y Repetición es una crítica de la diferencia específica y genérica de Aristóteles. La mayor y más perfecta diferencia es para Aristóteles la diferencia "específica", situada entre las especies que comparten un género. Al interior del género, la diferencia es unívoca: las muchas especies diferentes se dicen en un sólo y mismo sentido de su género. Este último es capaz de albergar diferencias permaneciendo sustancialmente idéntico, "[el género] permanece él mismo para sí volviéndose a la vez otro en las diferencias que lo dividen". [14] Esto no es el caso de la diferencia genérica. Aquí, las diferencias entre géneros son equívocas; sus diferencias son demasiadas vastas para caber en relaciones de contrariedad específica y no pueden ser reunidas en una identidad que las contenga.[15]

Según Deleuze, este esquema específico/genérico es una tímida concepción que confisca la verdadera naturaleza de la diferencia. Al mismo tiempo la verdadera universalidad se pierde en la equivocidad y la verdadera singularidad se desvanece en provecho de semejanzas entre diferencias específicas.[16] Este concepto de diferencia tiene significativas consecuencias para el juicio. La diferencia genérica es equívoca, y como tal no es colectiva sino distributiva. Una lista de categorías (las más amplias divisiones) viene a representar al ser y establece una "distribución sedentaria, en la que hay una partición fija de algo distribuido, según una proporcionalidad fijada por la regla."[17] Aquí, el juicio divide y reparte el concepto en los términos de aquello que es afirmado; distribuye al Ser en diferencias categóricas y procede a subsumir diferencias específicas bajo estas categorías. Esta actividad preserva la identidad dentro del juicio, es por ella

13 Ibid., p. 2. Énfasis añadido. [Ibíd., p. 23]
14 Ibid., p. 31 [Ibíd., p. 65]
15 Ibid., p. 34 [Ibid., p. 67]
16Ibid., p. 38 [Ibid., p. 70]
17 Ibid., p. 303 [Ibíd., p. 416]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

que "un concepto idéntico o común subsiste todavía". [18] El juicio categórico asigna a cada ser un lugar en el Ser, reparte un territorio en dominios particulares ordenado por divisiones de diferencias genéricas y específicas.

De este modo el juicio impide cualquier aparición de la diferencia interna, o de diferencias entre cosas de la mismo tipo (sea entre existentes o dentro del existente mismo). El juicio es una doble operación establecida sobre el sentido común (la repartición equívoca de las varias categorías y su coordinación) y el buen sentido (exacta distribución empírica en categorías); ambos valores "constituyen la justa medida [la juste mesure], la 'justicia' como valor del juicio".[19] Subyaciendo al juicio se encuentra la presuposición de que categorías existentes pueden repartir la diferencia adecuadamente; es precisamente esta presuposición lo que asegura que el juicio "no puede aprehender lo que hay de nuevo en un existente, ni siquiera presentir la creación de un modo de existencia". [20] Si el juicio aprehende un "nuevo" ser discreto, el esquema será redefinido con distinciones más finas, pero la forma del juicio y la diferencia distributiva permanecerán obviamente intactas. Por eso mismo, haciéndose eco de Artaud Deleuze recomienda "acabar con el juicio," abandonar la diferencia distributiva en provecho de un nomos nomádico.[21] Tal espacio liso sucede cuando las diferencias mismas (y no según un plan decretado) se distribuyen en un espacio abierto que socava la totalidad del juicio. Aquí, los seres van hasta el límite y umbral de su poder, y al hacerlo se transforman y se diferencian ellos mismos. Las leyes de buen sentido y sentido común son derrumbadas en el rechazo al juicio que ocasiona el nomos nomádico

3. Ley Moral (crítica de la forma estado)

En Diferencia y Repetición, la ley moral funciona de modo análogo a las leyes de la naturaleza, convirtiendo singularidades en particulares. La ley moral es reconocida en una 'prueba' de repetición, una prueba de los tipos de hábitos y conductas que pueden repetirse por principio sin generar contradicción, a diferencia de las repeticiones demoníacas y del tedio de la existencia estética.[22] Con la ley moral permanecemos en el ámbito de la generalidad, donde deseos y acciones singulares son convertidos -testeados- en particularidades repetibles de una ley moral general.[23] Tal operación es una recuperación del sentido común (distribución de diferentes acciones acordes a un esquema moral establecido) en el plano de la razón práctica.

El análisis de esta prueba moral es profundizado en Mil Mesetas, anticipando la forma de la ley estatal. La ley moral es una extraña subrepción donde la sumisión a la ley obtiene auto-dominio y mando: "Obedeced siempre, pues, cuanto más obedezcáis más dueño seréis puesto que sólo obedeceréis a la pura razón, es decir, a

18 Ibid., p. 33 [Ibíd., p. 68]
19 Ibid., p. 33. [Ibid., p. 69]
20 Gilles Deleuze, Essays Critical and Clinical, tr. by Daniel W. Smith and Michael A. Greco (Minneapolis: University of Minnesota, 1997), p. 134. [Existe versión al español: DELEUZE, Gilles, "Para acabar de un vez con el juicio" en Crítica y clínica. Trad. Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 188.]
21 Deleuze, Difference and Repetition, op. cit., p. 36. [DELEUZE, Gilles, Diferencia y repetición. Op cit., p. 73]
22 Ibid., p. 4. [Ibíd., p. 25.] Para esto Deleuze tiene en mente al Kierkegaard de las Éticas I o II.
23 Ibid., pp. 4-5. [Ibíd, pp. 26-27]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

vosotros mismos...". [24] Esto se encuentra a sólo un paso de distancia de una república de sujetos autolegisladores, reunidos por la razón y por el contrato, donde "...la razón realizada se confunde con el Estado de derecho [l'Etat de droit], al igual que el Estado de hecho es el devenir de la razón."[25] Un Estado de Naturaleza putativo significa un oprobio estético, y la participación en un pacto autolegislado equivale a una unión de libertad y razón. El Estado es nada más la forma de la razón pura y práctica, una actualización política de las facultades y la unión del sentido común y el buen sentido.[26]

La ley moral no sólo sanciona y sostiene la forma estatal general de la asociación contractual política (como sentido común), sino que además apuntala la ley jurídica del estado (buen sentido). El "crimen," por ejemplo, es buen sentido abusado: es una violencia juzgada ilegal por que consiste en apoderarse de "algo a lo que no se tiene 'derecho'". [27] El crimen es una corrupción de la armonía de las facultades en la medida en que uno se comporta mal (fracasa en la prueba de la repetición moral; el crimen no es generalizable) y reclama por fuera de su provincia. Por el contrario, la ley moral (y su buen sentido y sentido común doblemente articulados) establece una violencia legítima, capturando a la vez que "constituye un derecho de captura". [28] La captura legítima sanciona el uso de violencia según una establecida armonía de las facultades (de asuntos del Estado y de la paz), que constituye su dominio denominando "criminal" a aquello que no respeta sus ordenamientos. Tal operación legal forzosamente "particulariza" singularidades aberrantes.

La ley moral sirve para sofocar los devenires: su prueba convierte singularidades en particularidades, anticipa el Estado contractual de legislación universal, y establece dominios de derecho y de criminalidad. Si la sociedad (y a forteriori la sociedad política) es definida por líneas de fuga, entonces la ley moral es pura obstrucción. [29] Ese es el motivo por el cual para Deleuze el término ley moral no forma parte del discurso político. De hecho, es la desterritorialización de la ley (moral) lo que hace posible la filosofía política. En Lo frío y lo cruel Deleuze analiza cómo la ley es derrumbada a través de procesos de ironía y humor. Por ejemplo, el principio político Irónico de Platón es que la misma ley es un poder secundario que depende de un principio del Bien; igualmente, la obediencia a la ley es "lo mejor", y lo mejor es la simple imagen humorística del Bien: "esta imagen, en apariencia tan conformista, encierra sin embargo un ironía y un humor que constituyeron las condiciones de una filosofía política, un doble margen de reflexión, arriba y abajo en la escala de la ley". [30] Este examen va hasta Sade (quien ironizó a la ley como secundaria respecto al modelo institucional de la anarquía) y Masoch (quien humorizó a la ley mediante el desorden

24 Gilles Deleuze and FélIx Guattari, A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia, tr. by Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), p. 376. [Existe versión castellana: DELEUZE, Gilles, y GUATTARI, Félix, Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia. Trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 381]
25 Ibid., pp. 375-6. [Ibíd., p. 380]
26 Ibid., p. 375. [Ibíd., p. 380]
27 Ibíd., p. 448 [Ibíd., p. 454]
28 Ibid., p. 448 [Ibíd., p. 454]
29Ibid., p. 171 [Ibíd., p. 165]
30 Gilles Deleuze, "Coldness and Cruelty," in Masochism (New York: Zone, 1989), p. 81. Enfasis añadido. [Hay versión al español: DELEUZE, Gilles, Presentación de Sacher Masoch. Lo frío y lo cruel. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 85]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

y el placer masoquista que surge de adherir minuciosamente a sus prohibiciones). Mi intención no es relatar en detalle este complejo análisis sino, insisto, indicar que la ley resulta desestimada (o, más bien, desterritorializada) a favor de términos extra-legales; como tales, el humor y la ironía subtienden la posibilidad de un pensamiento social y político y de una verdadera aprehensión de movimientos y deseos.

4. Derechos humanos (crítica de la abstracción)

Los documentos de derechos humanos son abstractos en sus expresiones al suministrar condiciones generales que protegen la vida, la libertad, la opinión, la propiedad, etc. Una constitución, o cualquier catálogo de derechos humanos, agrupa proposiciones fluctuantes vacías de sentido. Adaptando el argumento de Deleuze de Lógica del Sentido, podemos decir que las proposiciones están desprovistas de sentido mientras no se refieran a una situación concreta –un problema- que genera su sentido y su condición. [31] Es incorrecto decir que los derechos simplemente requieren una denotación en una situación específica que habrá de informar al derecho si es verdadero o falso (i. e., denotación cumplida si el derecho es respetado, o denotación infeliz si el derecho es violado). Los derechos necesitan mucho más: requieren situaciones concretas no sólo para denotar sino también para cobrar sentido. Valores abstractos como la libertad o la propiedad exigen una situación concreta - ¿qué clase de libertad es garantizada?, ¿qué efectos de la opinión pueden limitar su uso?, ¿qué clase de propiedad deben ser protegidas? La insistencia formal resulta vacía porque sin el caso particular y la situación concreta, los derechos no nos dicen nada y son incapaces de realizar justicia.

Como lo señaló Alain Badiou, los derechos humanos fracasan en incumbir directamente a los individuos (en tanto multiplicidades concretas) al referir a un sujeto humano general, de modo tal que sea cual sea el "mal que lo afecte sea universalmente identificable". [32] En este sentido, Deleuze coincide con Badiou al sostener que los derechos son axiomáticos y generales, coexistiendo en un espacio de múltiples axiomas tales como la protección de la propiedad, derecho a la guerra, etc. Estos axiomas existen juntos en un entorno competitivo; uno puede invalidar otro, y postular abstractamente "nada dicen los derechos del hombre sobre los modos de existencia inmanentes del hombre provisto de derechos". [33] Hasta que ingresan en agenciamientos y determinaciones concretas, los derechos permanecen como un mero elemento técnico en máquinas sociales más amplias de diversos axiomas con variados valores: "El principio de todo tecnología es mostrar cómo un elemento técnico continúa siendo abstracto, totalmente indeterminado, mientras que

31 Gilles Deleuze, The Logic of Sense, tr. by Mark Lesser (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 12-22 and 121-23. [Existe versión castellana: DELEUZE, Gilles, Lógica del sentido. Trad. Miguel Morey y Víctor Molina. Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 35-45 y 134-136]

32 Alain Badiou, Ethics: An Essay on the Understanding of Evil, tr. by Peter Hallward (London: Verso, 2001), p. 9, [Existe traducción castellana: BADIOU, Aalin, La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal. Trad. Raúl J. Cerdeiras. México, Herder, 2004, p. 33] y Alain Badiou, D'un desastre obscur: droit, état, politique (Paris: Editions de L'Aube, 1991). [Hay versión en español: BADIOU, Alain, De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado. Buenos Aires, Amorrortu, 2006]

33 Gilles Deleuze and Félix Guattari, What Is Philosophy? tr. by Hugh Tomlinson and Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), p. 107. [Existe versión en español: DELEUZE, Gilles, y Guattari, Félix, ¿Qué es la filosofía? Trad. Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1993, p. 109]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

la vida; junto con otros axiomas son partes esenciales del capitalismo liberal y, como tales, algunos derechos (de propiedad, por ejemplo) pueden enfrentarse a otros (derecho a la vida, por ejemplo).

Por estos motivos Deleuze recomienda que la jurisprudencia se dirija a específicos grupos de usuarios que negocien cómo vivir con un problema. En vez de un sujeto portador de derechos general y transcendente, tenemos la vida y los problemas de la vida que proceden sólo caso-por-caso, algo que corresponde a la jurisprudencia desentrañar y dignificarlo. La jurisprudencia se dirige a una situación para hacerla soportable, se resiste a cifrarla en evaluaciones trascendentes relativas al abuso. La Justicia y los Derechos no existen. Sólo la jurisprudencia existe y ella sola es capaz de crear derecho [droit]. [36]

Ahora vemos las cuatro importantes críticas de Deleuze a la ley: la ley convierte singularidades en particularidades que fatalmente comprometen la repetición; el juicio distributivo impone un esquema ordenador de diferencia genérica y específica; la ley moral se modela ella misma a partir del sentido común y el buen sentido, anticipando el advenimiento del estado; y los derechos humanos son abstractos, incapaces de clarificar o brindar justicia a situaciones concretas. Igualmente, Deleuze crea conceptos expresamente extraños a la ley y al orden legal –repetición extra-legal; un nomos nomádico para librar al pensamiento del juicio; humor e ironía para colapsar la ley; jurisprudencia y grupos de usuarios para reemplazar los derechos- situando así su filosofía como una vasta empresa contra la ley.

III. Dos encuentros

Sin embargo, una nueva imagen de la ley, una no dogmática, puede discernirse dentro del corpus de Deleuze. Es su particular lectura de Bergson, especialmente su atención a la relación entre lo virtual y lo actual, lo que hace posible esto. Las implicaciones son profundas, ya que alude a las condiciones de la experiencia real. Por ejemplo, mientras que la imagen dogmática de la ley asume que los derechos humanos son la condición capaz de identificar y atender todas las posibles violaciones del derecho, una nueva imagen de la ley, por el contrario, sigue una inspiración bergsoniana e indaga no en las condiciones de toda experiencia legal posible, sino que apunta a "las condiciones de la experiencia real." [37] Una nueva imagen de la ley debe alcanzar la manifestación individual de la ley, la génesis de la ley, su sentido y aplicación. Si para Deleuze el primer principio de la filosofía es que los universales "no explican nada, tienen que ser explicados a su vez," una nueva imagen de la ley debe seguir este viraje y analizar, con precisión, cómo la ley funciona, cuáles son sus condiciones de emergencia, y cómo habrá de forjar un concepto que proteja contra las ofuscaciones legales que Deleuze criticó implacablemente. [38]

Considero que la primera condición

---

36 Ibid., G.

37 Gilles Deleuze, "Bergson's Conception of Difference," in Desert Islands, and Other Texts, 1953-1974, ed. by David Lapoujade, pp. 32-51 (Los Angeles: Semiotext(e), 2004), p. 36. [Existe versión castellana: DELEUZE, Gilles, "La concepción de la diferencia en Bergson" en La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974). Trad. José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2005, p. 42]

38 Deleuze and Guattari, What is Philosophy?, op. cit., p. 9. [DELEUZE, Gilles, y Guattari, Félix, ¿Qué es la filosofía? Op. cit., p. 13]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

para una nueva imagen de la ley es basar su emergencia sobre la noción de un encuentro. Si la jurisprudencia ha de proceder caso por caso y atender demandas singulares, debe necesariamente encontrar su apoyo e inspiración en la especificidad ante un problema o un encuentro. Lo que en Diferencia y Repetición se dice sobre el pensamiento vale mutatis mutandis para la ley y la jurisprudencia: "...no hay pensamiento más que involuntario –suscitada violencia en el pensamiento-, tanto más necesario absolutamente que nace, por fractura, de lo fortuito en el mundo (...) No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar". [39]

El profundo error de la imagen dogmática de la ley –de los defensores de los derechos humanos, de las aplicaciones textuales de legislaciones, por ejemplo- es que reduce el derecho a un conjunto de tesis proposicionales que "tratan" el caso, designan incorrectamente, y que realizan rápidas aplicaciones de la ley original para corregir la situación.[40] Se pierde el sentido del caso (el problema o el encuentro) como un auténtico elemento genético de la ley. La creación de la ley desde el más íntimo encuentro con un caso no es reducible a estas tesis proposicionales. Una imagen deleuziana de la ley comenzaría sosteniendo que la ley en-sí-misma (el texto mismo de legislaciones, de constituciones, y juicios previos) existe en un letargo del cual sólo se despierta por un encuentro –un caso-, encuentro cuya contingencia la eleva a su necesario ejercicio y a su efectivo poder.

Podríamos dividir los encuentros en dos tipos. El primero es denominado un "caso sencillo." Tal sencillez envenena la imagen dogmática de la ley. En este encuentro, la ley (estatuto, derecho, o decisión previa) está considerada suficientemente clara o suficientemente sólida como para hacer irrelevante el problema genético: i. e., la letra de la ley es aplicada y la sentencia dictada. Siguiendo a Bergson, llamamos a la designación de un "caso sencillo" un corte instantáneo de la memoria-hábito legal. En tal memoria, una "réplica siempre pronta [un hábito] vuelve la pregunta [o el problema] innecesario [inútil]."[41] Aquí, el caso está condenado a que se le aplique una solución preparada, en la forma de un precedente asentado o de una perspicaz lectura del estatuto. La ley pasa por encima del caso, sirviendo éste último como un simple corte instantáneo o como aplicación. La ley sobrecodifica, "desplaza a la intuición real [i. e., el caso], cuyo papel ya no es entonces otro más que (…) apelar al recuerdo [le souvenir], darle un cuerpo, volverlo activo y por

39 Deleuze, Difference and Repetition, op cit., p. 139. [DELEUZE, Gilles, Diferencia y Repetición. Op. cit., p. 215]

40 Para dos exponentes de esta posición, ver Antonin Scalia, A Matter of Interpretation:Federal Courts and the Law (Princeton: Princeton University Press, 1997) ("Lo que busco en la Constitución es precisamente lo que busco en una legislación: el significado original del texto" (38)), y Michael McConnel, "Textualism and Democratic Legitimacy: Textualism and the Dead Hand of the Past" ["Textualismo y legitimidad democrática: textualismo y la opresiva influencia del pasado", in George Washington Law Review 66 (1998): 1127. El textualismo sostiene que el texto legal es la fuente principal de la interpretación legal –por sobre la historia, la doctrina, valores políticos, etc. El originalismo afirma que un particular momento en la historia (el momento originario de la ley en cuestión) debe ser lo determinante en cuestiones de interpretación. En el "textualismo" (Scalia) y en el "originalismo" (McConnel) la ley ya está hecha, preformada, preexistiendo a sí misma. Su única acción es pasar a la realidad al tratar adecuadamente el caso que se presenta. Agradezco a Tom Donahue por su ayuda en esto.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

eso mismo actual."[42] Desde esta perspectiva, la ley aún requiere un encuentro pero sólo para motivar sus manifestaciones, para reafirmar su dominio en el caso particular. En el caso, la ley gana una específica unidad (una particularidad) para su potencial general; la ley compromete su universalidad para dictar un veredicto en un caso particular, pero al hacerlo realiza un corte instantáneo de su fuerza y su dominio. El caso sencillo mantiene sólo la sombra de su naturaleza genética, reducida a una oportunidad transcendental para que la ley obtenga su relevancia y existencia.[43] Esta aplicación simplemente "habitual" echa a perder la génesis problemática de la ley a partir de un caso para instalar al derecho sobre el caso; la ley se vuelve su propia repetición desnuda o en bruto. Tal caso es verdaderamente no-problemático: su simplicidad (resolubilidad habitual) expresa la emergencia, aplicación, y establecimiento de la imagen dogmática de la ley.

El segundo tipo de encuentro es el "caso problemático", que eleva al encuentro a su función apropiadamente transcendental. El caso sencillo acumulativamente agudiza y genera leyes y decisiones legales ya preparadas, preexistentes. Tal comprensión de la ley, de casos y de problemas pierde de vista todo lo esencial de los procesos legales y de la misma ley. Para comprender cómo funciona la ley debemos asirnos a la naturaleza del problema como aparece en un caso/encuentro. Cuando Bergson o Deleuze afirman que no debemos volvernos esclavos de los problemas, eso no debe confundirse con una cuidadosa selección de problemas empíricos que ocupen nuestra atención (como una corte de revisión judicial [44] que elige qué casos atender); más bien, debemos comprender la naturaleza genética del problema y evitar recaer en una imagen dogmática con su falsa separación de sentido y enunciación, problema y solución, ley y caso.[45]

Antes de proceder, convendría identificar un cierto número de principios que emergen una vez que el status problemático del caso y de la ley es considerado y analizado. 1. El caso no encuentra una ley preformada o un precedente ya distinguido que basta para su tratamiento. 2. El encuentro entre ley y caso sirve para conectar los puntos singulares del caso con los puntos singulares de la ley. 3. La conexión de los puntos del caso y de la ley es lo que llamamos jurisprudencia, la práctica del juicio legal. 4. El juicio no está limitado al anuncio de un veredicto: es la construcción de un plano le-

41 Henri Bergson, Matter and Memory, tr. by N.M. Paul and W.S. Palmer (New York: Zone Books, 1988), p 45. [Existe traducción al español: BERGSON, Henri, Materia y memoria. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 58]
42 Ibid., p 66. [Ibíd., p. 78]
43 Sobre la lógica de la referencia legal vis-à-vis especificidad y generalidad, ver Paul de Man, Allegories of Reading, Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 267-273; y Georgio Agamben, Homo Sacer: soverign Power and Bare Life, tr. by Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), p. 21 [Existe versión castellana: AGAMBEN, Giorgio, Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 1998]
44 [Judicial review (revisión judicial) es un término técnico-jurídico que "refiere a la autoridad del poder judicial de revisar, a veces con la autoridad de anular, los actos de los demás poderes gubernamentales, sean estos legislativos, ejecutivos, o de los tribunales inferiores al que revise". Extraído de http://forum.wordreference.com/showthread.php?t=315781 (N de T.)]
45 Henri Bergson, The Creative Mind, An Introduction to Metaphysics, tr. By Mabelle L. Andison (New York: Citadel Press, 1974), p. 50. [Existe versión en español: BERGSON, Henri, Introducción a la metafísica. Trad. M. Héctor Alberti. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, p. 59] DELEUZE, Difference and Repetition,op cit., p. 158. [Deleuze, Gilles, Diferencia y Repetición. Op. cit., p. 242.]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

gal, uno en el cual el caso —sus hechos, sus aspectos salientes— es determinado en relación con las leyes y, a la inversa, donde las leyes son juzgadas, relacionadas, y transformadas a través de los distintos puntos del caso. 5. Las sentencias legales (y, por eso, la ley) están conectadas con problemas sin los cuales no tendrían sentido. 6. Desestimar o reprimir el status del "problema" lleva a ilusiones de la ley características del primer encuentro. Más aún, si la ley se representa como general y anterior a sus problemas, será debidamente criticada según las cuatro críticas de Deleuze delineadas. 7. Al respetar la naturaleza de este proceso, la jurisprudencia será creativa. La creatividad no es un epíteto aplicado a juicios irregulares sino que es necesaria para sus operaciones de todos los días.

IV. Ley y juicio, sub specie durationis

Juntos, estos principios constituyen el comienzo de una nueva imagen de la ley. Teniendo esto en cuenta, construiré un escenario jurídico a fin de bosquejar el proceso de la jurisprudencia y la fabricación de una nueva imagen de la ley a partir de conceptos deleuzianos claves. Lo que sigue está, por supuesto, cimentado en Deleuze, pero guarda asimismo una deuda central con Bergson, especialmente con las intuiciones y organización de Materia y Memoria. En ¿Qué es la Filosofía? Deleuze y Guattari rinden tributo a Bergson como el primer autor desde Spinoza en haber construido, con rigurosidad y sin concesiones a la trascendencia, un plano de inmanencia adecuado a la realidad y al pensamiento.[46] Ellos aluden específicamente al primer capítulo de Materia y Memoria y a su descripción de las imágenes y del movimiento.

En éste capítulo, Bergson establece una teoría de la percepción y del movimiento. Imagina ahí un mundo de pura materia, sin percepción, un mundo de imágenes presentes y no representadas.[47] Para Bergson, la percepción es sustractiva: aprehendemos pragmáticamente y percibimos sólo los aspectos del objeto que nos interesan.[48] En consecuencia, una imagen irrepresentada presenta todos sus lados a la vez. Esta imagen existe sin la función reductora de la percepción: está absolutamente presente en todas sus cualidades, aspectos y movimientos, tanto para sí misma como para otras imágenes. Cada "punto" de una imagen es accesible y actúa sobre cada "punto" del universo. Estas imágenes presentes por completo "se presentan recíprocamente todas sus caras [toutes leurs face à la fois], lo que equivale a decir que actúan y reaccionan entre ellas a través de todas sus partes elementales [parties élémentaires], y que ninguna en consecuencia es percibida ni percibe conscientemente." [49] El lenguaje resueltamente espacial de Bergson –lados, puntos, partes- describe la pura imagen de la materia. Debido a que en esta fase de la teoría el tiempo/duración aún no está incluido, podemos sostener que la imagen es entera y totalmente actual; ella no conserva nada de sí ni en la percepción sustractiva ni

46 Deleuze and Guattari, What is Philosophy?, op cil., p. 49. [DELEUZE, Gilles, y GUATTARI, Félix, ¿Qué es la filosofía? Op. cit., p. 52]
47 Bergson, Matter and Memory, op cit., p. 36. [BERGSON, Henri, Materia y memoria. Op. Cit., p. 49]
48 Ibid., p.21. [Ibíd., p. 34]
49 Ibid., pp. 36-37.[Ibíd, p. 51]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

tampoco aumenta en duración virtual. Este es un campo en el cual todo está dado (pero no a un sujeto) en infinita reciprocidad.

El caso legal puede ser comprendido como una imagen en este estricto sentido, y puede ser preliminarmente definido como una pura imagen actual en tanto sustente y exceda sus representaciones. Esto nos ayuda a ver que la más básica operación de cualquier juez o abogado es seleccionar puntos y cualidades de un caso legal y coordinarlos en un argumento o juicio. Mientras excluyamos temporalidad y memoria del caso (y en esta instancia lo hacemos), la percepción de un caso y el proceso de presentar un argumento son limitativos y substractivos. Sólo ciertos puntos cruciales son anticipados e interpretados en un argumento legal, pero subyaciendo a estos puntos se encuentra el caso-en-sí-mismo, no percibido, o dando a la percepción la parte que interesa a las partes percipientes. El caso-en-sí-mismo (el caso puramente actual) tiene una infinidad de puntos y lados que son desestimados, hechos que son irrelevantes para el interés en cuestión que exceden su particular construcción legal. Este caso, entonces, tendrá infinitos puntos y lados. Sus lados presentes actuales son infinitos, disponibles para una posible selección, y sin embargo la infinidad de lados se sostiene sólo en la medida en que estos no sean percibidos. Mientras que es más fácil concebir como una pura imagen actual a un objeto natural que a un caso legal (ya que la definición de éste último como caso legal lo contiene en la percepción y la limitación), afirmamos que en tanto imagen el caso legal existe más completo, absolutamente con más lados, que un caso representado. En este punto de la investigación, el caso legal como imagen actual es una discreta multiplicidad numérica con una infinidad de lados actuales que no conllevan ninguna virtualidad o percepción. El caso no percibido es una actualidad enteramente presente.

Habiendo delineado la pura actualidad de la materia presente espacial, ahora bosquejaré la pura virtualidad de la memoria temporal. Podremos ver que la combinación de estos dos –materia y memoria- proveerá el fundamento para una nueva imagen de la ley. Para Bergson, el concepto de puro pasado emerge de tres paradojas del tiempo. Deleuze analiza estas paradojas con una precisa economía en Diferencia y Repetición. En primer lugar, el pasado no puede ser reconstituido por presentes que pasan, por presentes pasados. Para que el presente pase –y para que exista así una continuidad temporal antes que una serie de instantes presentes yuxtapuestos e infinitamente descomponibles- el presente debe ser "pasado 'al mismo tiempo' que presente." [50] Esta es la primera paradoja del tiempo: el pasado como contemporáneo del presente que fue. Esto conduce a una paradoja resultante: coexistencia. El presente no coexiste con un pasado discreto; más bien, todo el pasado es contemporáneo con el presente (un presente que, dada la primera paradoja, ahora también es pasado). Finalmente, la tercera paradoja es de la preexistencia. Dado que el pasado es "contemporáneo con el 'presente que ha sido,'" tratamos con un pasado que nunca

50 Deleuze, Difference and Repetition, op cit., p. 81. [DELEUZE, Gilles, Diferencia y Repetición. Op. cit., p. 135]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

fue presente, que no fue formado 'después,' sino que ya estaba ahí. [51] Estas tres paradojas conducen a profundas conclusiones sobre la naturaleza del tiempo: existe por lo tanto un "pasado en general" que no es el particular pasado de un particular presente sino que es como un elemento ontológico, un pasado que es eterno y para todo el tiempo, la condición del "pasaje" de cada particular presente. Es el pasado en general lo que hace posible todo pasado. . . *Se trata de una memoria inmemorial u ontológica*. [52]

Lo que Deleuze llama el "presente actualizado [présent actuel]" es una duración, localizada y actual, que no cesa de pasar y devenir. [53] No puede decirse que el presente "es," en un sentido ontológico "no es": su naturaleza es devenir y pasar. El puro pasado, por el contrario, es inmutable e inactivo, el ES y es idéntico con el mismo Ser. [54] Una y otra vez, Deleuze insiste en que el puro pasado no es psicológico sino el fundamento ontológico de un presente actualizado.[55] Por consiguiente, hasta tanto el puro pasado no es atraído por el presente y actualizado, es el elemento en el cual el presente se establece a sí mismo qua presente pero es el mismo no-actual. Ontológicamente existente, el puro pasado es de otra especie que la imagen actualizada de la materia.

¿Cómo puede contribuir a la nueva imagen de la ley la contemporaneidad del entero pasado con nuestro presente actual? Consideremos "¿Qué es la Ilustración?" de Kant. Aquí, Kant sostiene que todos llevamos vidas dobles. Por un lado, llevamos adelante vidas "públicas" donde decimos lo que pensamos con el máximo ejercicio de razón posible; por otro lado, ocupamos vidas "privadas" (que podríamos llamar "profesionales") en las que ejercemos roles institucionales, adoptando su proceder. [56] Volviendo a Bergson, tomemos el ejemplo de un juez. Considerado como un ser humano (y "público"), un juez obviamente se desplaza dentro del Ser-Memoria, una existencia virtual del pasado que permite actualizaciones de presentes vividos. Pero en sus capacidades como Juez, él ocupa un Ser-memoria institucional, el ser-pasado de la ley. Si bien Bergson no desarrolló esta específica intuición, es posible señalar que no sólo seres vivientes presuponen una pura memoria para su acción presente, sino que las instituciones la presuponen para su funcionamiento.

La ley judicial, en tanto institución, se presta perfectamente para desarrollar esta homología. El juez, como juez, existe dentro de una enorme historia, un pasado institucional, que llamamos memoria archivo. Este archivo es virtual, y, como tal, es el pasado general en el cual se encuentran la totalidad de las decisiones pasadas (precedentes) y estatutos legales disponibles para juzgar. No es una distorsión decir que el "puro pasado," institucionalmente considerado, ofrece un

51 Ibid., p. 82. [Ibid., p. 136.]
52 Deleuze, Bergsonism, op. cit., pp. 56-7. Énfasis propio. [Existe traducción castellana: DELEUZE, Gilles, El Bergsonismo. Trad. Luis Ferrero Carracedo. Madrid, Cátedra, 1987, p. 57]
53 Deleuze, Difference and Repetition, op. cit., p. 80. Traducción modificada. [DELEUZE, Gilles, Diferencia y Repetición. Op. cit., p. 132]
54 Bergson, Matter and Memory, op cit.; p. 150 [BERGSON, Henri, Materia y memoria. Op. Cit., p. 160]; Deleuze, Bergsonism, op. cit. p.54. [DELEUZE, Gilles, El Bergsonismo. Op cit., p. 55]
55 Keith Ansell-Pearson, Philosophy and the Adventure ofthe Virtual: Bergson and the Time of Life (London: Routledge, 2002), p. 15.
56 Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" in Practical Philosophy, ed. and tr. by Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). [Existe traducción castellana: KANT, Immanuel, ¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid, Alianza, 2013]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

modo de teorizar sobre el puro archivo que permite que el presente actual adquiera relieve. En resumen, en el archivo legal el juez es como el médium del pasado en general y presupone su coexistencia virtual, una existencia ontológica que permite la acción institucional de juzgar.

Seamos muy precisos en esto. Para poder juzgar, un juez debe apelar a un archivo institucional: el aspecto prudencial del juicio exige que éste no ejercite un simple capricho individual sino que esté institucionalmente basado. A fin de que un juicio legítimo se presente a sí mismo (sea como un juicio recordado, o como uno creado) debe enraizarse en la memoria legal. La misma manifestación de un juicio presente reclama una memoria-archivo coexistente/preexistente; exige que el entero y absoluto archivo legal coexista virtualmente como un médium en el cual discretas decisiones pasadas estén presentes y en el cual el juicio presente pueda él mismo actualizarse. Este archivo no es una mera colección de decisiones individuales y leyes discretas; es el elemento general del pasado que estos recuerdos [souvenirs] presuponen. Es el médium por el cual son preservados para nuestro uso en el juicio presente; es esta pre-existencia del pasado en general (lo que llamamos el archivo de la ley) lo que los recuerdos y, en consecuencia, juicios presentes presuponen.[57] Gracias a esto, la teoría de Bergson del puro pasado y de la pura memoria adquiere una vida institucional: el archivo judicial es por entero, aunque virtualmente, presente a un juez que debe juzgar un caso legal realmente presente. El archivo es el Ser-del-pasado institucional. Ahora podemos recorrer en paralelo dos direcciones de la nueva imagen de la ley. Primero, tenemos la imagen del caso puramente positiva y actual que subyace al caso percibido. Tal caso conlleva un infinito número de lados y puntos de los cuales elaboramos una muestra reductora, a fin de dar con el caso legal en tanto representado. Seguidamente, tenemos el archivo virtual, el elemento general del pasado y la totalidad de la memoria institucional de la ley. El archivo es el elemento en el cual puros no-actuales existen en relación y continuidad. En esta fase de la indagación, tenemos dos positividades completas, una actual y otro virtual. Ahora vemos la problemática organizadora de la nueva imagen de la ley: ¿cómo hacen la imagen actual del caso y el archivo virtual de la ley para acoplarse entre sí? La solución es la jurisprudencia.

En la pura percepción, la imagen representada es un reflejo de lo interesante, de las posibles acciones ejercidas por el cuerpo sobre la imagen.[58] La pura percepción sin memoria no añade nada creativo a la imagen. Pero, agrega Bergson, la pura percepción es una ficción heurística: la memoria siempre se añade a la imagen, la memoria siempre acompaña la percepción. [59] Sin dudas, el aspecto pragmático de la percepción se man-

57 IGilles Deleuze, Cinema 2: The Time-Image, tr. by Hugh Tomlinson and Robert Galeta (Minneapolis: University of Minnesota, 1989), p. 98. [Existe versión castellana: DELEUZE, Gilles, La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Trad Irene Agoff. Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 135-136] Ver también Difference and Repetition, op cit., p. 80: "el pasado en general es el elemento en el cual se enfoca cada antiguo presente en particular y como particular." [DELEUZE, Gilles, Diferencia y Repetición. Op. cit., p. 134]
58 Bergson, Matter and Memory, op. cit., p 37. [BERGSON, Henri, Materia y memoria. Op. Cit., p. 49]
59 Ibid., p 232. [Ibíd., p. 246]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

tiene —percibimos aquello que es de uso presente, en función de nuestra particular disposición a la acción — [60] pero esta teoría pragmática de la percepción se ve acrecentada por la memoria: "la subjetividad cobra, pues, un nuevo sentido que ya no es más motor o material, sino temporal y espiritual: lo que 'se añade' a la materia... la imagen-recuerdo, y no ya la imagen-movimiento." [61]

En la construcción de un caso y de un proceso legal el primero se ve, en efecto, limitado en términos de sus factores relevantes, o más bien, de los "lados" interesantes que presenta. Pero igualmente, el caso es "aumentado" o creado por una selección llevada a cabo a través del archivo legal. La selección y construcción del caso crea los puntos distintivos de éste último lanzándose al archivo legal y seleccionando recuerdos relevantes requeridos para construir una demanda legal. Este proceso es la construcción de un campo problemático. Sólo con este proceso un "caso" emerge qua caso legal, como un problema: "el problema del pensamiento no está relacionado con la esencia, sino con la evaluación de lo que tiene importancia y de lo que no la tiene, con la distribución de lo singular y lo regular, de lo notable [remarquable] y lo ordinario: que se cumple por entero en (...) la descripción de una multiplicidad, en relación con los acontecimientos ideales que constituyen las condiciones de un 'problema.'" [62]

Los puntos notables y distintos del caso ni preexisten a la ley ni tampoco su definición puede ser discernida sin ella; la esencia de un caso legal es la fabricación de una multiplicidad a partir de significativas resonancias entre caso y archivo. Es esta relación genética entre el caso y el archivo que puede llamarse por igual "argumento legal" o "jurisprudencia" en sí.

Debemos examinar detenidamente cómo son creadas estas resonancias, resonancias que son la esencia de un problema legal. A diferencia de la fórmula de Spinoza del conocimiento intuitivo como sub species aeternitatis, Bergson insiste en que debemos "habituarnos [habitons-nous], a ver todas las cosas sub specie durationis," bajo el aspecto de la duración. [63] ¿Qué es lo que este mandato requiere? Un salto, sui generis: "por el cual nos desprendemos del presente para resituarnos primero en el pasado en general, luego en una cierta región del pasado –un trabajo de tanteo [de tâtonnement] análogo al enfoque de una cámara fotográfica. Pero nuestro recuerdo queda aún en estado virtual; nos disponemos simplemente a recibirlo adoptando la actitud apropiada [*nous nous disposons simplement ainsi à le recevoir en adoptant I'attitude appropriée*]. Poco a poco aparece como una nebulosidad que se condensaría; de virtual pasa al estado actual...." [64]

Hasta tanto opere dentro de una tradición de derecho consuetudinario, la

---

60 Bergson afirma que "la conciencia presente admite legalmente sólo esos recuerdos que son de ayuda a la acción." Bergson, "Memory of the presente and false recongnition", en Mind-Energy. Lectures and essays. (New York: Holt and Company, 1920), p. 177. Énfasis añadido. [Existe versión castellana BERGSON, Henry, La energía espiritual. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires, Cactus, 2011]

61 Deleuze, Cinema 2, op. cit., p. 47. [DELEUZE, Gilles, La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Op. cit., p. 72]

62 Deleuze, Difference and Repetition, op. cit. p 189. [DELEUZE, Gilles, Diferencia y Repetición. Op. cit., p. 287]

63 Bergson, The Creative Mind, op. cit., pp 128-9. [BERGSON, Henri, Introducción a la metafísica. Op cit., p. 141] 64

64 Bergson, Matter and Memory, op. cit., p. 134. Énfasis añadido. Traducción modificada. [BERGSON, Henri, Materia y memoria. Op. Cit., p. 146]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

jurisprudencia institucionaliza esta actitud: recuerdos particulares (p. ej. un precedente) son rastreados sólo en virtud de este salto y disposición. Para Bergson, la función de la memoria es seleccionar recuerdos a fin de tratar imágenes presentes; para la jurisprudencia, la función del archivo legal es seleccionar precedentes y pautas de la administración pasada de la ley a fin de tratar el caso presente que atiende.

La memoria jurisprudencial procede *por tanteo*. [65] El salto hacia el puro pasado no es el discernimiento de recuerdos actuales sino comienzo de una búsqueda. Para Bergson, esta búsqueda persigue una apropiada tensión. Tal es el sentido del famoso cono del tiempo: el pasado coexiste, total y absolutamente, con nuestro presente en varios grados de contracción y expansión repetidos simultáneamente. Sugiero que el archivo legal (el pasado legal en general) él mismo se repite infinitamente en diferentes grados de contracción y expansión; los diversos planos del puro pasado son "una multitud de repeticiones posibles de la totalidad" del archivo legal.[66] Mientras más son desplazados los recuerdos del instante presente de acción más preservan su singularidad y distinción; contrariamente, mientras más cerca localicemos un plano respecto del presente activo, los recuerdos más se asemejan más entre sí y con mayor inmediatez sirven a las necesidades del presente. El salto judicial al archivo legal se lanza hacia el plano de tensión más adecuado a las demandas de juicio del caso actual. "Según el caso, "Deleuze señala" doy un salto a una u otra región del pasado; me instalo en uno u otro nivel; solicito una u otra dominante." [67] Si el plano seleccionado participa de una naturaleza contraída, los recuerdos dentro de tal plano tendrán una naturaleza general y habrán de conectarse con el caso en cuestión fácilmente, incluso habitualmente. Mientras más se expanda el plano, más distinción alcanzarán las cualidades de los precedentes, y se vincularán con problemas específicos de ellos mismos; estos recuerdos serán individualizados con mayor sutileza, pero se aplicarán a los casos a mano con menor inmediatez.

Lo que dificulta comprender la selección es que el puro pasado existe en cada nivel en una continuidad indivisa (aunque en diferentes tensiones) y en cuanto tal impide estrictamente puntos discretos o específicos recuerdos. ¿Cómo hace entonces el plano para dividir y ceder los recuerdos con los cuales se trata el presente? La selección judicial de recuerdos (o precedentes) se cumple a través de traslación y rotación: "la memoria integral responde al llamado de un estado presente a través de dos movimientos simultáneos, uno de traslación, por el cual se presenta entera al encuentro de la experiencia, contrayéndose más o menos de este modo, sin dividirse, en vista de la acción; el otro de rotación sobre sí misma, por el cual se orienta hacia la situación del momento para presentarle su cara más útil [la face la plus utile]." [68]

---

65 By trail and error. Juego de palabras entre las acepciones de trial: "ensayo", pero también "juicio" (N de T)
66 Ibid., p. 168. [BERGSON, Henri, Materia y memoria. Op. Cit., p. 179]
67 Deleuze, Bergsonism, p. 62, op. cit. Enfasis propio. [DELEUZE, Gilles, El Bergsonismo. Op. Cit., p. 63]
68 Bergson, Matter and Memory, op. cit., p 168. Enfasis añadido. Traducción modificada. [BERGSON, Henri, Materia y memoria. Op. Cit., p. 177]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

Los específicos recuerdos que fracturan un plano de memoria son la función de "rotación," donde un plano presenta su lado más útil, un lado dividido y espacializado. Estas rotaciones son llamadas por necesidades presentes para una específica rememoración, y aun así se dice que el salto selecciona un plano indiviso de tensión utilizable. El salto elige un nivel de tensión indivisa y no un recuerdo específico, particionado. Por lo tanto, la búsqueda iniciada por la necesidad presente organiza la memoria virtual en la específica e indivisa tensión que aquella requiere. Este es el trabajo de "traslación," el grado de tensión virtual que contrae o expande un plano de indivisos recuerdos en tensión útil. Traslación (tensión indivisa) y rotación (actualizaciones divididas) son estrictamente simultáneas y necesarias la uno a la otra. El presente presupone de una vez un plano indiviso (que provee un recuerdo con apropiada tensión) y un plano fracturado (en el cual la necesidad presente busca y encuentra recuerdos discretos que encarnan la tensión del todo). La compleja simultaneidad de Bergson es tal que si bien tomamos rememoraciones útiles (rotación) que dividen la tensión virtual, es esta indivisa tensión (traslación) la que ofrece a un adecuado recuerdo contraído y discreto.

Podemos ver ahora cómo el salto judicial expresa la simultaneidad de la traslación y la rotación. Por un lado, un juez puede decidir en un caso según principios generales, amparado por cualquier cantidad de casos sin diferenciar su especificidad (por ejemplo, stare decisis automáticos [69] y la aplicación de un principio o axioma de un caso testigo, [70] por ejemplo, "primero en tiempo, primero en derecho" para los contratos). Aquí, la totalidad virtual del archivo legal habrá de contraerse tensamente (traslación) de manera tal que un principio general se actualice a partir de él (rotación). Por otro lado, un juez podría desplazarse con mayor profundidad en el cono del tiempo, seleccionando un plano temporal que provea mayor especificidad para seleccionar precedentes y para vincularlos al caso en cuestión. En ambos ejemplos, la específica rememoración disponible para la selección varía según el grado al cual el archivo legal es contraído: cada traslación y rotación del archivo virtual es una integración local de éste de acuerdo con el caso juzgado. Es este proceso lo que actualiza un topos jurisprudencial. Al decir de Bergson, con la variación de cada tensión cada plano se organiza a sí mismo alrededor de renovados "recuerdos dominantes" y "puntos brillantes" exclusivos para una tensión particular, puntos capaces de emerger solamente desde esa tensión. [71] La contracción expresa el movimiento por el cual un recuerdo se actualiza, "al mismo tiempo que el nivel que le es propio." [72] La jurisprudencia es el proceso que determina la específica tensión del entero archivo legal que es necesaria para juzgar adecuadamente un caso presente, a través de la conexión del caso con la tensión actualizada de un precedente. Esto es lo significa para la jurisprudencia actuar en su propio tiempo y archivo.

---

69 Principio legal que exige a las cortes conservar lo ya decidido, ateniéndose a las decisiones precedentes (N de T)
79 Leading case en el original: fallo judicial que cambia la doctrina legal de la Corte Suprema de Justicia y sienta nueva jurisprudencia frente a determinada situación. (http://forum.wordreference.com/showthread.php?t=1857331 26/02/11) [N de T]
71 Bergson, Matter and Memory, op. cit. p. 171 [BERGSON, Henri, Materia y memoria. Op. Cit., p. 179]; Ver también Deleuze, Bergsonism, op.cit., p. 100. [DELEUZE, Gilles, El Bergsonismo. Op. Cit., p. 100]
72 Deleuze, Bergsonism, op. cit., p. 64. [DELEUZE, Gilles, El Bergsonismo. Op. Cit., p. 65]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

V. La creatividad de la ley

Valiéndonos de Deleuze y Bergson hemos propuesto una filosofía de la jurisprudencia basada en la repetición de los planos del archivo legal en diversos grados de tensión, una operación que genera el apropiado recuerdo-imagen por el cual un caso legal (un problema legal) es construido. De todos modos, este proceso aún no incluye el rasgo más saliente de la jurisprudencia –la creatividad- con la cual concluiré este ensayo.

Podemos comenzar preguntándonos ¿qué ocurre cuando el reconocimiento falla, cuando las imágenes-recuerdos son insuficientes o están pobremente equipados para tratar un encuentro? Tales fracasos suceden cuando los recuerdos-hábito, nuestro manto de rememoraciones frecuentes, se muestran inadecuados y debemos prolongar una búsqueda de recuerdos, probando varios niveles y tensiones para poder distinguir una imagen adecuada. Como Deleuze observa, ni el reconocimiento atento ni los hábitos nos proveen de un verdadero concepto de memoria; es más bien su perturbación o interrupción lo que revela una genuina capacidad creativa.[73] Usando un lenguaje kantiano, podríamos decir que cuando falla el juicio determinante de la memoria y el recordar pierde su facultad de subsumir, no nos queda más opción que saltar hacia el archivo: "Si la imagen retenida o rememorada [rémemorée] no llega a cubrir todos los detalles de la imagen percibida, se lanza un llamado a las regiones más profundas y alejadas de la memoria, hasta que los demás detalles conocidos vengan a proyectarse sobre aquellos que se ignoran [sur ceux qu'on ignore]. . . nuestra memoria escoge, una tras otra, imágenes análogas diversas que lanza en la dirección de la percepción nueva.. ." [74]

Anteriormente distinguimos dos tipos de encuentros en un caso legal: un así llamado caso "sencillo" tratado por los recuerdos-hábito, y un caso problemático tratado como un problema legal genético. Un caso sencillo se explica sin mayores dificultades por la selección de una imagen recuerdo próxima a la base del cono del tiempo, un hábito judicial determinante que vuelve innecesarias cada indagación en el archivo puro –o cada experimentación con tensión. Por el contrario, un caso problemático no es la expresión de una litigación especialmente compleja; más bien, es una disposición judicial que se atiene a la singularidad del caso vis-a-vis la ley con la cual debe conectar. El problema del caso problemático es descubrir en una percepción legal lo que aún no está legalmente percibido: se trata de conectar el caso en cuestión con puntos del archivo no percibidos previamente, a fin de iluminar puntos del caso no percibidos anteriormente. La memoria y los lados actuales del caso se mueven en vaivén, constituyendo en su recíproca amplificación la fábrica del caso problemático. El reconocimiento fallido inicia la génesis de un problema legal, un caso intratable según los cánones y construcciones habituales. Una disposición favorable al problema legal nos conduce a reinvestigar el archivo, a descubrir recuerdos que al combinarse con el caso generan una verdadera

73 Deleuze, Cinema 2, op. cit., p. 54. [DELEUZE, Gilles, La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Op. cit., p. 80]
74 Bergson, Matter and Memory, op. cit., pp. 101-2. Traducción modificada. [BERGSON, Henri, Materia y memoria. Op. Cit., p. 114]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

imagen de la ley (caso + archivo jurídico). El respeto por la singularidad del caso no es un llamado trascendente a la justicia y a la infinita otredad; la singularidad es la interrupción del recuerdo-hábito, y una incursión en la inmanencia del Ser-memoria de la ley.

Un caso, hemos visto, presenta una infinidad de lados actuales que, al colocarse en el archivo virtual, se articula con imágenes-recuerdo para generar un apropiado caso legal. [75] Un caso no actualiza simplemente un plano del archivo legal, sino que se construye el mismo combinando una variedad de recuerdos legales, tomados de diferentes planos con diversa tensión. Este proceso no es diferente a la construcción de un concepto planteada en "¿Qué es la Filosofía?" de Deleuze y Guattari. Ahí, el concepto sobrevuela [survol] sus componentes a una velocidad infinita, y es esto lo que crea la consistencia del concepto. [76] Igualmente, un caso legal es un singular sobrevuelo de una miríada de imágenes-recuerdo tomadas del archivo legal en una coherente construcción jurisprudencial. Un caso determinado por jurisprudencia contrae un número de momentos externos (externos entre sí en el archivo) en un sólo momento interno, el caso en sí. Vemos ahora como la jurisprudencia crea el caso.

Para finalizar, sostendré una cuestión decisiva: además de crear el caso, la jurisprudencia crea ley y presupone una imagen de la ley que habilita la creatividad y que la exige estructuralmente. En este sentido, deseo valerme de Deleuze tal como Phillipe Soulez usa a Bergson: para insistir en que la creatividad es ella misma un principio político. [77] Consideremos nuevamente la atenta percepción-imagen: "Un acto de atención implica tal solidaridad entre el espíritu [l'esprit] y su objeto, se trata de un circuito tan bien cerrado, que no se podría pasar a estados de concentración superior sin crear otras tantas piezas [de toutes pieces] con circuitos nuevos que envuelven el primero, y que no tienen en común entre ellos más que el objeto percibido." [78]

Acabamos de atestiguar este proceso: la percepción atenta no es la combinación de objetos distintos en el mismo plano de memoria; antes bien, es el mismo objeto viajando a través de diferentes planos y aglutinándolos. La travesía de la memoria es rizomática, provocando nuevos cercamientos de los planos en virtud del objeto atentamente tratado. Sucesivos planos se unen y cancelan su independencia en esta realidad real y psíquica. [79] Como Deleuze afirma, "la reciprocidad de la determinación no significa una regresión... sino una verdadera progresión donde los términos recíprocos deben ser ganados poco a poco, y las relaciones mismas deben relacionarse entre ellas." [80] Desde esta perspectiva, la rememoración y las atentas operaciones del archivo de traslación y

---

75 En este sentido, podemos decir que el caso legal es homólogo a la imagen-cristal de La imagen-tiempo en tanto cada caso qua caso lleva dentro suyo el más pequeño circuito interno entre su actualidad y un archivo legal como pasado virtual. Deleuze, Cinema 2, op cit., pp. 78-83. [DELEUZE, Gilles, La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Op. cit., Pp. 110-106]]

76 Deleuze and Guattari, What is Philosophy?, op cit., pp. 15-34. [DELEUZE, Gilles, y GUATTARI, Félix, ¿Qué es la filosofía? Op. cit., pp. 21-38]

77 Phillipe Soulez, Bergson Politique (Paris: Presses Universitaires de Paris, 1989), p. 280.

78 Bergson, Matter and Memory, op. cit., p. 104. [BERGSON, Henri, Materia y memoria. Op. Cit., p. 116]

79 Deleuze, Cinema 2, op. cit., p. 46. [DELEUZE, Gilles, La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2. Op. cit., p. 70]

80 Deleuze, Difference and Repetition, op. cit., p. 210. [DELEUZE, Gilles, Diferencia y Repetición. Op. Cit. p. 317]

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

rotación simultáneamente dan e introducen la diferencia en el presente: cada recuerdo constituye algo nuevo.

La creatividad de la nueva imagen de la ley puede ser estrictamente definida en tres aspectos. Primero, el caso presenta una novedad debido a que combina y unifica varios planos de la ley: el caso actualiza una constelación positiva de planos legales trasladados que llevan tanto el archivo completo y múltiples precedentes rotados seleccionados de diversos niveles de tensión.

En segundo lugar, una jurisprudencia del puro archivo es incapaz de una repetición bruta. Bergson señaló una vez que la biología como ciencia sufre porque le es extraña la idea de absoluta ausencia de repetición.[81] Tal observación se aplica igualmente al derecho: debido a que los precedentes son elegidos acorde a los distintos puntos del caso, y debido a que los puntos del caso adjudican decisivamente la tensión en la cual el precedente es buscado, sencillamente no hay problema sobre si un precedente "subsuma" o "cubra" el caso. Una imagen dogmática de la ley basada en una diferencia distributiva y en un juicio que divide el caso bajo un criterio dado es tanto un anatema como incompatible con la jurisprudencia creativa que hemos estado describiendo.

En tercer lugar, Bergson y Deleuze repiten a menudo que mientras que la virtualidad del pasado posee una realidad, exige una situación para darle cuerpo y existencia. Es cierto que el caso provee tal actualidad. Lo remarcable del caso es que deviene un problema legal sólo en conexión con un archivo; del mismo modo, la pura ley (el archivo) obtiene realidad sólo cuando es actualizada en un caso. La ley recibe un sentido en el caso: altera su significación según los puntos con los cuales se conecta. Cualquier caso y juicio legal relevantes adaptan el archivo a los lados presentes del caso, y al hacerlo crea un nuevo problema legal y un juicio creativo.[82] Tal como hemos visto, el caso siempre porta un halo de virtualidad, que permite su construcción como caso; al mismo tiempo y en virtud del mismo proceso las leyes del archivo logran sentido sólo en su diferenciación a través de un caso legal y en su adaptación a un nuevo problema legal.

Por consiguiente, el archivo legal obtiene una vida a través de sus decisiones, adquiere realidad en la selección y adaptación de la jurisprudencia. En consecuencia, la jurisprudencia requiere un derecho repetido diferencialmente en los puros niveles del archivo, y que da a la memoria una apropiada tensión y aplicación. Más aún, la jurisprudencia exige una ley que se someta a la actualización diferencial, al proceso por el cual la ley se actualiza ella misma solamente por transformación, al adoptar las necesidades y problematicidad del caso a mano. Inspirada en los conceptos deleuzianos, la jurisprudencia nos da una adecuada y nueva imagen de la ley acorde a su actuación. La filosofía de Gilles Deleuze nos aporta no sólo una cuidadosa y cuádruple critica de la imagen

81 Henri Bergson, Melanges (Paris: Presses Universitaires de France, 1972), p. 1149.

82 Para tomar un ejemplo arbitrario, sino controversial: en Roe v. Wade (1973) el derecho constitucional de privacidad proveniente de decisiones previas tales como Griswold v. Connecticut (1965) se aplicó a la cuestión del aborto. Podemos ver que una rememoración del archivo legal fue adaptada a un nuevo problema legal, transformando de este modo a aquel. Gracias al argumento de Roe, leyes privadas fueron creativamente adaptadas para incluir sustantivos derechos de mujeres. Griswold fue no sólo recordado sino formado en un apropiado nivel de tensión dentro del archivo legal, a fin de ser seleccionado y diferencialmente actualizado en un nuevo caso y problema.

Septiembre 2016
ISSN 1850-3578

dogmática de la ley; también nos provee conceptos con los cuales podemos figurarnos una nueva imagen de la ley que se mantiene fiel a la singularidad del caso, que procede según los requerimientos de problemas, que afirma la realidad virtual, y que necesita fundamentalmente creatividad para su desempeño. A fin de funcionar (y esto no es sólo un reclamo ético, sino también ontológico), la ley exige las características de la repetición y actualización diferencial; en otras palabras, la institución de jurisprudencia demanda el ejercicio creativo de la ley para producir así argumentos legales, problemas legales, y procesos legales.

(Traducción Gabriel M. Torres)