

Nuevo Itinerario
Revista de Filosofía

ISSN 1850-3578

Nº 12 - Septiembre 2017

Publicación Digital del Instituto de Filosofía.

Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste.

Resistencia, Chaco, Argentina

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

Índice

Artículos

- Débora Vanesa Clara Barnes**. Memoria en Arendt, olvido en Nietzsche y su relación con la promesa. Soluciones al problema de la acción y su relación con los orígenes del Derecho Penal**. UNNE. pp. 3-17
- Alberto J. L. Carrillo Canán. **McLuhan y las estructuras de la experiencia. El caso del alfabeto y el espacio euclidiano.** Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). pp. 18-43
- Marilina Del Valle. **El agonismo del poder en la concepción foucaulteana del gobierno.** UNNE. pp. 44-57
- Juan Ignacio Fernandez. **La potencia crítica del arte: para pensar otras formas de construcción política**. UBA. pp. 58-81
- Miguel Herszenbaun. **La intersubjetividad en las Meditaciones cartesianas y Fenomenología del espíritu.** CONICET/UBA/GEK/CIF. pp. 82-107
- Matías Oroño. **Identidad personal e identidad corporal en el enfoque crítico kantiano**. UBA-CONICET. pp. 108- 123
- María José Rossi .**La errancia como método: la noche de Jacques Rancière.** UBA, IEALC. pp. 124-135
- Guillermo A. Vega. **El concepto de dispositivo en M. Foucault. Su relación con la "microfísica" y el tratamiento de la multiplicidad.** UNNE. pp. 136-158
- DieL, Lucas. **La re-significación nietzscheana de virtud desde el horizonte de una autonomía post metafísica**. UNNE. pp. 159-184

Memoria en Arendt, olvido en Nietzsche y su relación con la promesa.

Soluciones al problema de la acción y su relación con los orígenes del Derecho Penal

Débora Vanesa Clara Barnes

Universidad Nacional del Nordeste

deborabarnes23@hotmail.com

Recibido 15/04/2017

Aprobado 22/05/2017

Resumen

El presente artículo analiza el tópico de la memoria en Arendt, del olvido en Nietzsche, y su relación con la promesa, como formas de brindar solución al problema de la acción del hombre en el contexto de sociedad o comunidad que es, precisamente, el contexto del desarrollo humano, el que históricamente remite a prácticas comunitarias signadas por la violencia, así como a la génesis del Derecho Penal y del concepto de Justicia. No obstante, aunque algunos autores se han ocupado de señalar similitudes y diferencias entre el pensamiento de Arendt y Nietzsche, en orden a la promesa y su relación con la memoria y el olvido, no lo han hecho en referencia al Derecho, trabajo que resulta necesario realizar a través del presente artículo. En orden a ello, el estudio se centra en el pensamiento contenido en el Capítulo V de La Condición Humana y posee breves remisiones a los Capítulos I y II de la obra citada, en función del contenido del Tratado Segundo de La Genealogía de la Moral, sin perjuicio del recurso a otras fuentes con contribuciones en el tema estudiado.

Palabras clave

Acción – Sociedad – Promesa – Memoria – Olvido

Abstract

The current article analyses the subject of memory in Arendt and the forget in Nietzsche, and their connection with the promise, such as ways of give a solution to the problem of man action, on the society or community context which is, precisely, the context of the human development, which historically follows to the community practices characterized by violence, as well as the genesis of Criminal Law and the idea of Justice. However, even though some authors have been occupied of emphasize similarities and differences between the Arendt´s and Nietzsche´s thought, in order to promise and its relationship with memory and forget, they have not been in reference to the Law, assignment which is necessary to do through the present article. In order to that, the study makes focus in the thinking contents on the fifth chapter of *The human condition* and has briefs references to the first and second chapters of the aforementioned work, according to the contents of second treatise of *The genealogy of morals,* however the resource to the others sources with efforts on the studied subject.

Keywords

Action – Society – Promise – Memory – Forget

1. Introducción

Dice Nietzsche (2006), en la Genealogía de la Moral, que la comunidad –sociedad- mantiene, respecto de sus miembros, una relación propia del acreedor con el deudor. Es decir que al formar parte de una comunidad, el individuo participa de sus ventajas –vivir bajo protección, con paz y confianza-, sin preocuparse por los

eventuales actos hostiles, a los que está expuesto el hombre que, en su hipótesis, vive fuera de la ley. Por lo tanto, el hombre "comunitario" se obliga a sí mismo en función de la comunidad, es decir, que se compromete a respetar aquella comunidad en la que vive y de cuyas ventajas se beneficia.

Sin embargo, también puede darse el caso contrario, o sea, que el hombre se convierta en un ofensor del orden establecido y, en este sentido, será un infractor que quebrantó, frente a todos, el contrato y la palabra, en relación con un conjunto de bienes y comodidades de la existencia comunitaria, en los que previamente había, él mismo, participado.

Esto genera, como consecuencia, que el ofensor se convierta en un deudor de la comunidad y, en este orden, la cólera del perjudicado, esto es, el acreedor comunitario o comunidad, lo envía de retorno a ese estado hipotético silvestre y fuera de la norma, circunstancia que convertiría en lícita, según Nietzsche (2006), cualquier clase de hostilidad ejercida sobre ese sujeto expulsado del seno comunitario, lo que sólo a largo plazo derivaría en la elaboración de un derecho penal mucho más humano, compatible con el contenido de lo que hoy conocemos como Derecho Penal de Acto[1]. En efecto, considera Nietzsche (2006) que:

> El compromiso con la cólera de los principalmente afectados por la mala acción; (…) sobre todo la voluntad, (…) de considerar que todo delito es pagable en algún sentido, es decir, la voluntad de separar, al menos hasta un cierto grado, (…) el delincuente de su acción, éstos son los rasgos que se han impreso cada vez más claramente en el ulterior desarrollo del derecho penal (pp. 119-120).

Ahora bien, con estas premisas, nos acerca al problema del delito y de la vindicta o venganza comunitaria como reacción a aquel y, en este cometido, remite a

[1] Aunque Nietzsche no utiliza este término, es claro que enuncia el contenido de un Derecho concebido en tales términos.

una noción de justicia cuyo origen se localizaría en una especie de "rencor" –también comunitario o social-.

Para este pensador, han existido diversos intentos de justificación de las prácticas históricas de la venganza, a través de un concepto de justicia que entiende a la misma como un desarrollo posterior o consecuente del sentimiento de haber sido "herido", referido siempre al sentido comunitario del término empleado.

Es en este contexto que tanto Nietzsche como Arendt, elaboran implícitamente distintas teorías sobre la acción –aunque con puntos en común-, por las cuales intentan resolver el problema de los conflictos causados por aquella y el carácter impredecible de sus consecuencias.

En efecto, mientras que Arendt elabora una teoría política de resolución de conflictos comunitarios, a través de los mecanismos de la promesa y el perdón, teniendo como presupuesto la existencia de una memoria, Nietzsche lo hará a través de la capacidad de olvido.

La importancia de las cuestiones a analizar se relaciona con la aparente contradicción entre el pensamiento *arendtiano* y el *nietzscheano* en asuntos tales como la libertad y su relación con la soberanía, la acción y sus consecuencias, la importancia del perdón y la promesa, de la memoria o del olvido en orden a su susceptibilidad o potencia para desencadenar nuevos comienzos de la acción, para producir ciertos efectos relacionados directamente con la condición humana, con la vida comunitaria y con la subsistencia, pero también con la recreación de las condiciones necesarias para el mantenimiento de la vida en sociedad o, en otras palabras, de cualquier sistema de organización político-jurídico.

2. **Desarrollo**

Ingresando al meollo de la cuestión, comenzaremos por destacar que, conforme lo indica Galetto (2009), la promesa y el perdón son dos capacidades que, para Arendt, representan la libertad, en su más amplio grado de madurez. Tanto la primera, como el segundo, implican la facultad de ruptura del círculo de acciones y

reacciones necesarias en un mundo en el que predomina la acción espontánea de todo un conjunto de hombres que deben coexistir y compartir, obligadamente, el mundo.

En este sentido, para Arendt (2004), la acción tiene como consecuencia su propia irreversibilidad, lo que implica la imposibilidad de deshacer lo hecho, situación que constituye un problema en el contexto de la imposibilidad, también, de predecir los efectos de cualquier acción en concreto, ya que nadie puede saber, de antemano y con exactitud, lo que aquella puede acarrear. En consecuencia, la solución a la imposibilidad de predecir la acción, la constituirían, de manera doble, el perdón y la facultad de hacer y mantener promesas. El perdón serviría para deshacer los actos del pasado, y la facultad de hacer promesas, para construir seguridad, en virtud de la inseguridad que representa el futuro. El perdón se asocia a la continuidad de la acción, pues sin él, la capacidad de actuar quedaría, en cierto modo, suspendida, sujeta a los efectos del acto *pecaminoso,* por así decirlo; la promesa, por su parte, se asocia al sostenimiento de la identidad, en orden a su direccionamiento, al establecimiento de un rumbo definido. Ambas facultades, el perdón y la promesa, sólo cobran importancia en la pluralidad, en la esfera pública, ya que no encuentran sentido en un contexto de aislamiento o soledad, donde carecerían de razón de ser.

En efecto, la importancia de dichas facultades, podría considerarse relativamente novedosa, desde el punto de vista de su ubicación en cierta etapa de la historia de la humanidad. De tal modo, ya en los primeros capítulos -I y II- de *La Condición Humana,* Arendt refiere, por una parte, a la diferenciación entre *vita activa* y *vita contemplativa* y, por otra parte, al problema de la delimitación entre lo que hoy conocemos como esfera pública y privada. En dicho sentido, sería lógico interpretar que las facultades del perdón y la promesa, cobran valor en un mundo plagado de interacciones interpersonales, pues ¿qué utilidad podrían tener en el ámbito de lo que se conoce como *vita contemplativa*[2]*,* no obstante ser característica de aquella, la amplitud de la libertad? Dice Arendt (2004) que:

[2] Se entiende como el modo de vida en el que predominaba la quietud y la contemplación, estilo de vida que se adjudicaba al filósofo.

> La condición humana abarca más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre. Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia (p. 23).

Ahora bien, asocia la condición humana, principalmente, con la *vita activa,* que comprende las actividades entendidas como fundamentales en el hombre y que son la labor, el trabajo y la acción. Esta última, según la autora, crea la condición para el recuerdo, de allí que nos resulte evidente la relación de la acción con la memoria, y de la acción con la libertad, es decir, con la libertad de acción o para la acción. Pero ya desde el comienzo de su obra, se vislumbra un problema que se relaciona con la dicotomía entre condicionamiento y libertad. En ese orden, la idea por la cual, para Arendt, las personas son seres condicionados por las tres actividades que realizan en el mundo –ya mencionadas- y la necesidad de contar con facultades consistentes en la memoria y el perdón, a las que subyace un principio de libertad, puede resultar contradictoria, pero esta dificultad parece ser zanjada con otra de las explicaciones que la autora ofrece acerca de la acción, por cuanto, por medio de ésta se crean nuevos comienzos, nuevas condiciones para la vida y, en este sentido, si bien el hombre, al nacer, llega a un mundo en el que se enfrenta a ciertos condicionamientos –que podríamos considerar ajenos, en principio, pero de los que se apropia por el solo hecho de pertenecer a ese mundo-, es también capaz o susceptible de crear otras condiciones. La relación entre la condición humana y la objetividad del mundo, representa para Arendt una especie de choque en el que ambos elementos resultan ser agentes condicionantes y condicionados a la vez, circunstancia que rememora, en cierta medida, las antiguas consideraciones sobre la *physis* griega.

Paralelamente a las nociones de *vita contemplativa y vita activa,* Arendt (2004) también se ha expresado sobre la dificultad de delimitación entre la esfera pública y la privada, al indicar que existía una "*(…) extraordinaria dificultad (…) para entender la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de la polis y la de la familia (…)"* (p. 42), diferenciación que no podía verificarse en la Antigüedad griega, pero que refiere a la importancia, en el mundo contemporáneo, de la promesa y el

perdón, porque si existe algún lugar en el que pueda cobrar valor, precisamente, la acción como creadora de nuevos comienzos -a partir de la necesidad de las dos facultades señaladas-, es en el ámbito de lo que hoy entenderíamos como esfera pública, que es también la esfera de la Política y del Derecho. Además, es la existencia de tales ámbitos la que permite comprender el porqué del condicionamiento de nuestra humanidad, sin restar valor al principio de la libertad subyacente a nuestras acciones.

En relación con el aseguramiento del futuro, Galetto (2009) ha entendido que, para Arendt, por medio de la promesa, el hombre convierte a aquel en predecible, en virtud de su sujeción u obligación a determinado curso de acción, con el que se ha comprometido.

De tal modo, sin los remedios constituidos por el perdón y la promesa, lo que se encontraría en amenaza es la misma condición humana, es decir que existiría el peligro de que desaparezcan las condiciones que integran y definen el mundo del hombre, su orden social y comunitario.

Cabe, agregar, en lo que refiere al papel del perdón *arendtiano*, que éste tendría el efecto casi *mágico* o *milagroso* de quebrar o interrumpir el mecanismo de reacción que se manifestaría con la venganza, que puede ser considerada como la consecuencia automática de la transgresión del orden social y, en este sentido, el perdón es un acto libre, porque no está relacionado, necesariamente, con el acto anterior de transgresión, sino que se trata de un acto nuevo, ya que contiene algo del carácter original de la acción. Para Arendt (2004), el perdón, al que le atribuye origen religioso en el Cristianismo, pero cuya trascendencia considera secular, opera a través de una dinámica de reciprocidad, es decir, que los que perdonan, lo hacen con la esperanza de ser perdonados -por Dios, en lo que refiere al ámbito de las creencias religiosas o, bien, por otros individuos, en lo que respecta a su aplicación exclusivamente secular-.

Pero, conforme indica Galetto (2009), la facultad de perdonar tiene límites y según Arendt no se puede perdonar lo que los hombres no son capaces de castigar, es decir, aquellos actos que sobrepasan el poder de perdonar. En efecto, para Arendt

(2004) la facultad de perdonar está relacionada, también, con cierta ignorancia o indiferencia respecto de la acción y no puede aplicarse al pecado y al mal voluntariamente deseado. Se entiende que, con ello, remite no sólo a los actos particulares y aislados, sino también a los actos dañosos o atentados perpetrados contra las personas, en el marco de los conflictos bélicos y gobiernos totalitarios que padeció el siglo XX.

Por otra parte, corresponde recalcar que para Arendt (2004), el acto de prometer es disipado, parcialmente, por la no predicción o la no predictibilidad de la acción, que surgiría de lo que la autora llamó *oscuridad del corazón*, entendida como la desconfianza del hombre, en relación con la garantía a futuro de los cambios en su subjetividad y de las acciones que podría realizar, eventualmente, cuyas consecuencias le son desconocidas. Para Arendt, de la facultad de unión, que surge como consecuencia de la capacidad de hacer promesas, se deriva una cuota de soberanía, que no es total, ya que la soberanía no puede ser reclamada exclusivamente por una individualidad concreta o solicitada, por ejemplo, por una nación. Al respecto, la autora es precisa, cuando refiere que la soberanía adquiere realidad –aunque limitada- cuando los hombres se vinculan recíprocamente a través de promesas (Arendt, 2004).

En virtud de lo mencionado en el párrafo anterior, nos acercamos al problema del olvido y la promesa en Nietzsche. En efecto, si para Arendt hay una *oscuridad del corazón,* a la que asocia con esa desconfianza del hombre acerca de su identidad, su accionar en el futuro y las consecuencias de aquel, para Nietzsche, por el contrario, no habría un elemento negativo u *oscuro* en el hecho de desconfiar de la propia capacidad para el mantenimiento de promesas. Esto se desprende, indirectamente, de su concepción del olvido, de la que me ocuparé en los párrafos siguientes.

Para Nietzsche (2006), la capacidad de hacer promesas es, en un primer estadio, antinatural, ya que atenta contra el principio o fuerza que actúa en el hombre y al que denomina la *capacidad de olvido.* Se entiende que no se trata, sin embargo, de una fuerza irresistible o invencible, sino de una espontánea facultad de inhibición que hace posible lo *nuevo.* Para este filósofo, al contrario que para Arendt, lo que hace posible un nuevo comienzo de la acción es, precisamente, la facultad de olvidar, lo que

genera aquello que puede entenderse como la actitud vital necesaria para el comienzo de lo nuevo.

Mientras que, para Arendt, el perdón tiene la función de deshacer el pasado, de liberar la acción, a fin de lograr -en otras palabras- la tranquilidad y la paz, sobre todo en términos sociales, para Nietzsche, tales cometidos se logran a través de la función del olvido. Este mecanismo estaría relacionado con la salud del ser, con una operación normal del hombre. Lo opuesto, lo que podría representar una debilidad en el hombre, según aquel, es la facultad de hacer promesas, ya que esto implicaría dejar en suspenso la capacidad de olvido y actuar de conformidad a una *memoria de la voluntad.* Este mecanismo de suspensión de la capacidad de olvido, prepara al hombre para hacerse responsable de sus acciones y se construye en función de una homogeneización del mismo, que lo vuelve, en cierto modo, predecible, limitado por la Ética, por la existencia de los *otros,* apto para vivir en sociedad. En otro extremo, y por encima del sistema de eticidad, se encuentra el hombre soberano, autónomo, según Nietzsche.

En su visión, el hombre que no está sujeto a las exigencias sociales y que sigue su propia voluntad es el único a quien le es lícito hacer promesas, puesto que sus promesas son las que, en realidad, tienen valor, ya que se trata, en este caso, de un individuo libre. Los otros, los que están obligados a hacer promesas en virtud de su sujeción al sistema de eticidad, no serían auténticamente libres, soberanos. Para este filósofo, sin embargo, ese hombre no se construye de la nada, sino que es fruto de un extenso ciclo de crecimiento. Para Nietzsche, entonces, siendo esta circunstancia, la esperable, aunque de muy difícil acontecimiento, lo antinatural, en el sentido de que atenta contra la naturaleza animal del hombre, sería obligarlo a hacer promesas y a mantenerlas en virtud de una memoria de la voluntad.

En orden a delimitar qué se entiende por naturaleza animal del hombre, corresponde considerar lo que Van Tongeren (2000), en *Reinterpreting modern culture: An introduction to Friedrich Nietzsche´s philosophy* (Reinterpretando la Cultura Moderna: Una introducción a la filosofía de Friedrich Nietzsche), según propia traducción, considera al respecto, cuando afirma que:

> Para Nietzsche, el hombre todavía es como un animal indeterminado. Por un lado, el ser humano es un animal: natural, corporal, manejado por los instintos, etc. Pero, por el otro lado, la naturaleza de este ser no es completa y abarcativa. Los seres humanos no están completamente determinados por sus instintos, no están identificados de una vez y para siempre con un patrón determinado. No tienen una identidad fija y definida pero mantienen muchas posibilidades: el tipo está representado por una de las posibilidades, podemos formar muchas personas, tenemos el material para ello en nosotros (pp. 199-200)[3].

En orden a lo expuesto, Nietzsche (2006) refiere las distintas prácticas que, desde antaño, se dirigieron contra la capacidad de olvido. Las promesas o pactos que resultan incumplidos, devienen en memoria. La culpa deviene, también, en memoria, porque la afrenta que representa el olvido de cierta obligación o de determinado compromiso, deviene en la necesidad de construcción de una memoria, que tiene la finalidad no ya de compensar, de forma lógica, el perjuicio ocasionado por un deudor a su acreedor, sino de infligir dolor al causante de un mal, de compensar con la crueldad –vale decir, con la violencia- el mal supuestamente acarreado con el olvido, de generar, en definitiva, una presunta sensación de *bienestar* –desde ya mal entendida- al ofendido.

Para Nietzsche, en resumidas cuentas, el problema del hombre consiste en el quiebre o ruptura con su capacidad animal de olvido, con su voluntad de poder o instinto de libertad, de soberanía, que se corresponde con un estilo de vida en solitario, distinto del propuesto por Arendt, orientado con mayor énfasis hacia la convivencia comunitaria y para cuyo establecimiento se debe renunciar, precisamente, a la soberanía.

Ahora bien, dentro de este esquema de renuncia a la soberanía, Nietzsche (2006) ubica la genuina necesidad del Derecho y la justicia, como una respuesta al

[3] En sentido similar, se ha expresado también, el autor de referencia, en otra de sus obras, titulada: "*A moral da crítica de Nietzsche á moral"*, 2012, en pp. 113-114.

antiguo rencor comunitario o como una representación terrenal de la pugna emprendida en contra de los sentimientos reactivos o del *pathos*[4] comunitario, a fin de generar el abandono o superación de los mismos.

Dicha finalidad se habría logrado a través del reemplazo -por la comunidad- del sentimiento de "venganza", por la construcción imaginaria de un enemigo del orden social y de la paz, al que combatir, precisamente, a través de la norma, pero más aún, el elemento decisivo en el reemplazo del sentimiento o mecanismo de venganza, lo constituiría la creación de leyes que establecieran lo que está permitido, por ser justo, o lo que no se permite, por su injusticia intrínseca.

De manera que, a partir de la sanción y entrada en vigencia de las leyes, con tales fines específicos, las infracciones a las mismas, cometidas por individuos o grupos de individuos, se constituirían en crímenes o en subversiones contra *"la potestad suprema"* –según la denominación que acuña Nietzsche (2006, p. 125), para referirse al imperio de la ley y del Estado-.

Es de esta manera que se habría logrado, a través del tiempo, lo opuesto a ese sentimiento de venganza, por lo que Nietzsche (2006) considera que sólo a partir de la formación de las leyes puede generarse el concepto de lo que es la justicia y de lo que, por oposición, no lo es. En este punto, se manifiesta en contra del criterio sostenido por Dühring, según el cual lo justo y lo injusto existen a partir de un determinado acto dañoso.

Entiende Nietzsche (2006), asimismo, que entre los genealogistas de la moral y del derecho, de su época[5], ha existido una confusión entre el origen y la finalidad de Derecho Penal, identificando a la última con la venganza o intimidación -aunque podría haberse tratado de cualquier otra finalidad-, ubicándola al inicio del sistema de normas, es decir, como la causa misma de la penalidad.

[4] Del griego, *pathos* significa "sufrimiento", y está asociada, en general con sentimientos. En retórica, sin embargo, alude a la habilidad del orador para conmover y convencer a una audiencia determinada, sobre su discurso, mediante la apelación a emociones o sentimientos.

[5] Me refiero a la época contemporánea a La *Genealogía de la Moral*, que fue publicada en su idioma original en 1887, como *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift.*

De ello surge que, para el autor, esta confusión entre origen y finalidad es contraria a la historia *genética* del Derecho, si se considera que éste habría constituido el último eslabón en un proceso de acciones comunitarias que, en el contexto actual, consideramos injustas y cuyo avance sólo pudo ser impedido a causa, precisamente, de la génesis de un sistema normativo de punición y del establecimiento de los institutos jurídicos originados en su consecuencia. Lo expuesto sería la causa por la cual Nietzsche ha entendido como un producto de la imaginación, la circunstancia de que el Derecho Penal hubiera sido creado para castigar, al estimar que la finalidad de una institución determinada, no siempre aparece manifiesta o no siempre se relaciona con su finalidad demostrable.

En este orden, el castigo o la punición no tendría un significado unívoco, resultando difícil, además, elaborar una definición, pues para Nietzsche sólo es definible aquello que no posee historia, por lo tanto, asigna a tal concepto distintas significaciones, habiendo identificado, entre otras, la existencia de las siguientes: el castigo como forma de volver inofensivo al agente que ha resultado nocivo; como modo de generar temor; como una suerte de compensación hacia el individuo que, habiendo sido partícipe de las ventajas de la vida en comunidad, infringe la ley; como forma de segregación de un *"elemento (…) en trance de degenerar"* (Nietzsche, 2006, pp. 133-134); y como forma de crearle memoria a alguien, ya sea a quien padece la punición o a los testigos del hecho. De todas las mencionadas, ésta última sería la más idónea para ilustrar la importancia, en términos sociales, de una *memoria de la voluntad,* como mecanismo señalado por Nietzsche, para el establecimiento de pactos o acuerdos sociales duraderos.

Esta circunstancia no debe interpretarse, sin embargo, como aquella en favor de la cual se manifiesta Nietzsche. Por el contrario, el mecanismo es señalado en tono crítico por el autor, como aquel al que se ha recurrido históricamente y respecto de cuya eficacia presenta serias dudas, pues independientemente de la definición y del sentido que se le asigne, en definitiva, al castigo[6], éste produciría –según el autor- el

[6] Como bien se dijo en el párrafo anterior, para Nietzsche no hay una definición unívoca de castigo, pero en ciertas partes de la *Genealogía de la Moral*, resulta indudable que cuando se refiere a este concepto, no lo hace en consideración a un castigo físico, sino que lo identifica con el propio sistema de punición del

efecto de generar resistencia, frialdad, o sentimiento de ajenidad a la comunidad, en el individuo que resulta ser condenado, por sus actos en detrimento de la ley.

No obstante, de lo expuesto, no se debe interpretar, tampoco, que Nietzsche se manifiesta en contra del Derecho Penal. En efecto, no es un detractor del mismo, sino su analista, y es en el marco de la explicación de cómo funciona la *memoria de la voluntad,* que construirá una teoría política acerca del individuo soberano y de su facultad de hacer promesas con relevancia social y jurídica.

La causa u origen de la punición, en este pensador, se encuentran en una profundización de la facultad de la memoria, que produce el efecto de corregir el juicio valorativo o de generar una mayor prudencia en quien ha quebrantado las normas, de allí que Nietzsche (2006) cuestione si esta modalidad genera, efectivamente, la corrección del infractor, o si es susceptible de construir una personalidad capaz de realizar promesas de valor jurídico, en otras palabras, si es posible lo que hoy entendemos como resocialización del reo.

Por otra parte, Lemm (2009), en *Nietzsche y el olvido del animal,* interpreta que para Nietzsche, la soberanía humana y la capacidad para hacer promesas son inseparables, dependiendo la primera de la segunda. Asimismo, según la autora, la transformación del ser humano en un ser social y consciente de su pertenencia a un grupo, se relaciona con la necesidad de sobrevivir. El filósofo de mención, más allá de sus preferencias teóricas, ha entendido esta circunstancia, a la que ha brindado explicación a través de la imposición, precisamente, de una memoria de la voluntad, a la que rechaza por el mecanismo violento involucrado en su creación. Este rechazo busca sobreponerse a la violencia y dominación que caracterizan a dicha memoria, a través del cultivo de la responsabilidad individual, ya que el peligro que acarrearía la facultad de hacer promesas, es el de crear un individuo demasiado sumiso, obediente, cuyas promesas no son confiables. En consecuencia, Nietzsche reivindica la facultad de prometer entendiendo que sólo el individuo soberano es capaz de realizar promesas que ostenten verdadero valor siendo, este tipo de promesas, un medio para la

Derecho Penal, de allí que valga la pena aclarar que, en este sentido, por castigo, alude a la pena y, particularmente, a la pena de prisión.

responsabilidad –entiéndase, con miras a la convivencia social, vale decir, al mantenimiento de un orden social y jurídico-.

En síntesis, se entiende que el individuo soberano, autónomo, es capaz de vincularse libremente con los otros, sin la mediación de un mecanismo violento. Asimismo, en *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo,* Lemm (2013) considera que:

> La promesa del individuo soberano es tan importante para Nietzsche no porque represente un compromiso apolítico del yo (…) consigo mismo, sino, por el contrario, porque busca cultivar una relación libre con el otro que excede el proyecto de la autorrealización individual (p. 105).

3. Conclusión

En relación con Arendt, Villa (2008), en *¿How Nietzschean was Arendt?* (¿Qué tan nietzscheana fue Arendt?)*,* según traducción propia, ha destacado que:

> Su celebración de la capacidad humana para la acción –o iniciación, es decir, para el comienzo de algo nuevo- debe ser vista como una respuesta a la mentalidad determinista, así como su contrastante doctrina de la libertad –libertad que aparece como pública, en oposición a la necesidad- debe ser vista como un rechazo de toda la dialéctica de los acercamientos reduccionistas en la ciencia política y social (p. 407).

Pues bien, Villa concluye que a la pregunta consistente en ¿Qué tan nietzscheana fue Arendt?*,* se debe responder “mucho”. En consecuencia, a tenor del párrafo anterior y en lo que ha referido a este trabajo, resulta destacable que tanto Nietzsche como Arendt, inclusive desde sus diferencias conceptuales, intentaran orientar el pensamiento acerca del hombre y su condición, hacia la existencia de su

autonomía, de su indeterminismo, de su libertad y de la libertad de su acción. De tal modo, para Arendt, la verdadera libertad surge de la renuncia a la soberanía, del establecimiento de promesas y del perdón, como actos libres que dan lugar a un nuevo comienzo de la acción, mientras que para Nietzsche que, en un principio parece reacio a la facultad de prometer, la reivindicación llega desde el lado de la recuperación de la soberanía, pero entendida no como la prevalencia egoísta o como la imposición de una voluntad de dominio sobre los otros, sino como la cualidad necesaria para el establecimiento de pactos, de promesas en el marco de relaciones de sentido, de equidad, desprovistas de toda violencia. En consecuencia, ambos reivindican, de un modo u otro, la capacidad superadora de la voluntad, de una voluntad dirigida a la resolución de conflictos sociales y jurídicos, capaz de quebrar, en última instancia, el ritmo normal y esperado de los acontecimientos, es decir, el devenir lógico de la acción que, por sus consecuencias impredecibles, tiene la potencialidad de derivar en reacciones sociales destructivas, para las cuales resultan necesarias soluciones que sólo pueden brotar de una voluntad consciente, de una visión no determinista del hombre y, en cuyo caso, poco vale la asociación de aquellas soluciones, a las máximas del perdón y la promesa *arendtianos* o a la capacidad de olvido *nietzscheana*; importa sí, en todo caso, la capacidad de pensar cómo reconducir la acción libre del hombre, en orden a su conservación y a la conservación de su entorno comunitario o social. En ese sentido, ambos pensadores se han preocupado por hallar y proponer soluciones a través de sus distintos artefactos teóricos.

McLuhan y las estructuras de la experiencia

El caso del alfabeto y el espacio euclidiano

Alberto J. L. Carrillo Canán

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

acarrillo_mx@me.com

Recibido 31/05/2017

Aprobado 11/08/2017

"(…) todos los medios (…) configuran la conciencia y la experiencia de cada uno de nosotros (…)", McLuhan

Abstract

Marshall McLuhan is one of many theoreticians who follow the Kantian tradition relying on the idea of structures of experience. Such structures are the conditions of the possibility of the objects of the experience, viz., the phenomena. E. Husserl, M. Heidegger, E. Durkheim, E. T. Hall, M. Foucault, to mention only a few besides McLuhan rely on the idea of the structures of the experience, discerning some, proposing new ones, and terming them in different ways. In this paper I will focus on McLuhan. To be sure, the three mediatic ages in human history discerned by McLuhan, namely, the "aural oral" age, the "mechanical" age, and the "electric" one, are correlative to well-defined structures of experience. McLuhan's media theory consists in analyzing which structures of the experience are generated and fostered by each medium or media combination. What has been considered as McLuhan's "technological

reductionism" is nothing else than the idea that the media give the conditions of the possibility of the objects of the experience. Media determine the phenomenality of the phenomena, that is, their structure; media are that what determines the way in which we experience reality. For this reason, "the medium is the message", that is, the medium is what matters. The advantage of this Kantian approach to the theory that "the medium is the message" lies in rendering a clear theoretical model for the understanding of McLuhan's theory, a model clearer than McLuhan's one and a model that allows to see the similarities of McLuhan's idea with the theories of theoreticians like Durkheim, Heidegger, or Foucault. In this paper we will focus on the Euclidean space as one of the forms of experience conditioned by phonetic writing.

Keywords: media, experience, form, alphabet, space.

Marshall McLuhan forma parte del conjunto de teóricos que de una u otra manera ponen el acento en lo que en sentido estricto, con base en la tradición kantiana, puede ser llamado las *estructuras de la experiencia*. En términos kantianos las estructuras de la experiencia no son otra cosa que las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, es decir, de los fenómenos. Entre otros, E. Husserl, M. Heidegger, E. Durkheim, E. T. Hall, M. Foucault, por mencionar solamente a algunos teóricos además de McLuhan, trabajan con la idea de las estructuras de la experiencia, aislando unas, proponiendo otras y utilizando diferentes terminologías para nombrarlas. En este texto nos concentraremos en el caso de McLuhan. De hecho, las tres épocas mediáticas en la historia de la humanidad distinguidas por McLuhan, a saber, la época "aural oral", la época "mecánica" y la época "eléctrica", corresponden cada una a estructuras de la experiencia bien definidas. Podemos decir que la teoría mediática de McLuhan consiste en investigar qué estructuras de la experiencia genera cada medio o combinación de ellos. A fin de cuentas, lo que en ocasiones ha sido considerado un "reduccionismo tecnológico" en McLuhan no es otra cosa que la idea de que los medios dan las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Los medios definen la fenomenalidad o estructura de los fenómenos, es decir, los medios definen la manera en la que experimentamos la realidad. Por eso, "el medio es lo que cuenta", que es la traducción correcta de la famosa frase de McLuhan *the medium is the message*. La ventaja de esta aproximación protokantiana a la teoría de que "el medio es lo que cuenta", es que permite traducir esta noción básica mcluhaniana y la teoría correspondiente a un modelo teórico más claro que el ofrecido por el propio McLuhan, lo que a la vez permite establecer más fácilmente conexiones y diferencias con teóricos tales como Durkheim, Heidegger o

Foucault. En este texto nos concentraremos en el espacio euclidiano como forma de la experiencia condicionada por la escritura con base en el alfabeto fonético.

Palabras clave: medios, experiencia, forma, alfabeto, espacio.

Los medios y la subjetividad

Ya en el título del primer capítulo del famoso texto de McLuhan *Understanding Media*. *The extensions of man* (1964) encontramos la tesis de que *the medium is the message*, es decir de que "el medio es lo que importa", y en los siguientes tres párrafos encontramos explicaciones muy claras del significado de tal tesis, explicaciones que veremos a continuación.

Hacia el final del primer párrafo del mencionado primer capítulo McLuhan afirma que "[r]especto de las maneras en las que la máquina alteró nuestras relaciones de los unos con los otros y respecto de nosotros mismos, no importó ni en lo más mínimo si lo que arrojaba eran hojuelas de maíz o Cadillacs. La reestructuración del *trabajo* y la *asociación humanas* son la esencia de la tecnología maquinista."[7] En otras palabras, lo que importa, lo que cuenta – *the message* –, de la tecnología maquinista, reside en una transformación de la subjetividad, entendida esta en un sentido amplio que incluye las relaciones con los otros y con uno mismo. Lo importante – *the message* – de la tecnología maquinista, y de toda tecnología, sería, entonces, la transformación de la subjetividad individual y social. Los términos "subjetividad" y "subjetividad social", son totalmente ajenos a McLuhan y tienen desventajas y ventajas que mencionaremos en su momento para justificar su adopción.[8] Por lo pronto conviene mencionar un par más de pasajes explicativos de la tesis de que lo que importa es el medio, no lo que se hace con él, por ejemplo hojuelas de maíz o automóviles, en el caso de la máquina.

Poco más adelante de la mitad del siguiente párrafo, el segundo del mismo primer capítulo, McLuhan nos dice que "[l]o que estamos considerando aquí (…) son las consecuencias *psíquicas y sociales* de los diseños o patrones en la medida en que amplifican o aceleran

[7] MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media. The Extensions of Man* (1964). Cambridge, The MIT Press, 1994, p. 7. Las cursivas al interior de las citas son nuestras a menos que se indique otra cosa.

[8] Sin embargo, es interesante constatar que en *The Gutenberg Galaxy* (1962), obra medular de McLuhan aparecida apenas dos años antes que *Understanding Media,* y preparatoria de esta, McLuhan usa sin problemas la expresión "postura mental" y llega incluso a hablar de los "arquetipos o posturas de las mentes individuales" y de los "arquetipos o posturas de la conciencia colectiva" (MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man*. Toronto, University of Toronto Press, 1962, p. 267).

procesos existentes. Por ejemplo, 'el mensaje [lo importante]' de cualquier medio o tecnología es el cambio de *escala* o *ritmo* o *patrón* que introduce en los *asuntos humanos* (…)",[9] a lo que McLuhan agrega inmediatamente que

> "[e]l ferrocarril no introdujo el movimiento ni el transporte ni la rueda ni el camino en la sociedad humana, pero aceleró y agrandó la escala de *funciones humanas* previas (…). Esto ocurrió al margen de si el ferrocarril funcionaba en un entorno tropical o boreal y con total independencia de la carga o *contenido* del medio ferroviario."[10]

Nótese nuevamente la idea de que el "contenido", o sea el uso – la carga, el para qué del medio, en este caso ferroviario – no es lo importante, no es "el mensaje", sino la transformación de "funciones humanas", de los "asuntos humanos", eso que hemos llamado la subjetividad individual y social.[11]

Tal vez el pasaje explicativo más claro respecto de la tesis de que "el medio es lo que importa", se encuentre en el tercer párrafo del capítulo uno cuando McLuhan nos dice que "(…) 'el medio es lo que cuenta' porque es el medio el que configura y controla la escala y la *forma de la asociación y la acción humanas* (…)",[12] a lo que McLuhan agrega que "[e]l contenido o los usos de tales medios [cualesquiera] son tan diversos como ineficientes para configurar la *forma de la asociación humana*."[13] Nótese el acento en la expresión "forma". No se trata en realidad de "la asociación y la acción humanas", de las "funciones humanas previas", de "nuestras relaciones de los unos con los otros y respecto de nosotros mismos",

[9] Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 8.

[10] Ibidem.

[11] Es un tema que no podemos discutir aquí, pero la diferencia entre el medio y su "contenido" o "programa" es exactamente la diferencia entre los usos u objetivos con los que fue diseñado y construido el medio (el "contenido") y las consecuencias sociales y personales del medio, en las que en general no se piensa, tales consecuencias son efectos, podríamos llamar, colaterales, que escapan a la atención no solo de los diseñadores y productores del medio sino también de sus usuarios y quedan a un nivel subliminal. Así, McLuhan nos dice que "[e]l análisis del programa y del 'contenido' no ofrece ninguna pista acerca de la magia de estos medios o de su carga subliminal." (Ibid. 20) Este tema aparece ya de manera central en el primer capítulo de *Understanding Media* pero subtiende todo el texto y se trata especialmente en el capítulo 4 del mismo, *The Gadget Lover: Narcissus Narcosis*. Si bien el tema general del libro es que "lo que cuenta (o importa) es el medio, el tema correlativo y complementario es que, precisamente, hay una razón por la cual eso, que "el medio es lo que importa", queda oculto y tiene que ser explicado en todo un libro.

[12] Ibid. 9.

[13] Ibidem.

sino de la "forma" que todo eso tiene. El cambio de dicha "forma" generado por "toda tecnología" es equivalente al "(…) cambio de *escala* o *ritmo* o *patrón* que introduce en los *asuntos humanos* (…)"[14] la tecnología de que se trate. En otras palabras, la idea de McLuhan no es poner el acento, como parecería *prima facie*, en las relaciones sociales en tanto tales, en su concreción y naturaleza específica, sino en la "forma" o "patrón" de las mismas porque estas, podemos decirlo así, corresponden a "las formas de los medios".[15] Tales formas de las relaciones sociales son lo que nosotros – sin descartar otras opciones nominativas – llamamos aquí la subjetividad individual y social.

Antes de continuar no está de más citar algunos fragmentos muy significativos sobre la tesis de que "el medio es lo importante" puesto que es él, el que reconfigura la forma o patrón de la vida social. McLuhan se refiere al medio "como reconfigurando los *arreglos* [formas, estructuras] de la vida cotidiana";[16] de la misma manera McLuhan se refiere "(…) al poder que tienen todos los medios para reorganizar cualesquiera vidas que toquen."[17] En síntesis, "(…) el poder *formativo* en los medios son los medios mismos."[18]

Arriba dijimos que los términos "subjetividad" y "subjetividad social" son totalmente ajenos a McLuhan y que tienen ventajas y desventajas. La principal desventaja es que tales términos están en una tradición filosófica que, justamente, no tiene nada que ver de manera explícita con McLuhan y su teoría mediática. De hecho, la noción de subjetividad nos remite hasta Descartes y tiene un sesgo idealista e intelectualista muy marcado que es ajeno por completo al pensamiento de McLuhan. Por ello, y esto sería la segunda desventaja principal, el uso de tales términos levanta la sospecha de ser un intento por traducir la teoría de McLuhan a un marco teórico no solo ajeno sino incompatible con ella ya que, en principio, teóricos tan notables de la subjetividad como lo son Descartes, Kant y Husserl, para nombrar a alguno de los principales – dejando de lado a los representantes del idealismo alemán, Hegel, Schelling y Fichte –, se mueven en el marco de un idealismo filosófico, así sea en diferentes versiones, que, en efecto, está realmente alejado de la teoría mcluhaniana con el "materialismo" propio de su "reduccionismo tecnológico". Sin embargo, la ventaja del uso de los términos

[14] Ibid. 8.

[15] Ibid. 20. Sobre tal correspondencia véase más abajo.

[16] Ibid. 49.

[17] Ibid. 52.

[18] Ibid. 21.

"subjetividad" y "subjetividad social" reside en, efectivamente, introducir un sesgo hacia la subjetividad transcendental kantiana, la cual, precisamente, se ocupa de las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia.[19] La tesis de McLuhan de que "el medio es lo importante", la traduciremos en un primer momento diciendo que las condiciones de uso del medio son al mismo tiempo condiciones de la experiencia, es decir, en términos kantianos, de la subjetividad, o sea, estructuras de la experiencia. También podríamos decir, y de una manera más clara, menos disputable, que las condiciones de uso del medio son al mismo tiempo condiciones de existencia de su usuario, que el medio impone, en su naturaleza material y tecnológica, restricciones o condiciones al comportamiento del usuario.[20] Siendo esto cierto, lo importante no es simplemente la conducta del usuario al usar el medio, al valerse de él, sino la conciencia que acompaña a tal conducta, según la tesis de McLuhan usada

[19] Véase: "(…) las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, y por tanto no tienen validez objetiva alguna (...)" (KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990, cap. 39. En: *Spiegel Online.* Projekt Gutenberg-DE, web, consultado el 12 de abril del 2017. http://gutenberg.spiegel.de/buch/kritik-der-reinen-vernunft-1-auflage-3508/39). Señalemos además que las "condiciones de posibilidad de la experiencia en general" no son otra cosa que las "formas" o la "forma de la experiencia en general" (Ibid. Cap. 32). Respecto de la primera cita son pertinentes tres observaciones. *La primera* la noción de la "experiencia en general". Por supuesto tal cosa no existe más que como formas, patrones o estructuras, de las experiencias puntuales, de esto o de lo otro, ya que no se hace experiencia en general sino siempre de esto o lo otro, por ejemplo, un perro, una computadora singulares, el sentimiento de temor como el temor en un momento dado y por algo o frente a algo. *La segunda* observación es que tales condiciones de la experiencia "en general", es decir, las formas o estructuras de la experiencia en general son "al mismo tiempo" las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, es decir, de los fenómenos, los cuales nunca son generales sino puntuales o singulares, *este* o *aquel* otro. La idea resulta razonable: la forma general de la experiencia se encuentra, justamente, en las experiencias, que siempre son puntuales, estas o aquellas. (Nótese el uso de los deícticos, formas lingüísticas que no tienen sentido fuera de un contexto sensorial, es decir, fuera del marco de la experiencia.) *La tercera observación* y final, es que las formas de la experiencia en general, que "al mismo tiempo" son las formas o estructuras de los fenómenos en su singularidad, *no tienen validez objetiva*. Con esto se tiene el corazón de la teoría kantiana en la *Kritik der reinen Vernunft*: tales formas no son características del objeto, no son algo que se encuentre en el mundo como uno encuentra los objetos, los fenómenos, sino que son subjetivas, justamente la aportación sujeto transcendental kantiano a la experiencia, el lado subjetivo de la misma. Para Kant el sujeto transcendental – porque está más allá de la experiencia en el sentido de que la precede, de que la hace posible – es una estructura atemporal, transhistórica, deslocalizada, justamente "transcendental". Otros teóricos mencionados, digamos Durkheim, Hall, Heidegger, Foucault, McLuhan, trabajan con formas de la subjetividad que son históricas y localizadas. En particular McLuhan piensa en las tres épocas históricas de la experiencia mencionadas que tienen una base tecnológica, un "condicionamiento" tecnológico, según veremos en este texto en el caso del espacio euclidiano.

[20] McLuhan formula esta idea de múltiples maneras, por ejemplo, diciendo que "[l]a aceptación subliminal y dócil del impacto de los medios los convierte en prisiones sin paredes para sus usuarios humanos (…)" (Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 20) o bien señalando que "[a]l abrazar continuamente las tecnologías nosotros mismos nos relacionamos con ellas como servomecanismos. Esta es la razón de por qué simplemente para poder usarlas tenemos que servir a estas (…) extensiones de nosotros mismos como a dioses (…). Un indio es un servomecanismo de su canoa, tanto como el vaquero de su caballo o el executivo de su reloj." (Ibid. 46).

como epígrafe para este texto, es decir, que "(…) todos los medios (…) configuran la *conciencia* y la *experiencia* de cada uno de nosotros (…)".[21] Conviene insistir en la transformación de la conciencia del usuario porque en general se está dispuesto a admitir sin gran objeción que los medios, digamos, el auto, el teléfono, para no mencionar otros, cambian manera de vida del usuario, su conducta, sin embargo, de tal admisión a darse cuenta de que el cambio de conducta conlleva también un cambio en la conciencia, hay un gran salto en la comprensión que poca gente da. Así, la posición de sentido común, generalizada, es la de que el hombre es esencialmente el mismo en términos mentales básicos con total independencia de su entorno tecnológico. La gente supone que en principio los bosquímanos, los indígenas mesoamericanos y todos los demás grupos sociales que hay o que ha habido en la historia, tienen una estructura básica de pensamiento igual a la del occidental contemporáneo. Se supone que toda diferencia que se pueda encontrar entre grupos y culturas se remite a niveles de información y costumbres diferentes,[22] pero en principio cualquier humano de cualquier momento y lugar histórico sería capaz de orientarse espacialmente o de entender una explicación como lo hace un hombre occidental.[23] En otras, palabras, la posición de sentido común es que la mente en sus estructuras básicas es insensible al entorno tecnológico, impenetrable por el mismo. Especialmente en *Understanding Media* McLuhan rompe lanzas contra tal idea. De hecho, podríamos parafrasear la tesis de que "el medio es lo que cuenta" diciendo, "dime cuál es tu entorno tecnológico y te voy a decir que tipo de hombre eres".

Insistiendo, entonces, en que la mente *no* es impenetrable por la tecnología, tenemos que decir que no solamente se tiene que el medio condiciona la conducta, sino que esta condiciona la conciencia, el *tipo* de mentalidad. El *tipo* de conducta y el *tipo* de mentalidad están en *correlación*. Para ser más precisos, diremos que hay una correlación entre la *forma* de la conducta del usuario del medio y la *forma* de la conciencia de dicho usuario.[24] No se trata

[21] Ibid. 21.

[22] Se suele también remitir a simples diferencias de educación, pero en este caso se piensa en la educación como proceso formal, consciente, ligado a la información, dejándose de lado justamente el "condicionamiento" subliminal que proviene de los medios y al que ya nos referimos en dos notas de pie de página previas.

[23] Más adelante veremos la referencia de McLuhan a que fue apenas alrededor de 1925 que los antropólogos empezaron a conjeturar que los pueblos arcaicos no comparten ni lejanamente nuestra noción de espacio euclidiano. Véase la nota de pie de página número 51.

[24] No está de más recordar aquí que precisamente la tesis de una correlación entre conductas – *Verhalten* – y comprensión – *Verstehen* – es uno de los tópicos principales de Heidegger en *Sein und Zeit*, especialmente en el §31 de dicha obra, donde por momentos el *Verstehen als Seinkönnen* resulta indistinguible del *Verhalten als Seinkönnen*. En general, en el caso de Heidegger, se trata de que cada conducta, por ejemplo, el martillar, "no es ciega", sino que tiene su "propia vista" – "comprensión" –

simplemente de la conciencia del usuario, sin mayor precisión, sino de la *estructura* de dicha conciencia, su *forma*. En otras palabras, la *noción de subjetividad* que hemos tomado prestada de la tradición kantiana, nos sirve para correr la atención de lo más evidente, que es la conducta del usuario, a las *estructuras* o *formas de su conciencia* condicionadas por el medio. Por otra parte, y esto es lo decisivo, las formas de la conciencia se correlacionan con "las formas de los medios". La forma del medio determina la forma de la conducta del usuario y esta se corresponde con la forma de su conciencia, es decir, se trata de una relación tripartita.[25] En este sentido, la vieja idea de que en la teoría mediática de McLuhan es o conlleva un reduccionismo tecnológico – que normalmente quiere decir que la existencia social e individual está determinada en sus términos generales por la tecnología disponible –, se precisa diciendo que las formas o estructuras de la conciencia, la subjetividad, están condicionadas por "las formas de los medios", de hecho, por un entorno mediático con alguna forma tecnológica dominante – y eventualmente en conflicto con otras –.[26] Así pues, la tesis de que el medio es lo importante queda traducida a la tesis de que *es el medio el que condiciona las formas de la conciencia*. La *forma* mediática se corresponde con la *forma* de la conciencia o forma de la experiencia. Por eso "el medio es lo importante" o "lo que cuenta".

La psique social y la subjetividad

Llegados a este punto resulta conveniente resaltar la fórmula mcluhaniana "efectos psicológicos y sociales", relativa a los medios, la cual aparece repetidamente con alguna variación a lo largo del libro, por ejemplo "las consecuencias psíquicas y sociales de la tecnología".[27] La fórmula expresa siempre la idea de que los medios, todo medio, cualquier medio o tecnología, genera un "condicionamiento psicológico"[28] que no queda como un efecto

(HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (1927). 16. ed. Max Niemeyer, Tubinga, 1986, p. 69). En el caso del martillar, la forma de la conciencia – Heidegger rechaza totalmente este término y usa el término "comprensión", "comprensión del ser" – es la comprensión del "ser del útil" como "disponibilidad" (*Zuhandenheit*). La disponibilidad es una forma, es la misma para cualquiera que sea el útil o herramienta del caso: el martillo, el azadón, etc., están "disponibles" para el que los utiliza, así, en el modelo heideggeriano, la disponibilidad es la *forma de la experiencia* en el caso de la conducta hacia los útiles.

[25] En realidad, un examen más detallado mostraría que las formas o patrones de *conducta* de los usuarios son lo que McLuhan llama la "forma" de un medio. Si en Heidegger la conducta y la comprensión se corresponden, en McLuhan se corresponden la conducta y el medio, y la conducta se correlaciona, por su parte, con la conciencia o psique, con la "pustura mental".

[26] Este conflicto es el tema del capítulo 5, *Hybrid Energies*, de *Understanding Media*, pero se desarrolla en relación con medios específicos, por ejemplo, el radio y la TV, entre otros muchos, a lo largo del libro.

[27] Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 66.

[28] Ibid. 136.

individual sino, justamente, se realiza como un efecto social además de individual. Lo que mediáticamente es causado o condicionado "en las profundidades de nuestras vidas psíquicas"[29] tiene también realidad social, por lo que "(…) se propaga violentamente tanto en nuestra sociedad como en nuestras vidas."[30] Resulta natural, entonces, que McLuhan se refiera también a las "(…) energías sociales y psíquicas que se desarrollan (…)"[31] por efecto de los medios y que a final de cuentas se tenga una "psique pública"[32] o bien la "psique social".[33] Queda claro entonces que "las consecuencias *psíquicas* de cualquier tecnología"[34] tienen una dimensión social.

Por otra parte, también es claro que la "psique pública" o "social" es el candidato mcluhaniano ideal para ser hecho equivaler a lo que por nuestra parte hemos llamado "subjetividad social". Así mismo, los cambios en la subjetividad individual y la subjetividad social se cubren perfectamente con los "efectos" o "energías" o "consecuencias" "psíquicas y sociales" de los medios a las que se refiere McLuhan. Finalmente, conviene dejar claro que no se trata de una dimensión solamente mental. Las formas de la subjetividad individual y social no son otra cosa que "*formas* generalizadas de organización psíquica y *social*".[35] Esto último conviene subrayarlo porque si bien las expresiones subjetividad individual y social arrastran la carga idealista de la filosofía de la subjetividad, con su tendencia a la separación entre la mente y el cuerpo, McLuhan no se queda en un terreno idealista – la mente – y por nuestra parte participamos en el momento "material" – por oposición a "idealista" –, tecnologicista en este caso, de la teoría de McLuhan.[36] Aclarado lo anterior, podemos pasar al tema del

[29] Ibid. 48.

[30] Ibidem.

[31] Ibid. 50.

[32] Ibid. 54.

[33] Ibid. 63.

[34] Ibid. 66.

[35] Ibid. 85.

[36] Lo que podríamos llamar el "materialismo tecnológico" de McLuhan se encuentra, así sea modificadamente, también en otros autores, por ejemplo, en la declaración de F. Fukuyama de que "[l]a tecnología y la organización racional del trabajo son las condiciones previas para la industrialización, la cual, a su vez, engendra fenómenos sociales tales como la urbanización, la burocratización, la quiebra de la familia ampliada y los lazos tribales y niveles crecientes de educación." (FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man.* New York, The Free Press, 1992, p. 89) Se trata, en efecto, de la tecnología como factor en la "organización psíquica y *social*". En la misma línea de argumentación, Fukuyama nos dice que "[l]a ciencia natural moderna – en las formas familiares de innovación tecnológica – continúa dictando el carácter de las sociedades 'post-industriales'." (Ibid. 91)

"alfabeto fonético" y "sus efectos sociales y psicológicos"[37] explotando la idea de origen kantiano de las *formas de la subjetividad*.

La experiencia y las formas de la subjetividad según Kant

Como es bien sabido, Kant postuló que las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia eran de dos tipos, las formas puras de la sensibilidad, el tiempo y el espacio, y las categorías puras del entendimiento, entre otras la substancialidad y la causalidad. Nuestro tema no es aquí rediscutir la bien conocida teoría kantiana,[38] sino solamente insistir en la noción de las "condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia".[39] Así, por ejemplo, el tiempo y el espacio no son, según Kant, fenómenos, "cosas", algo de lo que uno haga experiencia, como los perros o las computadoras, sino principios de orden, es decir, cada uno es una "regla" o "forma" que permite tener o hacer experiencia de los fenómenos, es decir, de cosas tales como las computadoras y los perros. El espacio es el principio de orden o "regla general y sin excepción" de que "[t]odas las cosas, como fenómenos exteriores, están yuxtapuestas en el espacio (…)".[40] El espacio es esta regla que nos permite hacer la experiencia del perro y la computadora como objetos "yuxtapuestos", es decir, uno al lado del otro, cada uno ocupando un espacio distinto. Por su parte, el tiempo es la "regla" o "forma"[41] que Kant llama "de la simultaneidad o de la sucesión", y que nos permite hacer la experiencia de los "fenómenos exteriores", como un perro y una computadora, como algo en "simultaneidad" – al mismo tiempo – o en "sucesión" – en diferentes tiempos. El tiempo es, también, una "determinación u orden", la "forma del sentido interior", que nos permite hacer la experiencia de nuestros "estados interiores", es decir, nos permite hacer la experiencia de nuestro enojo y de nuestra esperanza como dos estados internos en "sucesión" – no en "yuxtaposición" –, cada uno en su momento, excluyendo al otro, como el perro excluye en el espacio a la computadora y viceversa. Además, como los fenómenos exteriores también se refieren o requieren la forma temporal, es decir, el ser simultáneamente o en sucesión, el tiempo es "la condición formal de *todos* los fenómenos en general".

[37] Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 87.

[38] Véase Op. Cit. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*; *Doctrina transcendental elemental*, Parte uno, *La estética transcendental*, y Parte dos, *La lógica transcendental*, Primer libro.

[39] Véase la nota de pie de página número 13.

[40] Véase Ibid. Cap. 9.

[41] Para esto y para lo que sigue en este párrafo véase Ibid. Cap. 10-11.

Así pues, la *yuxtaposición*, la *simultaneidad* y la *sucesión*, el espacio y el tiempo, no como cosas o fenómenos sino como principios de orden, son formas subjetivas, es decir, aportaciones de la "subjetividad transcendental",[42] son condiciones que posibilitan tener la experiencia de los objetos exteriores o "transcendentes", perros, computadoras, y los objetos "inmanentes", enojo, esperanza – como los llama Husserl –.[43] El tiempo y el espacio – en conjunción con las "categorías puras del entendimiento" – permiten, posibilitan, que experimentemos "cosas", los "fenómenos", aquello de lo que tenemos experiencia. Tal es la idea o teoría kantiana de las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, condiciones que podemos llamar simplemente "formas subjetivas" de la experiencia, la *estructura* de la misma: algo que de una u otra manera "está" en toda experiencia posibilitándola, a saber, *la fenomenalidad de los fenómenos*.

El espacio euclidiano como forma de la subjetividad

Dejando de lado a Durkheim, Heidegger, Foucault, etc., en la teoría mediática de McLuhan encontramos el tipo de razonamiento kantiano, referido a formas o estructuras de la experiencia. Uno de los ejemplos más claros sería el de la escritura, es decir, un medio, como generador del espacio euclidiano como forma mental – según vimos, en *Understanding Media* McLuhan usa la expresión "psíquica", en vez de mental mientras que en *The Gutenberg Galaxy* no tiene problema en utilizar la expresiones "posturas de las mente individual" y "posturas de la conciencia colectiva" –.[44] Nótese que si la escritura alfabética como actividad posibilita la forma "espacio euclidiano", entonces el alfabeto fonético como "forma" mediática se corresponde con el espacio euclidiano como "forma" subjetiva, como "forma de la sensibilidad". De hecho, McLuhan se refiere a "(…) efectos del alfabeto en la creación del

[42] Véase: "El tiempo es, entonces, *solamente* una *condición subjetiva* de nuestra intuición (humana), (la cual siempre es sensorial, es decir, en la medida en la que somos afectados por objetos) *y en sí*, *fuera del sujeto no es nada*. Y sin embargo en relación con todos los fenómenos, por tanto de todas las cosas, que se nos pueden presentar en la experiencia, *es necesariamente objetiva*." (Ibid. Cap. 11) Esta cita es importante porque aunque no podemos desarrollar aquí el asunto dado que la teoría kantiana no es nuestro tema, ilustra la doble naturaleza de las "condiciones o formas de la subjetividad" como *subjetividad* que, sin embargo, en la medida que hace posible la experiencia, es decir, lo que Kant también llama "la *constitución* de los objetos de la experiencia", es una subjetividad *objetiva*: hace posible la experiencia, "constituye" sus objetos. Se trata de lo que es conocido como la teoría kantiana de la "constitución transcendental": los objetos en tanto experimentados, son "constituidos", hechos posibles, por el sujeto mismo, por las formas de su subjetividad.

[43] HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913). Ed. Walter Biemel (Husserliana III). The Hague, Martinus Nijhoff, 1950, §44.

[44] Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. P. 267.

espacio euclidiano para la *sensibilidad* griega (…)".[45] Para tratar este problema podemos empezar por el hecho de que McLuhan se refiere a "ambos, el número y el espacio euclidiano como *efectos psicológicos* del alfabeto fonético",[46] y en general a los "efectos psicológicos y sociales"[47] de dicho alfabeto.[48] Aquí no nos interesa el número por lo que nos limitaremos al espacio euclidiano.

Dos nociones de espacio

Las sociedades orales con su pensamiento mítico se remiten al mundo como un *κόσμος*, es decir como un orden[49] del que son parte y el cual tiene un carácter divino y por tanto moral, así, por ejemplo, Flusser nos dice que en el mundo mítico

> "(…) un tiempo circular ordena todas las cosas, 'les asigna su lugar justo', y si una cosa se desplaza va a ser ajustada por el tiempo mismo. Dado que vivir es desplazar cosas, la vida en un mundo tal es una serie de actos 'injustos' que serán castigados en el tiempo (…)",[50]

[45] Ibid. 26. Un tema central para McLuhan es la imprenta, el lenguaje no escrito sino impreso, como intensificación del lenguaje escrito, asunto que no tenemos que desarrollar aquí, sin embargo, resulta ilustrativa la afirmación de McLuhan de que "[e]n cinco siglos el comentario y la conciencia explícitos acerca de los efectos de la imprenta sobre las *sensibilidad* humana han sido muy pobres." (Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 172)

[46] Ibid. 112.

[47] Ibid. 87.

[48] Véase también: "(…) el alfabeto involucró a los griegos en un espacio euclidiano ficticio." (Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. P. 252)

[49] Véase: "La palabra cosmos procede del griego *κόσμος* (cosmos). A su vez la palabra griega está derivada del verbo *κοσμέω* que se encuentra en la Ilíada de Homero con el significado de 'ordenar'. En el Canto II (verso 555) leemos sobre el caudillo ateniense Menesteo: 'No había nacido aún el terrestre que compitiese con él en ordenar (*κοσμῆσαι*) caballos y guerreros, portadores de escudos.' También significa ornamento. Quizá por la relación entre el orden y la belleza. De cosmos viene la palabra española cosmética, por ejemplo. No obstante, parece que fue Pitágoras el primero en utilizar el término cosmos para describir el orden y la armonía inherentes a un universo regido por unas leyes cognoscibles e inteligibles por el hombre a través del número y la geometría. El cosmos sería entonces un todo ordenado y por ende bello (ornamentado) gracias al orden latente de naturaleza matemática. Cuando hoy hablamos del cosmos lo consideramos sinónimo de universo. No obstante, universo es una palabra de origen latino que nos indica hacia (*versus*) unidad (uni). La palabra universo está más de acuerdo con la física moderna que busca leyes unificadoras que rijan en todo el mundo físico. Mientras que el cosmos apunta más bien a una totalidad *ordenada* e incluso *jerarquizada* (la región terrestre y la región celeste en Aristóteles, por ejemplo, que poseían diferentes naturalezas)." PALOMAR, Jesús. "Caos y cosmos". En: *Etimologías filosóficas*, web, 1 de mayo de 2011, consultado el 4 de abril de 2017. http://etimologiaspalomar.blogspot.mx/2011/05/caos-y-cosmos.html

[50] FLUSSER, Vilém. *Writings*. Minneapolis, The University of Minnesota Press, 2002, p. 64.

de hecho, en el mundo mítico "(…) todo lo que hacemos por nuestra cuenta es transgresión (…)"[51] contra el orden divino. Más aún, dado que toda religiosidad tiene un carácter mítico,

> "[e]l orden político y social medieval refleja tal visión del mundo y la estricta división del mundo en el cielo y la tierra es la base para la división en el poder espiritual y el terrenal: el papa y el emperador. La imagen del mundo es por tanto indiscutible, se toma como válida en cualquier lugar y por todos."[52]

El mismo Flusser se refiere, por otra parte, a "[l]a unificación de los cielos y la tierra en un único mundo universal en el cual las mismas leyes formulables matemáticamente son válidas en todas partes (…)".[53] Claramente tal "mundo único universal" presupone el espacio cartesiano de la geometría analítica y, este, a su vez el espacio euclidiano.[54] Ambos totalmente neutrales en términos morales o religiosos, absolutamente ajenos al moralismo mítico religioso que a su vez implica un orden divino, según hemos visto.[55] El *κόσμος* mítico es substituido en la física matemática por el *universum* y este presupone el espacio euclidiano: uniforme, continuo, homogéneo, vacío, infinito.

Por su parte, en *The Global Village* (1986) McLuhan nos dice que

> "[d]urante cientos de miles de años la humanidad vivió sin la línea recta en la naturaleza. (…) Para el hombre de las cavernas, el montañés griego, el cazador hindú (de hecho incluso para el chino manchú reciente), el mundo estaba multicentrado (…). El orden del tiempo antiguo o prehistórico era circular, no progresivo. (…) El que el día se repitiera al amanecer era un don avasallador."[56]

---

[51] Ibid. 88.

[52] Ibidem.

[53] Ibid. 89.

[54] McLuhan dice, "(…) veremos que no solamente la percepción cartesiana sino también la euclidiana son constituidas por el alfabeto fonético." (Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. P. 6)

[55] E. T. Hall refiere a ciertas orientaciones sacras del espacio: "En otras culturas uno descubre rápidamente que algunas direcciones son sacras o preferidas. Las puertas de los navajos dan hacia el este, las mezquitas de los musulmanes tienen que estar orientadas hacia la Mecca, los ríos sagrados en la India fluyen hacia el sur. Los norteamericanos atienden a la dirección en un sentido técnico, pero formal e informalmente no tienen ninguna preferencia." (HALL, Edward T. *The Silent Language*. New York, Doubleday, 1959, p. 202).

[56] MCLUHAN, Marshall. *The Global Village: Tranformations in World, Life and Media in the 21st Century* (1986). New York: Oxford University Press, 1992, p. 36.

La repetición del orden, es decir, la estructura de la circularidad propia del tiempo mítico, excluía la linealidad, justamente la linealidad que define las dimensiones del espacio euclidiano.[57] De hecho, la linealidad es la versión formalizada de la progresión, abierta infinita, como simple progresión o sucesión, sin mayor definición, la cual es una forma mental presupuesta como evidente por Kant – "forma de la sensibilidad" – en el caso del tiempo, según vimos arriba.

Las ideas expuestas en los fragmentos citados de Flusser y de McLuhan, así como la referencia al concepto arcaico de *κόσμος*, nos muestran que para las sociedades orales, prealfabéticas, el mundo es algo totalmente diferente de nuestra idea del mundo o el universo marcada por la noción del espacio de la ciencia físico matemática, con su presupuesto en el espacio euclidiano, el cual es, precisamente, homogéneo, continuo, infinito y, claro, vacío, al margen de lo que pueda estar en él en un momento dado.[58] El mundo o universo, como lo pensamos en los términos de sentido común occidental, es ese espacio con lo que contiene y la idea de que ese contenido tenga un orden como el físico matemático no es necesaria, es algo adicional. Por el contrario, la noción mítica de orden (*κόσμος*) es la de elementos en *interrelación* – la cual, además, tiene, según lo mencionamos un carácter mítico, que es moral y religioso –. Míticamente lo que importa es la interrelación, toda idea de espacio está supeditada a la o las interrelaciones o los, como lo formula McLuhan, "patrones cósmicos",[59] como característica de la *mente* del "hombre tribal",[60] de su manera de orientarse en la realidad. Un ejemplo claro de esto es la figura de la vivienda en las sociedades míticas. McLuhan nos dice que "[p]ara el hombre tribal y las sociedades no alfabéticas la vivienda era la imagen de ambos, el cuerpo y el universo. La construcción de la casa con su hogar como altar de fuego estaba asociada ritualmente con el acto de la creación."[61] Análogamente, las

[57] El tiempo mítico circular, repetitivo, en oposición al tiempo "histórico", lineal es un tema central para Flusser, quien lo trata en diferentes textos, por ejemplo el primer capítulo de FLUSSER, Vilém. *Für eine Philosophie der Fotographie* (1983). Göttingen, European Photography, 1999).

[58] E. T. Hall nos dice refiriéndose a los indios hopi que "(...) para ellos no existe el espacio abstracto, algo que se llene con objetos." (HALL, Edward T. *The Hidden Dimension* (1966). New York, Anchor Books, 1990, p. 92) Nosotros no diríamos espacio abstracto sino formal, pero tal diferencia no es realmente importante para nuestro desarrollo. Por su parte McLuhan señala que "E. S. Carpenter sugiere que posiblemente Vladimir G. Bogaaz (1860 – 1936) fue el primer antropólogo en plantear que el hombre no alfabetizado tiene nociones de espacio no euclidianas (…) en el artículo 'Ideas de espacio y tiempo en el concepto de la religión primitiva", *American Antropologist*, vol. 27, no. 2. April, 1925, pp. 205-66." (Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. P. 67, nota de pie de página)

[59] Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 124.

[60] Ibidem.

[61] Ibidem.

primeras urbanizaciones fueron las "aldeas amuralladas y las ciudades estado",[62] las cuales eran de hecho autosuficientes dado que "[l]a aldea y la ciudad estado son formas que incluyen todas las necesidades y funciones humanas."[63] La razón es que el transporte se basa, en esas condiciones, en lo que el hombre puede portar él mismo o con medios muy básicos como carretas y jamelgos o burros sobre vías no pavimentadas, lo cual no va más allá unos seis kilómetros por jornada[64] de ida y vuelta.[65] En tales condiciones no es posible depender de suministros a larga distancia, por eso la aldea y la ciudad estado son en sí mismas un *orden* autosuficiente si se toma en cuenta los campos aledaños. En este contexto es interesante notar que tales formas productivas y consuntivas autosuficientes, la aldea y la ciudad estado, son a la vez *unidades* políticas y religiosas. Las tribus pueden compartir deidades con otras o no, pero no hay una autoridad religiosa que unifique a varias tribus o ciudades, tampoco hay una unidad política entre tribus y ciudades, sino más bien alianzas y conflictos, como los que ilustra ampliamente la historia helénica con sus ciudades estado y también la vida europea de la alta edad media en términos políticos – esa autosuficiencia queda subrayada por la observación de McLuhan de que después del imperio romano, el paso a la edad media significó que "los caminos quedaron vacíos (…). Por tanto, regresó la vieja ciudad estado y el feudalismo reemplazó el republicanismo (…)" –.[66]

A pesar del carácter esencialmente local, centrado en la ciudad estado, de la vida griega, siguiendo a McLuhan, la aparición en ese mismo mundo griego del alfabeto fonético y su extensión hasta ser de uso generalizado y común entre los ciudadanos,[67] vino a dar el

[62] Ibid. 90.

[63] Ibidem.

[64] Hemos subrayado el carácter autosuficiente de las urbanizaciones en el marco de carencia de vías de comunicación pavimentadas – como las que desarrolló el imperio romano – porque tal autosuficiencia está condicionada por dicha carencia de caminos, de modo tal que la idea del espacio como *κόσμος* o, más bien, del *κόσμος* como substituto del espacio, puede ser vista como condicionada por el doble hecho tecnológico consistente en la combinación del lenguaje oral o ausencia del alfabeto fonético y la ausencia de las vías pavimentadas. McLuhan sostiene, por supuesto, que las vías pavimentadas, a su vez, son posibles solamente una vez que existe el alfabeto fonético. Véase el capítulo 10 de *Understanding Media*: *Roads and Paper Routes*.

[65] Ciertamente E. T. Hall nos dice que "[e]l organismo entero del hombre está diseñado para moverse en el entorno a menos de cinco millas por hora (…)" (Op. Cit. HALL, Edward T. *The Hidden Dimension*. P. 176), sin embargo tal velocidad no puede tomarse como la válida para alguien transportando pesos considerables.

[66] Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 91.

[67] Es E. Havelock quien da constancia de la generalización de la escritura entre la población helénica. En la obra *Hippolytus* (428 a. C.), de Eurípides, "(…) la trama gira alrededor de la composición de un mensaje escrito dejado por una fallecida esposa incriminando (falsamente) a su hijastro. (…) Llegando a

"condicionamiento psicológico" necesario para que surgiera la noción de espacio euclidiano, para empezar, justamente con el conocido plano geométrico infinito al que se refirieron los geómetras griegos, en especial Euclides, para sus famosas demostraciones de relaciones geométricas entre figuras planas. En *The Gutenberg Galaxy* McLuhan dice, "(…) preguntémonos por qué el alfabeto fonético tendría que haber creado la ficción [forma mental] del espacio plano, recto y uniforme (…)",[68] y en efecto, lo interesante es preguntarse de dónde podría surgir la noción de tal espacio plano homogéneo, continuo e ilimitado, si el espacio tribal y mítico era un conjunto de lugares definidos por relaciones entre elementos cualitativos perfectamente diferenciados entre sí, como el cielo divino, la tierra humana, los hombres, las mujeres, los sacerdotes, los guerreros, los campesinos, los artesanos, los animales, las plantas, los ríos, las montañas, etc.[69] La traducción espacial del *κόσμος* eran los lugares cualitativa y relacionalmente definidos. Es justamente el carácter cualitativo, altamente diferenciado, de los elementos del mundo tribal el que generaba estructuras mentales y sociales muy complejas, justamente, marcadas por la diferencia y la discontinuidad[70] y en particular "una discontinuidad y diversidad extrema en la organización

---

casa el marido (…) lee el mensaje (…). Presumiblemente ya para esta época la audiencia teatral aceptaba como normal el que una mujer pudiera escribir (…)" (HAVELOCK, Eric A. *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Heaven, Yale University Press, 1986, p. 21). Si se toma en cuenta que en general la posición de la mujer en el mundo griego no era de igualdad con los hombres, es muy notable que las mujeres pudieran escribir.

[68] Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. P. 178. Vale la pena señalar que McLuhan se refiere explícitamente al origen de la tesis de que fue el alfabeto fonético el que creó o llevó al espacio euclidiano: "Tobias Danztig, en su obra *El número*: *El lenguaje de la ciencia*, ofrece una historia cultural de las matemáticas que llevó a Einstein a declarar: 'Este es sin duda alguna el libro más interesante de la evolución de las matemáticas que ha llegado a mis manos.' La explicación del surgimiento de la *sensibilidad euclidiana* a partir del alfabeto fonético se presenta en la parte inicial de este libro." (Ibid. 177) Adicionalmente, McLuhan señala explícitamente la relación entre la sensibilidad en términos kantianos y el espacio euclidiano cuando se refiere a "la presuposición kantiana del espacio euclidiano como *a priori*" (Ibid. 248) A efecto de no sobrecargar este texto nosotros omitimos por nuestra parte las referencias a la noción del *a priori*; esta noción solamente asoma en los momentos en que nos referimos al carácter *transcendental* de la subjetividad kantiana. Por supuesto, el conocedor de Kant no tendrá ningún problema para relacionar la noción de *a priori* con las partes pertinentes de nuestro texto.

[69] Resulta interesante recordar el rasgo arcaizante general presente ya abiertamente en el pensamiento de Heidegger después de su obra *Sein un Zeit*, rasgo arcaizante que tiene una expresión muy clara en el escrito *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en el que Heidegger habla del "mundo" y la "tierra" (HEIDEGGER, Martin. *Holzwege* (1950). Frankfurt a. M., Vitorio Klostermann, 1980, pp. 23, 32-3) como una oposición de orden cósmico. Este mismo pensamiento mítico arcaizante subtiende muchos escritos de Heidegger manifestándose en particular en la crítica a la modernidad – expresada con la clave terminológica de "la (im)postura" (*das Gestell*) (HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953). Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1954, p. 23) – a partir de la figura de la "cuádrupla" (*das Geviert*), justamente de "la tierra y el cielo, los divinos y los mortales" (Ibid. 149).

[70] Véase: "(…) las sociedades orales están constituidas por gente diferenciada no por sus habilidades especializadas o por marcas visibles sino por sus mezclas emotivas únicas. El mundo del hombre oral es

espacial".[71] Aquí resulta conveniente referir a M. Eliade, quien nos dice que "[p]ara el hombre religioso el espacio no es homogéneo; muestra rupturas y grietas, contiene partes que son cualitativamente distintas de las demás." (HP 23.o) [72]

McLuhan supone expresa e insistentemente, de hecho, es una piedra angular de su teoría mediática, que el alfabeto fonético, con el "condicionamiento psicológico" que le es propio, es el que permite la "transferencia del mundo mágicamente discontinuo y tradicional de la palabra tribal al medio visual uniforme"[73] al hacer a un lado la "red de sutilezas familiares y tribales"[74] de las sociedades orales. Así, McLuhan nos dice que "(…) una sola generación de alfabetización es suficiente en África hoy en día, como en Galia hace dos mil años, para liberar al individuo, por lo menos incipientemente, de la telaraña tribal."[75] Es importante subrayar que McLuhan ve esto como una transformación de la *experiencia* y, por supuesto, no se refiere a sus contenidos concretos sino a su estructura, su patrón o forma. Por ello, sin solución de continuidad con lo recién citado nos dice que

> "[e]ste hecho [la separación del individuo de la tribu] no tiene nada que ver con el *contenido* de las palabras alfabéticas; es un resultado de la ruptura súbita entre las experiencias visual y auditiva del hombre. Solamente el alfabeto fonético hace tal división tajante de la experiencia, dándole al hombre un ojo a cambio de un oído y liberándolo del trance tribal del mundo de la palabra resonante y del tejido consanguíneo."[76]

Poco más adelante, McLuhan señala que

---

una maraña de emociones y sentimientos complejos (…)" (Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 50)

[71] Ibid. 36.

[72] ELIADE, Mircea. *Das Heilige und das Profane* (1957) Rowohlt, Hamburg, 1985, p. 23. McLuhan mismo se refiere a Eliade y nos dice que el espacio euclidiano, "(…) linear, plano, recto, uniforme, (…) es un producto de la alfabetización y es desconocido para el hombre prealfabético o arcaico. Hemos visto arriba que Mircea Eliade dedicó recientemente un volumen a este tema (*Lo sagrado y lo profano*) mostrando que las nociones occidentales del espacio y el tiempo como continuos y homogéneos están totalmente ausentes de la vida del hombre arcaico." (Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. P. 177)

[73] Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 83.

[74] Ibidem.

[75] Ibidem.

[76] Ibid. 84. En este caso las cursivas en la cita son de McLuhan, por eso nosotros resaltamos mediante subrayado.

> "[l]a separación del individuo, la continuidad del espacio y del tiempo y la uniformidad de los códigos [legales] son la característica primaria del hombre alfabético y las sociedades civilizadas. Las culturas tribales como la hindú y la china pueden ser muy superiores a las culturas occidentales en el rango y la delicadeza de sus percepciones y en su expresión, sin embargo aquí no nos concierne la pregunta por los valores sino la *configuración* de las sociedades. Las culturas tribales no pueden concebir la posibilidad del individuo o del ciudadano separado. Sus ideas de espacio y tiempo no son ni continuas ni uniformes (…)"[77]

No está demás insistir en el carácter causativo de la *actividad* de escribir, de la escritura, sobre la nueva forma de la experiencia, se trata, en efecto, según McLuhan, de "la estructuración lineal de la vida racional [de la psique] por la alfabetización fonética".[78] La idea de McLuhan, de una causación mediática del "condicionamiento psicológico", en este caso de la relación entre la alfabetización y una forma de la experiencia, es bastante plausible si examinamos las condiciones que la escritura alfabética impone sobre su usuario. Vale la pena recordar que el medio es aquí el alfabeto fonético y la actividad de utilizar el medio es la escritura – la lectura tiene aspectos diferentes que no nos interesan aquí, aunque, por supuesto, es la otra actividad básica relacionada con el medio que es el alfabeto fonético[79] –.

Las tres dimensiones del orden de la escritura

En primer lugar, la escritura presupone una disciplina corporal en la que partiendo de la adopción de una postura muy rígida el sujeto ejerce una motricidad fina de la mano que escribe, la cual se convierte en una parte del cuerpo que se mueve de manera especializada a partir de la inmovilidad del resto del cuerpo. Ciertamente, algo hasta cierto punto análogo, pero solamente hasta cierto punto, se encuentra en actividades artesanales muy diversas y que empiezan por la producción de puntas de flecha y de lanza a partir de piedras de algún tipo y que pasan por actividades tan variadas como la elaboración de textiles con patrones complejos y también de decoraciones igualmente complejas. Pero lo especial de la escritura alfabética es su linealidad, su carácter secuencial, la cual no tiene nada que ver con la

[77] Ibidem.

[78] Ibidem. Las cualidades que oponen a la escritura alfabética y la oralidad las hemos discutido ya ampliamente en otros trabajos, en especial en CARRILLO, Alberto. "La escritura y la estructura de la percepción". En: *A Parte Rei. Revista Electrónica de Filosofía*. Mayo, No. 33, págs. 1-5 y en los ensayos tercero y cuarto de CARRILLO, Alberto. *Fotografía, cine, juegos digitales y narratividad. Estudios sobre la sensibilidad novomediática*. México, BUAP & Itaca, 2013).

[79] Los efectos de la lectura ocupan grandes porciones de *The Gutenberg Galaxy*.

repetición de ningún patrón, que es lo típico de las actividades que también requieren una motricidad manual fina. El ordenar letras formando palabras y el ordenar palabras, para formar oraciones, y la ordenación de las oraciones en secuencias indefinidas, no siguen ningún patrón visual; visualmente un texto no es más que una secuencia lineal.[80]

La secuencialidad lineal de la escritura es al mismo tiempo su flexibilidad, la cual permite elaborar textos de dimensión arbitraria, y ya cuando un texto no se reduce a unas cuantas palabras u oraciones, una superficie que no sea lisa ni plana resulta totalmente inadecuada para el mismo, inservible para el texto. Una superficie con rugosidades o cavidades, así sean relativamente pequeñas, lo mismo que una superficie curvada, resultan totalmente inapropiadas para una escritura que no sea muy breve ni ocasional. Adicionalmente, ya una simple oración o incluso una palabra no solamente exigen una superficie plana y uniforme sino también una coloración uniforme de dicha superficie. De hecho, cualquiera que quiera escribir sobre una hoja que tenga diferentes colores – por ejemplo, por tener figuras sobre ella – se da cuenta inmediatamente de que la coloración cambiante de la superficie de escritura hace inadecuado utilizar un solo color de la escritura porque al perderse el contraste entre las letras y el fondo las letras pierden legilibilidad, pudiéndose llegar al punto de que ya no se distinguen del fondo haciéndose invisible lo escrito

[80] En el caso muy especial de la escritura con ritmo poético, con acento en "los más finos elementos prosódicos" (JAKOBSON, Roman. *Semiotik. Ausgewählte Texte*: *1919-1982*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, p. 273), el "verso" (Ibid. 201), es decir, la similitud *sonora*, tiende a predominar sobre la "semántica poética", es decir, sobre el juego de significados (Ibidem), y los rastros de patrón visual en el escrito poético de tal tipo, debidos justamente a la representación visual de la versificación, son en realidad de origen sonoro. Es decir, la poesía rítmica en realidad más que escribir se está dándole forma visual a un fenómeno oral auditivo. En sentido estricto, mientras más rítmico sea un fragmento escrito, el fragmento es menos escritura, más tiende a ser una simple representación visual de un ritmo sonoro. Por otra parte, la escritura en el sentido estricto, que deja fuera a la poesía rítmica, es una operación abierta, que se basa en un léxico y una gramática. El léxico está constituido por palabras totalmente aisladas unas de otras, las cuales son unidas por reglas gramaticales dando por resultado oraciones que pueden combinarse en principio indefinidamente. Una conjunción de oraciones como por ejemplo "los elefantes beben agua y las ideas pueden ser complejas", es inusual pero perfectamente válida. Pero aún la confección de un texto puede estar abierta, indefinida, en un sentido muy amplio, como lo puede estar, por ejemplo, el reporte de sucesos en una ciudad durante un día o el reporte de la vida de un individuo en un diario. En ambos casos no se trata de un escrito en el que impere algún tipo de lógica sino se trata de una sumatoria de incidentes, básicamente. Dicho de otra manera, un texto puede acumular oraciones de manera totalmente arbitraria, no necesita siquiera ser una narración o una secuencia lógica formal, y será un texto, un escrito, válido solamente con que utilice las palabras del léxico según las reglas de la gramática. Todo construido a partir de simples letras que entre sí no tienen ninguna relación más que los usos en la formación de las palabras a partir de los fonemas propios del lenguaje en cuestión. Los sintagmas formados a partir del léxico usando la gramática correspondiente llevan a oraciones, las cuales son unidades, fragmentos, que se pueden alinear en secuencias indefinidas rompiendo todos los patrones repetitivos de la tradición oral. Sobre esto ver el ensayo *La mentalidad sintagmática versus la tradición. Una reflexión sobre la mente libre*, en Op. Cit. CARRILLO, Alberto. *Fotografía, cine, juegos digitales y narratividad*.

– si es que todavía fue posible escribir sin ver las letras perdidas contra el fondo –. En otras palabras, el espacio plano, es decir, la superficie adecuada para la escritura no solamente es homogénea en su planaridad sino también en su cromaticidad. Ambos tipos de homogeneidad remiten a la homogeneidad sin más. Por otra parte, sin importar si la escritura se hace de izquierda a derecha o a la inversa, ni si se hace de arriba hacia abajo o al revés, en cualquier caso es el propio cuerpo en la posición más práctica para escribir, que es la inmóvil a excepción del movimiento cómodo de la mano y el antebrazo, por ejemplo de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, la que prefigura el espacio homogéneo limitado a una superficie como la de la página.

En principio el escribiente es capaz de ir ordenando las letras, las palabras y las oraciones una tras otra en una secuencia sin fin predeterminado, lo que conlleva la noción de la horizontal indefinida, la *horizontal* sin más, pero, según dijimos, lo práctico es poner un límite a tal secuencia dictado por la comodidad de mover la mano, el antebrazo y el brazo sin necesidad de desplazar el resto del cuerpo – que puede suponerse sentado –. El ancho adecuado de la superficie para escribir es aquel que permite mover mano, brazo y antebrazo sin mover el resto del cuerpo, esto da el *ancho* de la página o su análogo en papiro. Entonces, la secuencia en principio abierta de las palabras y las oraciones lleva de manera natural a su ordenación en renglones de un ancho bien definido. Similarmente, la misma apertura indefinida de la secuencia del texto lleva a la acumulación de renglones en una columna, lo cual también tiene límites muy prácticos si no se utiliza una superficie que pueda desenrollarse, como la del papiro. A fin de cuentas, lo más práctico es ir ordenando los renglones en una columna cuya *altura* está también determinada por la practicidad de poder ir deslizando la mano, el antebrazo y el brazo hacia abajo – como dijimos arriba, estamos suponiendo la escritura occidental común, de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, pero el mismo examen puede hacerse para las orientaciones alternativas – sin tener que llegar a mover el resto del cuerpo. Es claro que la necesidad de acotar la escritura a un ancho que es el ancho de la página o su equivalente e ir avanzando de renglón en reglón puestos en columna obliga a definir la dimensión *vertical* de la escritura y fijar el límite de la columna de renglones, lo que define la *altura* de la página o su análogo. Pero incluso si se piensa en el rollo de papiro, de todos modos la columna de renglones escritos define la dimensión vertical de la misma, así sea esta variable según el rollo de papiro. En otras palabras, la práctica de la escritura lleva a la superficie equivalente a la página: una superficie plana, probablemente rectangular, definida por su anchura y su altura, las cuales son limitaciones de la horizontal indefinida, la una, y de la vertical igualmente indefinida, la otra. Ahí están las dos dimensiones del espacio euclidiano

bidimensional o plano, la horizontal y la vertical, aunque en la página estén limitadas por razones prácticas. Lo importante es que a pesar de tal limitación, la idea de la secuencia ilimitada y por tanto del desplazamiento conceptualmente infinito sobre una dimensión, ya sea horizontal o vertical, queda ahí, como presupuesto de la acción de escribir. Al escribir sobre una superficie plana se limita la horizontal porque "hay" la horizontal, se limita la vertical, porque "hay" la vertical, el plano euclidiano infinito queda limitado a la página, o bien, hay la superficie plana de la página porque "hay" el plano euclidiano infinito. Tales existencias, la de la horizontal, la vertical y el plano infinitos son lo que McLuhan llama "ficción" euclidiana.[81]

Nótese, por otra parte, que aunque la superficie de escritura esté limitada por un ancho y un alto, es decir, por la dimensión de una página – o de un papiro –, esas dimensiones no limitan la escritura; en principio la escritura puede continuar indefinidamente más allá de la página, lo cual lleva a la secuencia de páginas, a la noción de la acumulación indefinida, potencialmente infinita, de páginas. La acumulación de páginas añade a la anchura y a la altura una *profundidad*, en general, simplemente la *profundidad* como noción, la cual también es indefinida. Ciertamente, la imprenta, otro tema central para McLuhan – justamente sobre ella gira el famoso texto de *The Gutenberg Galaxy* –, presupone el alfabeto fonético e *intensifica* sus efectos, pero aquel efecto básico consistente en el espacio euclidiano no es debido a ella. La imprenta no tiene que ver con la acumulación de páginas en un libro sino con la facilidad para acumular dichas páginas de manera repetible. Las variantes de la noción de repetibilidad de la sucesión introducidas por la imprenta no tienen nada que ver con la noción de profundidad o tercera dimensión del espacio euclidiano – ni tampoco con la de horizontalidad y verticalidad –. En otras palabras, Euclides precedió a Gutenberg.[82]

Vemos, entonces, que las tres dimensiones en las que se ordena la linealidad de la escritura, a saber, la anchura, la altura y la profundidad, conllevan la noción de la progresión indefinida y, por tanto, del espacio infinito tanto en lo horizontal y lo vertical como en lo profundo. Podemos utilizar otros términos para las tres dimensiones del espacio continuo, homogéneo e infinito, pero lo importante es la noción de la posibilidad de la progresión de

[81] Recuérdese que según McLuhan, "(…) el alfabeto involucró a los griegos en un espacio euclidiano ficticio." (Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. P. 252) Ciertamente, Kant (véase la nota de pie de página número 62) presupone el espacio euclidiano *a priori*, pero Euclides mismo lo presupone también explícitamente y el hombre entrenado en la escritura alfabética lo presupone aunque no lo haga de manera explícita: el renglón y la página son "limitaciones" de las dos dimensiones infinitas del plano euclidiano.

[82] Véase: "(…) la imprenta es una forma muy *intensificada* de la palabra escrita (…)" (Ibid. 197).

acuerdo con el marco de las tres dimensiones. Respecto de la profundidad formal, prefigurada por la acumulación de páginas, es decir, de la tercera dimensión espacial, nótese que en geometría se suele definir el espacio tridimensional como el espacio que surge de mover continuamente el plano bidimensional desplazándolo a lo largo de una línea infinita que lo atraviesa perpendicularmente en algún punto. Esta idea corresponde perfectamente a la de la acumulación de páginas unas bajo o sobre las otras; el acumular páginas da el volumen del escrito o texto, como el desplazar el plano de la manera descrita da por resultado el espacio tridimensional.

Tenemos, entonces, que el espacio de la superficie de escritura, la página, y además la acumulación de páginas, permiten hacer la experiencia de un espacio que se puede dividir para acomodar letras, palabras, renglones y bloques de renglones o páginas. Las letras, palabras y renglones acumulables y ordenables en tres dimensiones conllevan la noción tanto de una línea, como la de una superficie, como la de un espacio tridimensional que pueden partirse y dividirse arbitrariamente. La escritura, pues, lleva a la forma de la experiencia del espacio tridimensional homogéneo, continuo e indefinido, es decir, infinito. La escritura es un *patrón de comportamiento* que se correlaciona, entonces, con la "postura mental" – "forma" o "estructura" de la experiencia – consistente en presuponer el espacio euclidiano y sus tres dimensiones. Esta sería una manera de hacer plausible la tesis mcluhaniana de que el alfabeto fonético se correlaciona con el espacio euclidiano como una de sus "consecuencia psíquicas" – "postura mental", "efecto psíquico", "organización psíquica" –. Se trata de la forma que, siguiendo a Eliade, es la del "espacio geométrico",[83] el cual "(…) permite que se le divida y limite en cualquier dirección, pero de cuya estructura no resulta ninguna diferenciación cualitativa (…)".[84] El espacio mítico, con sus diferencias y discontinuidades, como forma de la experiencia, como patrón de la orientación en el mundo, como "organización psíquica", desaparece simplemente de la "postura mental", de la "psique" del hombre alfabetizado.

La "postura mental" euclidiana en su causación o génesis

Ciertamente no es posible regresar a la Grecia clásica para hacer estudios empíricos, ni tampoco hay estudios actuales sobre la noción de espacio en la transición de la oralidad a la escritura en pueblos míticos, pueblos de oralidad pura u "oralidad primaria",[85] como la llama

[83] Op. Cit. ELIADE, Mircea. *Das Heilige und das Profane*. P. 24.

[84] Ibidem.

[85] ONG, Walter, J. *Orality and Literacy* (1982). London, Routledge, 2005, p. 5.

Ong – los cuales ya apenas existen –,[86] al tiempo que lo que hoy en día se llama ciencia cognitiva situada está en sus inicios y lejísimos todavía de considerar la cognición determinada mediáticamente. Sin embargo, la especulación mcluhaniana, que nosotros hemos tratado de complementar, resulta plausible. En verdad que previamente a la aparición de la escritura alfabética no parece existir ninguna actividad humana que lleve a una *actitud mental* – "postura mental" – correspondiente a la presuposición de la forma espacio euclidiano. El ir ocupando de manera indefinida lugares en un espacio euclidiano como los ocupan las letras, los renglones y las páginas, no tiene un análogo ni siquiera en la construcción con ladrillos, o bloques pétreos más o menos similares, porque la construcción siempre ha estado y está definida en términos cualitativos, no tiene sentido ninguna construcción como acumulación potencialmente indefinida de bloques prefabricados porque de antemano está fijada la forma de la construcción de acuerdo con su fin utilitario, sea esta una vivienda, una muralla, un templo, una pirámide, etc. No vale decir aquí que un texto también tiene un tema y un sentido general definidos. En una cronología hay ciertamente un tema pero no hay ningún sentido preestablecido más que el de la pura sucesión; lo mismo ocurre con la crónica de los sucesos en un lugar. Registros tales como un diccionario también están caracterizados por una indefinición que no encontramos nunca en la construcción con bloques sólidos repetitivos.

Es evidente que el paso de la noción del espacio cerrado, centrado, diferenciado y discontinuo propia del pensamiento mítico, a la noción del espacio geométrico, del espacio euclidiano, supone una gran transformación en la forma de la experiencia, en la actitud o "postura mental". Podemos contentarnos con la simple constatación de la transformación señalada o bien buscar una explicación. En el segundo caso está la alternativa de buscar un origen pura o principalmente mental, espiritual, de la transformación. Lo que no parece existir ni haber sido intentado por nadie.[87] Sin embargo, tenemos también la alternativa de buscar

[86] En este contexto vale la pena citar a McLuhan cuando dice que "(...) tenemos la circunstancia de que durante sus más de dos mil años de alfabetización, el hombre occidental ha hecho poco por estudiar o comprender los efectos del alfabeto fonético en la creación de sus *patrones* [formas o estructuras] culturales básicos. Empezar ahora a examinar el asunto puede, por tanto, parecer extemporáneo." (Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 82) No es nuestro tema ahora, pero para no dejar sin referente la noción mcluhaniana de los "patrones culturales básicos" del hombre occidental, alfabetizado, McLuhan los resume frecuente y aproximadamente según la siguiente manera. Se trata del "individuo civilizado, un hombre de organización visual [por oposición a la auditiva] que tiene actitudes, hábitos y derechos uniformes a los de todos los demás individuos civilizados." (Ibidem) En otras palabras, tales "patrones culturales básicos" van mucho más allá del espacio euclidiano, de hecho, constituyen al Occidente en su conjunto, la "civilización", como la forma cultural general de las naciones o grupos alfabetizados.

[87] Partiendo del *hecho* de que el Occidente empezó en Grecia, con el famoso paso del *μῦθος*, mythos, al *λόγος*, lógos, y de que con ello el Occidente se diferenció radicalmente del Oriente, ha existido en Occidente una especie de actitud eurocéntrica que da por sentada una especie de "superioridad

una causación que vaya del comportamiento hacia a la psique, justamente lo que McLuhan llama un "condicionamiento psicológico" dado por alguna *forma* característica de existencia. McLuhan propone que veamos la práctica de la escritura alfabética como la causa que genera el *set mental* – "postura mental" – consistente en suponer el espacio euclidiano como marco general para la existencia humana y, hasta donde sabemos, no hay ninguna explicación alternativa para la transformación consistente en el paso intelectual del espacio mítico al espacio euclidiano, a pesar de que los antropólogos la atestigüen profusamente.[88] El propio McLuhan está consciente del carácter hipotético especulativo de su tesis sobre el origen de las nociones de continuidad, uniformidad e ilimitación y su influencia sobre la totalidad de la vida

espiritual" del Occidente que fue capaz de realizar tal paso. Implícitamente se supone que tal superioridad espiritual es algo así como la expresión de una "raza superior". Es claro que tal idea carece de todo fundamento científico. Por su parte, McLuhan no cae en el maniqueísmo de definir culturas superiores o inferiores en general, sino que describe las diferencias que cree encontrar y examina las ventajas y desventajas de unas y de otras en los contextos pertinentes. Así, sería fácil acumular citas en las que McLuhan describe favorablemente características del Oriente o del Occidente en relación con algo, con un contexto o finalidad. Pero McLuhan se guarda de tomar partido. A veces es entusiasta del Occidente, otras es fuerte crítico del mismo; lo mismo ocurre con sus evaluaciones del Oriente. En todo caso, McLuhan ve más bien como positivo un resurgimiento de rasgos preoccidentales en la "época eléctrica". McLuhan aspira a un "global embrace" (Ibid. 90) del la "humanidad" (Ibid. 108) en una "conciencia inclusiva" (Ibidem).

[88] Antropólogos como E. T. Hall, C. Lévy-Strauss, el propio M. Eliade, por mencionar solamente a algunos, parecen rechazar el examen de las formas de la experiencia en términos genéticos, de sus surgimiento. Más bien siguen el modelo de Foucault quien en *Les mots et les choses* (1966) considera las formas de la experiencia bajo el título de "a priori histórico" (FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris, Gallimard, 1966, p. 13) o "episteme" (Ibidem), las cuales expresamente son, como en Kant, "condiciones de posibilidad" (Ibidem) que son "(…) las configuraciones que dan lugar a las formas del conocimiento empírico." (Ibidem) Lo posibilitan. Los tales "a priori históricos" son, como Foucault deja muy claro en la *L'archéologie du savoir* (1969) opuestos a los "a priori formales" (FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, p. 168) – kantianos o husserlianos, por cierto – en la medida en que los "a priori históricos" (Ibid. 166) son "puramente empíricos" (Ibid. 168) y, por tanto "transformables" (Ibidem). Sin embargo, Foucault examina los "a priori históricos", según nos explica él mismo en el prefacio a la edición alemana de *Les mots et les choses* aparecida bajo el título *Die Ordnung der Dinge* (1971), con un "método comparativo" (FOUCAULT, Michel. *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, p. 10) que se desentiende por completo del "problema del cambio" (Ibid. 12) y del "problema de la causalidad" (Ibid. 13). A Foucault no le interesa la *génesis causal* de las formas de la experiencia – los "epistemes" o los "a priori históricos" – sino que toma a cada una como una "positividad" o un "sistema de positividades" (Op. Cit. FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. P. 14), y con ello desecha, pues, la "historia del surgimiento" (Op. Cit. FOUCAULT, Michel. *Die Ordnung der Dinge*. P. 11) de las formas de la experiencia, poniendo el acento en las "discontinuidades" (Op. Cit. FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*. P. 13) o las "rupturas" (Ibid. 16) entre estas. Este modelo foucaultiano es en cierto sentido tributario del examen sincrónico del lenguaje de Saussure, pero lo es más aún de Lévy-Strauss, quien considera las estructuras de las culturas al margen de su origen y su posible transformación, simplemente como magnitudes dadas – "sistemas de positividades", en términos de Foucault –. En general, los antropólogos describen sociedades sincrónico comparativamente más que diacrónicamente. A diferencia de ello, McLuhan ofrece un examen genético de las formas de la experiencia por la vía de reducirlas (= reconducirlas) a formas mediáticas, las cuales son, por su parte, las verdaderas positividades para McLuhan: si para Foucault encontrar causalidades en las "epistemes" es algo que no tiene sentido (cfr. Op. Cit. FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. P. 11), para McLuhan lo que no tiene sentido es buscar causalidades en la invención tecnológica.

individual y colectiva a partir del alfabeto fonético, por lo que nos dice que "[t]al vez hay mejores aproximaciones [a la problemática de la forma psíquica y social] a lo largo de otras líneas totalmente diferentes (…)",[89] pero ni él ni nosotros las vemos y, además, es un hecho que "[s]olamente las culturas alfabéticas han logrado dominar las secuencias lineales conexas como formas ubicuas de organización psíquica y social."[90] Queda pues la conclusión hipotética de que es el alfabeto, el que genera la forma de la experiencia que permite abordar "a priori", como actitud mental, cualquier actividad, "(…) haciendo todas las situaciones [las experiencias puntuales] uniformes y continuas."[91] Se trata, en conclusión, de que "(…) la alfabetización es un procesamiento uniforme de una cultura mediante un sentido visual extendido en el espacio y el tiempo por el alfabeto (…)",[92] de hecho, hay que "(…) pensar de la alfabetización como cambiando nuestros hábitos, nuestras emociones o nuestras percepciones."[93]

Conclusión. La génesis mediática de la forma de la experiencia

McLuhan rechaza la idea de que "(…) el espacio euclidiano (…) es un dato universal de la especie humana (…)".[94] Complementariamente podemos decir que la hipótesis o teoría de la génesis del espacio euclidiano como forma de la experiencia a partir del "condicionamiento psicológico" que es efecto mental de la práctica de la escritura, es un caso de la *teoría general* de McLuhan en el sentido de que las formas de la experiencia individual y colectiva tienen un origen mediático a partir de las conductas y las formas de la sensibilidad condicionadas por los medios. Con esto tenemos la tesis de la génesis de las *estructuras* de la experiencia, de la *subjetividad* individual y social, a partir de los medios y los entornos mediáticos. Lo que los postmodernos llaman los "grandes relatos", las formas de la experiencia históricas y locales, se reduce a la "positividad" (cfr. Foucault), al *factum brutum*, de los entornos tecnológicos.[95] Las "positividades" no son, contra lo que piensan los postmodernos, las "formas discursivas" ni las

[89] Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *Understanding Media*. P. 85.

[90] Ibidem.

[91] Ibidem.

[92] Ibid. 86.

[93] Ibidem.

[94] Op. Cit. MCLUHAN, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. P. 25.

[95] En este sentido, McLuhan es un "materialista" que está alejado de la tradición idealista que, según dijimos, afecta al término "subjetividad" y sus derivados. Las "posturas mentales", la "psique" individual y social, tal como las concibe McLuhan, están tecnológicamente condicionadas. La tecnología sería la "materia" que las fundamenta.

"mentalidades", sino los *entornos tecnológicos*; combinando a Kant con McLuhan podemos parafrasear la tesis de que *el medio es lo importante* diciendo que *el medio es el que determina la fenomenalidad de los fenómenos*.

El agonismo del poder en la concepción foucaulteana del gobierno

Marilina Del Valle
UNNE-CONICET
marilinadv@hotmail.com

Recibido 03/07/2017
Aprobado 31/07/2017

Resumen

El presente trabajo se propone una aproximación a la noción foucaulteana de "gobierno" en la que se haga hincapié en su dimensión agonística. Nuestro objetivo es, en principio, resaltar la distancia que separa el concepto de sujeción que envuelve tal noción, por una parte, de la idea de un poder constituido sobre la base del consenso y la legitimidad, y, por otra, de la idea de una dominación homogénea e ineluctable. Para ello, se plantea que, a partir de una serie de reflexiones de Foucault en torno de la noción de gobierno, es posible trazar una naturaleza constitutivamente frágil en los estados de sujeción, en virtud de la cual es posible trazar un intenso dinamismo en sus procesos de constitución y, concomitantemente, una profunda heterogeneidad en su configuración.

Palabras clave

Agonismo - gobierno - contraconducta - sujeto - libertad

Abstract

The present paper proposes an approach to the Foucauldian notion of government emphasizing its agonistic dimension. Our aim is, in the first place, to stress

the gap between the concept of subjection involved in such notion and two elements: on the one hand, the idea of a power constituted on the basis of consensus and legitimacy, and, on the other hand, the idea of an homogeneous and almighty domination. To that purpose, the paper states that, in Foucault´s works regarding the notion of "government", it is the constitutively tragic nature of states of subjection (restored and deepened by the author in this new conceptualization of power) what allows to understand the heterogeneity of states of government. That is, the convergence, in government strategies, of an inclination to a subtle and undirect induction, and the persistence of repression and coercion.

Keywords

Agonism - government - counter-conduct - subject - freedom

Introducción

El objetivo del presente trabajo es realizar una aproximación a la noción foucaulteana de "gobierno" haciendo hincapié en su dimensión agonística. Nuestro objetivo es, en principio, poner de relieve la distancia que separa el concepto de sujeción que envuelve tal noción, por una parte, de la idea de un poder constituido sobre la base del consenso y la legitimidad, y, por otra, de la figura de una dominación homogénea e ineluctable.

Para ello, se rastrea la presencia de dicha dimensión agonística en una serie de textos del autor francés que, no obstante su carácter exploratorio y puntual, ofrecen definiciones de la noción de gobierno en el sentido antes señalado, en virtud de las cuales es posible delinear una grilla de análisis que luego puede verse plasmada en las investigaciones de tal autor. Nos proponemos trazar, entonces, un recorrido por el problema de las relaciones entre conductas y contraconductas, la definición del gobierno en virtud de las relaciones inestables entre sujeciones y subjetivaciones, y aquella que lo entiende como una correlación agónica con las libertades.

De acuerdo con esto, nuestra hipótesis es que, a través de tales textos, es posible avanzar en la reconstrucción de la naturaleza constitutivamente frágil y en permanente tensión de las estrategias de gobierno, naturaleza que conferiría un intenso dinamismo a sus procesos de constitución y revestiría de una profunda heterogeneidad a su configuración.

Las tensiones entre conductas y contraconductas

Si bien el análisis de las contraconductas que Michel Foucault lleva a cabo en el marco de su seminario de 1978, *Seguridad, territorio, población*, puede ser visto como un primer signo del desplazamiento que Foucault realiza en la década del 80 hacia los problemas de la libertad, la ética y subjetividad[96], también puede ser leído como una clave de lectura de la exploración que tal autor realiza en torno de la historia de la gubernamentaldiad. Dentro de dicho marco, la noción de contraconducta permite poner de manifiesto el carácter ni bélico ni finalista, sino agonístico, de la dinámica del gobierno. Esto es, el singular modo de confrontación que pone de manifiesto dicha dinámica, y esto aun cuando las relaciones de poder sean concebidas por Foucault, bajo la grilla del gobierno y la conducción de conductas, procurando conferir algún espacio al problema de las relaciones de interacción desplegadas entre individuos o grupos, o entre "gobernantes y gobernados"[97].

En la clase del primero de marzo de 1978[98], Foucault introduce el neologismo "contraconducta" para referir a las múltiples formas de disidencia religiosa engendradas en las fronteras del cristianismo desde el momento mismo en que emergía tal configuración de poder[99]. Para abordar este análisis el primer movimiento

[96] Ver. Borg, Kurt. "Conducting critique: reconsidering *Foucault's* engagement with the subject". En: *Symposia Melitensia*, volumen 11, 2015 y Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2010, pp. 103-111.

[97] Ver. Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. Horacio Pons. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 254.

[98] Ver. Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Trad. Horacio Pons. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 221-261.

[99] En las clases precedentes a su análisis de las contraconductas, Foucault ensaya una investigación en torno a la figura del poder pastoral y el modo de racionalidad que encierra desde los primeros siglos del cristianismo. Sería posible entender que, en aquellas clases, tal poder era presentado como el principal precedente y como una importante condición del movimiento en virtud del cual, a partir de la modernidad, la vida de los individuos y de las poblaciones recae bajo el radio de problematización de los gobiernos. En su análisis del poder pastoral el autor francés describe con minucia el conjunto entremezclado de principios y procedimientos en virtud de los cuales se pone en circulación una forma de conducción cotidiana tendiente a envolver a los individuos en una red de

que realiza el autor francés es desmarcarlo de lo que entiende como un estudio de los "topes externos"[100] del poder pastoral. A partir de su renuncia al análisis de "...resistencias activas… con las cuales el pastorado chocó de frente", el autor francés decide hacer un recorte en la grilla de análisis de las resistencias y atender a las "…las formas de ataque y contraataque que se dieron en el campo mismo del pastorado"[101]. A partir del énfasis en estos topes internos que constituirían las resistencias al pastorado concebidas bajo la forma de contraconductas, el autor francés -emplazado en la problemática de las relaciones entre gobernantes y gobernados o la conducción de conductas- busca inclinar su estudio hacia aquellos elementos que trazaron, junto a aquel poder, una dinámica consistente en un incesante juego de tensiones, apropiaciones mutuas, efectos inesperados, incesantes recuperaciones y reasimilaciones efectuadas con mayor o menor éxito, que introduce un nivel de correspondencia y permeabilidad entre conductas y contraconductas. "La lucha…", sostiene Foucault con respecto a este punto, se desenvuelve a partir de "…la utilización permanente de elementos tácticos que son pertinentes en el combate antipastoral, toda vez que forman parte, de una manera incluso marginal, del horizonte general del cristianismo"[102].

En tal sentido, para el autor francés, la partición entre conductas y contraconductas parece referir a instancias con respecto a las cuales no resulta posible establecer una cabal distinción de naturaleza, y, por ende, cuyo modo de relacionamiento no admite ser pensado a partir de una lógica de oposiciones. Tanto las conductas como las contraconductas remiten a maneras singulares de conducción. Esto lleva a un punto en el que el autor francés, en nuestra consideración, busca hacer hincapié: el hecho de que las contraconductas no refieran a movimientos que se levanten contra el poder pastoral desde el exterior no conduce a conferirles un carácter exactamente reformista, ni tampoco reactivo. Cuando el análisis se recorta en el nivel de las contraconductas, se remite a acciones que no se acaban en la desobediencia y despliegan una dimensión afirmativa y que revisten por contrapartida,

dependencias permanente y exhaustiva. Dentro de esta configuración, el principio de obediencia resulta tan capital como la apelación a la voluntad de los individuos a partir de la singular relación que mantienen con la verdad -verdad que debe ser descubierta en el interior del individuo, declarada, progresivamente enseñada. Ver. Ibíd., pp. 146-219.

[100] Ibíd., p. 225.

[101] Ibídem.

[102] Ibíd., p. 260.

una racionalidad propia. Con respecto a este punto, Foucault señala "…los movimientos que trato de indicar tienen a buen seguro una productividad, formas de existencia, de organización, una consistencia y una solidez que la palabra puramente negativa de desobediencia no puede abarcar"[103]. En un mismo movimiento, las contraconductas se configuran bajo la forma de grietas en el poder pastoral e intensifican algunos de sus puntos marginales abriendo la posibilidad de otras formas de conducta.

Entre las prácticas adversas al pastorado que vendrían a constituirse, de acuerdo con el autor francés, bajo la forma de contraconductas, se encuentra una práctica tradicionalmente asociada a la religión cristiana como el ascetismo. En este sentido, Foucault refiere al "ascetismo indefinido"[104] desarrollado por algunos movimientos gnósticos, cuya extrema condenación de la existencia material, cuando no conducía al suicido se hacía extensiva hacia todo tipo de autoridad y normatividad establecida por instancias terrenales. La difusión, dentro de estos grupos, de la idea de que es necesario "…destruir la materia por el agotamiento del mal que reside en ella"[105], traducía el camino hacia la salvación en una práctica de "transgresión sistematizada"[106]. El autor francés señala, asimismo, que, por tres razones, en el marco de la vida monacal constituía una verdadera preocupación el control de los excesos ascéticos de los anacoretas. En principio, porque envolvía a quien lo practicaba en una relación con su propio sufrimiento en la que el papel del director se desplazaba hacia un segundo plano. En segundo lugar, porque si bien las prácticas ascéticas de los anacoretas revestían un carácter procesual en escala de dificultad creciente semejante a aquél que encerraba la relación del pastor y su dirigido en la dirección de conciencia, desde el momento en que el criterio la dificultad se trasladaba hacia la tolerancia hacia el sufrimiento del propio asceta, no podía ser sino sólo éste último quien dirigiera, conociera y midiera su propio proceso. Finalmente, porque el ascetismo del anacoreta instalaba al sujeto en una "justa" permanente con respecto a sí mismo y los otros que

[103] Ibíd., p. 236.
[104] Ibíd., p. 226.
[105] Ibídem.
[106] Ver ibíd., pp. 226 y 227.

rivalizaba con el pastorado cristiano, en la medida en que en este último tal relación se trazaba a partir de los principios de obediencia y humildad[107].

En virtud del análisis de tales prácticas ascéticas y de la relación de tensión que mantenían con el pastorado, Foucault singulariza, correlativamente, la ascética pastoral, afirmando que constituye un llamado a "…una renuncia permanente, una renuncia a la voluntad y sólo a la voluntad, y un despliegue de la conducta del individuo en el mundo"[108]. Esto es, en virtud de la relación entre conductas y contraconductas se establece una precisión en la lectura que asocia el ascetismo cristiano a una práctica ético-política focalizada en la cabal degradación del cuerpo.

La concepción de las relaciones de poder a partir de las tensiones entre conductas y contraconductas, así concebida, mantiene un lazo directo con otra de las propuestas analíticas sugeridas por el autor francés en el marco de su seminario de 1979: una "lógica de la estrategia"[109] bajo cuya lente sea posible percibir la heterogeneidad en tensión. En el manuscrito redactado para la clase del 10 de enero de 1979*,* en referencia a los cruces acontecidos, en el marco de la emergencia de la gubernamentalidad liberal, entre la limitación extrínseca del principio del mayor gobierno asumida por el campo jurídico y la limitación "interna" a la práctica gubernamental exigida a partir del desarrollo del saber económico y su problematización de la población, tal autor sugiere:

> "…no son dos sistemas que se suceden, y ni siquiera que van a entrar en un conflicto insalvable. Heterogeneidad no quiere decir contradicción sino tensiones, fricciones, incompatibilidades mutuas, ajustes exitosos o malogrados,

[107] Ver Ibíd., pp. 244-247. En su descripción de los otros casos de contraconductas que se enfrentaron al pastorado, Foucault menciona el trazado de formas de vida comunitaria bajo relaciones jerárquicas diferentes de la red de sumisiones instaurada por el poder pastoral, en las que se podía constatar la institucionalización de esquemas de inversiones sistemáticas de las jerarquías, el establecimiento de relaciones de obediencia recíproca, o bien la creación de la figura de los "elegidos" que no necesitan de la mediación del pastor para salvarse. De un modo análogo, tanto la mística -por envolver al sujeto en una experiencia de carácter extático e incomunicable irreductible a la "dirección de conciencia" y claramente incompatible con el carácter progresivo de la enseñanza de la verdad en la relación pastoral- la exaltación de la escritura -por suprimir la mediación del pastor en la enseñanza- como las creencias escatológicas -por postular la inminencia de la llegada de Dios invalidando así todo tipo de conducción terrenal- son presentadas por Foucault bajo la forma de movimientos de resistencia erigidos, en mayor o menor medida, en tensión con el proceso de conformación del poder pastoral. Ver ibíd., pp. 249-259.

[108] Ibíd., p. 248.

[109] Ver. Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*., op. cit., p. 62. Asimismo, en la conferencia "¿Qué es la crítica?", pronunciada en el año 1978, poco tiempo después de la citada clase del primero de Marzo sobre las contraconductas, Foucault ya hablaba de una "lógica de las interacciones" en términos muy similares. Ver. Foucault, Michel. *Qué es la crítica?*. En: *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, n° 11, 1995. En: http://revistas.um.es/daimon/article/view/7261, p. 16.

> mezclas inestables, etc. También quiere decir tarea retomada sin cesar, porque nunca se acaba, para establecer ya sea una coincidencia, ya sea, al menos, un régimen común"[110].

En la siguiente clase, el autor francés propone, en el contexto de la mencionada problemática e interpelando nuevamente a la noción de heterogeneidad[111], sustituir, para el análisis de las configuraciones históricas, la tendencia hacia la armonización de los opuestos por una "lógica de la estratégica". En este sentido, afirma que: "La función de esa lógica de la estrategia es establecer las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio"[112].

La concepción del gobierno como "equilibrio inestable" entre sujeciones y subjetivaciones

En una conferencia del año 1980[113] titulada "El origen de la hermenéutica de sí", ya emplazado en la problemática ética, el autor francés invoca la noción de gobierno como grilla de análisis en virtud de la cual sea posible percibir el proceso en virtud del cual el pastorado cristiano tendió a transformar las prácticas de examen de conciencia paganas frente a la búsqueda de asimilarlas. En ese contexto, Foucault definió al gobierno en términos que presentan todavía alguna familiaridad con su previa alusión al ejercicio del poder pastoral y a la gubernamentaldiad como "conducción de conductas":

> "Gobernar a la gente, en el sentido lato de la palabra, no es una manera de forzarla a hacer lo que quiere quien gobierna; siempre hay un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos, entre las técnicas que se ocupan

[110] Ibídem.
[111] "…lo que es preciso recordar es que la heterogeneidad nunca es un principio de exclusión o, si lo prefieren, la heterogeneidad jamás impide la coexistencia, ni la unión, ni la conexión. Digamos que es justamente ahí y en ese tipo de análisis donde se hace valer, donde es menester hacer valer, bajo la pena de caer en el simplismo, una lógica que no sea dialéctica". Ibíd., p. 62.
[112] Ibídem.
[113] Foucault, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí*. Trad. Horacio Pons, Bs. As., Siglo XXI., 2016.

de la coerción y los procesos mediante los cuales el sí mismo se construye o se modifica por obra propia"[114]

En el momento de la formulación de este nuevo concepto de gobierno, el autor francés empezaba a dar forma a la tercera pieza de su recorrido teórico, que vendría a articularse a las anteriores y que ya se anticipaba en el análisis de las contraconductas: el análisis del campo de las relaciones consigo mismo y las prácticas de sí[115], las formas a través de las cuales los sujetos se constituyen a sí mismos y a su propia verdad en la búsqueda de alguna de alcanzar un estado de felicidad o de salvación. Sería posible entender que, para tal autor, en las indagaciones que lleva a cabo a principios de los años 80, el agonismo todavía constituye un rasgo indispensable a la hora de definir al poder. A partir de ahora, las relaciones de poder van a ser concebidas en virtud de un delicado equilibrio, antes que con los sujetos, con los procesos a través de los cuales los sujetos se conocen y 'se gobiernan' a sí mismos.

A pesar de su carácter esquemático, pueden extraerse algunas implicancias interesantes de la antes citada alusión al "gobierno". La misma provee una concepción singular del "equilibrio" constitutivo de los puntos de gobernabilidad, en la cual se articulan dos niveles por lo común contrapuestos: el de las complementariedades y el de los conflictos entre el poder y la voluntad de los sujetos. A partir de la fórmula que afirma que el gobierno debe ser visto como articulación agónica e inestable entre sujeción y subjetivación, el concepto el poder no necesariamente pierde su carácter eminentemente confrontativo por desplegar -incluso efectivamente- una relación más 'benévola' con la voluntad del sujeto.

Huelga decir que la "complementariedad" entre las técnicas de poder y los procesos de subjetivación de ninguna manera remiten a la instancia de un "contrato". En la medida en que el gobierno no acontece y se desenvuelve en el nivel de los agentes racionales, los 'puntos de gobierno', en lo fundamental, nunca encuentran su punto de apoyo en decisiones originadas en una voluntad consciente, tomadas por

[114] Ibíd., p. 45. En *El uso de los placeres*, sin invocar la categoría del gobierno pero en términos similares, Foucault alude a una articulación conflictiva entre diferentes dimensiones de la moral: "Estas morales "orientadas hacia la ética" (y que no coinciden forzosamente con las morales de lo que se ha dado en llamar "renuncia ascética) han sido muy importantes en el cristianismo al lado de las morales "orientadas hacia el código": entre ellas a veces hubo yuxtaposiciones, a veces rivalidades y conflictos, a veces acuerdo".

[115] Ver. Foucault, Michel. Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. Soler Martí. Bs. As., Siglo XXI, 2010, pp.

sujetos de derecho universales y preexistentes al momento de instauración de una sociedad política. Lo interesante sería entonces señalar, antes bien la relación de desplazamientos que se producen entre una y otra forma de concebir la correspondencia entre los procedimientos de poder y los sujetos. El autor francés afirma que la complementariedad del gobierno remite a un equilibrio constitutivamente inestable. Este equilibrio es pensado como el efecto actual del entrelazamiento estratégico de múltiples y móviles puntos de 'transacción', esto es, el efecto de un conjunto de cálculos estratégicos en el devenir de las relaciones entre, por una parte, los poderes sujetos a una modificación constante de su propia práctica, y, por otra, los modos de existencia virtuales para sujetos posibles constituidos siempre en entramados de gobierno. Entrelazamiento con respecto al cual el autor francés no va a dejar de insistir en el carácter problemático y accidentado de su marcha (como así tampoco va a dejar de atribuir a dicho rasgo el principio de su vitalidad y mutabilidad permanente).

Pero, a partir de la citada definición, tampoco habría que pensar que la sujeción a través de la complementariedad con la voluntad suponga una suerte de dominación homogénea que en virtud de su carácter sutil, huidizo o intangible devenga aún más profunda e irreversible, porque de esta manera no podría entenderse cabalmente la inestabilidad de los entramados de gobierno y se estaría asimilando el nivel del gobierno al de la ideología. Si bien es posible pensar a los estados de gobierno desplegando una mayor sutilidad e incluso eficacia, este atributo no excluye el agonismo que envuelven. El gobierno se presenta, entonces, bajo la forma de un accidentado despliegue que abarca, articula y pone en juego un amplio y heterogéneo rango de procedimientos, que van desde el extremo de la represión hasta el de la construcción de espacios abiertos para el despliegue libre de las acciones e interacciones entre los sujetos. Como contrapartida, la dimensión de la subjetividad, que viene a concebirse, en sí misma, emplazada dentro del campo móvil de un “gobierno” en el cual se distinguen tanto zonas negativas como afirmativas, barre con la imagen esencialista de un sujeto opuesto externamente al poder.

El agonismo entre el poder y la libertad

En su texto "El sujeto y el poder" del año 1983, abocado a esbozar una conceptualización del poder afín al estado actual de sus investigaciones sobre el sujeto, Foucault pone aún mayor énfasis en el carácter agónico de las relaciones de gobierno[116]. El desafío de tal autor en dicho texto, es realizar una indagación del origen y la naturaleza de un poder cuya única forma de realidad es su puesta en ejercicio. Esto es, plantear la pregunta acerca de si es posible "…imaginar un poder que unifique en él, un qué, un porqué y un cómo"[117].

En el marco de tal búsqueda Foucault define al "gobierno" como un conjunto de acciones sobre acciones originado en el proceso de puja con las libertades. Para tal autor, considerar el poder desde el punto de vista de su puesta en ejercicio, y, por consiguiente, sin partir del supuesto de su relación de exterioridad con la libertad, implica no confundirlo con las estructuras fijas en las que ulteriormente se integra[118]. También desarticula dos de las más difundidas concepciones del mismo: las que afirman que se origina en el consentimiento y aquellas que lo asimilan al ejercicio desnudo de la violencia. El poder, afirma, no puede ser identificado con la soberanía entregada a algunos a través de un contrato, porque este acto supone la sustracción por medios legítimos de las libertades de acción, estas últimas, componentes determinantes para el ejercicio del poder. Con respecto a la violencia, ésta traduce aquella mecánica de sustracción a términos ilegítimos (al ejercerse por medio de la fuerza sobre los cuerpos "cierra todas las posibilidades de acción" y no puede dar lugar a las resistencias.

Cuando el poder es definido como un conjunto de acciones ordenado a actuar sobre las acciones posibles y sobre las "posibles invenciones que pueden abrirse"[119], se presupone necesariamente su origen en la dinámica de reciprocidad agónica que, en su despliegue, las estrategias de poder mantienen con las libertades codificadas, en

[116] Foucault, Michel. "The subject and power". En: Foucault, Michel. "The subject and power". En: H. Dreyfus y P. Rabinow. *Michel Foucault beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 208-226.
[117] Ibíd., p. 217.
[118] Ibíd., pp. 219-222.
[119] Ibíd., p. 220.

este contexto, bajo la forma de resistencias. La naturaleza constitutivamente agónica del poder considerado de esta forma, se debe a que el poder nunca puede alcanzar un punto de saturación porque su operatividad misma tiene como punto de partida a las libertades. Esta situación, para el autor francés, no hace otra cosa que empujar incesantemente a las estrategias de poder hacia sus propios términos:

> "Toda intensificación, toda extensión de las relaciones de poder para hacer que el insubordinado se someta puede sólo resultar en los límites del poder. Este último llega a su término final, tanto en el tipo de acción que reduce al otro a la impotencia total (en cuyo caso la victoria sobre el adversario reemplaza al ejercicio del poder) como en la confrontación con aquellos a quienes gobierna y su transformación en adversarios"[120].

Tanto la dominación como la guerra constituyen, para Foucault, los límites del poder. Las relaciones de poder corren el riesgo, de un momento a otro, o bien de paralizarse al convertirse en dominaciones unívocas, o bien de abandonar el agonismo y la posibilidad de "…manipular e inducir acciones de forma calculada…"[121] para desencadenar la "lucha a muerte"[122], el antagonismo de la confrontación entre adversarios. Es por eso que las estrategias de gobierno van a encontrarse 'enfrentadas', principalmente, a un horizonte de posibilidades más o menos abierto para los individuos y los grupos. En estas condiciones, el "por qué" se unifica al "qué" y al "cómo" del poder, en la medida en que en tal concepción el movimiento de interjuego entre las sujeciones y las subjetivaciones concibe a la tensión entre las mismas como un principio que determina y modifica perpetuamente la actualidad de las estrategias de poder, sus tácticas y sus procedimientos.

A partir de este tipo de conceptualización del poder, puede entenderse que, paralelamente a la misma, Foucault sugiera atender al valor metodológico de las resistencias y señale que deberían ser tomadas como un principio que conduzca a hacer inteligibles las relaciones de poder[123]. De esta manera, es posible pensar que las resistencias, específicamente tal como se desplegaron en el momento de gestación de

[120] Ibíd., p. 225.
[121] Ibídem.
[122] Ibídem.
[123] Ibíd., pp. 210 y 211.

las relaciones de poder, por el hecho mismo de la afectividad que condensan y por el agonismo -y concomitante permeabilidad- que las relaciones de poder envuelven, se convierten, al mismo tiempo en la medida por excelencia de estas últimas.

Conclusiones

El presente trabajo buscó esbozar una indagación en torno del carácter agónico del poder cuando este es concebido bajo la rúbrica del gobierno en una serie de investigaciones de Michel Foucault posteriores a 1978, postulando que la problemática del enfrentamiento resulta insoslayable para comprender la dinámica del poder en los textos estudiados.

A tales efectos, hemos buscado exponer dicha perspectiva como la presentación de un nuevo modo posible de concebir el enfrentamiento, en virtud del agonismo entre instancias con respecto a las cuales no resulta posible establecer una cabal distinción de naturaleza, y que suponen, todas ellas, contrapuntos emplazados en los márgenes del poder: las contra-conductas, los procesos de subjetivación y las libertades. No obstante, si bien un punto recurrente en todas estas figuras es que son definidas por la fragilidad que instalan en las relaciones de poder, cada una de ellas introduce diferentes matices que permiten aproximarse a la singular naturaleza de la confrontación que encierra la noción de gobierno.

Se procuró mostrar que esta nueva aproximación a la cuestión del enfrentamiento ya podía avizorarse, en la concepción del poder formulada por Foucault en el citado curso de 1978, en el elemento particular de las contra-conductas. Allí, la concepción del poder bajo la forma de una correlación agónica entre las conductas y las contra-conductas[124], puede señalarse como el elemento clave, el impulso sólo a partir del cual las configuraciones de gobierno se vuelven permeables e incorporan elementos heterogéneos. La textura del poder reviste, desde este punto de vista, constitutivas fisuras. En el estudio foucaulteano de las contra-conductas, tales formas de existencia “difusas y moderadas” que producen sin embargo efectos sobre el poder pastoral o sobre el gobierno de los Estados, se emplazan en un nivel ético, el

[124] Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, op. cit., pp.225-227.

cual deviene en sí mismo político en el particular contexto de una configuración pastoral de poder que atraviesa los modos de existencia, las actitudes o el temple moral de los individuos. Sin embargo, a la luz de la perspectiva de la correlatividad fundadora de conductas y contra-conductas, el nivel ético o reflexivo del poder pastoral podría leerse antes que como un grado de mayor elaboración o evolución del proceso de sujeción -por colonizar la interioridad del sujeto- como un resultado de la mencionada correlación[125].

Intentó mostrarse también que el componente agónico del gobierno es sugerido por el autor francés en la citada conferencia de 1980, en referencia a las relaciones entre las tecnologías de dominación y aquellas en virtud de las cuales los sujetos se conocen y transforman a sí mismos. Esto es, se mostró que el gobierno es presentado bajo la forma de una transacción permanente y accidentada entre estas dos dimensiones. En tal sentido, dicha noción permite pensar un tipo singular de relación de poder en virtud de la cual la contraposición categórica habitualmente trazada entre la coerción y la voluntad individual aparece de otro modo. Esta contraposición se complejiza a partir de la concepción del gobierno como una zona, amplia y diversificada, en la que se emplazan y superponen las sujeciones y las subjetivaciones bajo una dinámica de tensión. En este sentido, la reconceptualización del poder desde la óptica del gobierno y la relación agónica entre sujeción y subjetivación buscaría, no tanto hacer hincapié en la necesidad de repensar la naturaleza del poder ni la del sujeto, tomados como elementos aislados entre sí (tampoco se reduciría al análisis de las formas como el poder asimila los procesos de subjetivación, o, a la inversa, cómo los subjetivaciones vienen a configurar entramados de poder legítimos). Antes bien, la perspectiva del gobierno haría énfasis en la necesidad de atender a la correlatividad y los permanentes y constitutivos reenvíos entre las dinámicas del poder y las de los sujetos, al tiempo que pondría de manifiesto la permeabilidad y fragilidad inherente a *ambas* instancias, señalando que no pueden ser tomadas por elementos exteriores entre sí. Esto en la medida en que tanto el

[125] En indagaciones llevadas a cabo años posteriores, Foucault procura poner de manifiesto dicha condición al resaltar el carácter adverso que las prácticas de sí paganas (tales como el examen de conciencia) supusieron para una configuración pastoral de poder desde su punto de emergencia, carácter adverso cuyo resultado puede encontrarse en el intento de formulación de una espiritualidad cristiana. Ver. Foucault, Michel. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 241-153.

poder como los sujetos presuponen y se constituyen bajo los efectos de entramados de gobierno.

Con referencia, finalmente, al análisis foucaulteano de las relaciones entre el poder y la libertad en "El sujeto y el poder", se intentó señalar que el gobierno supone la existencia de un campo de posibilidades más o menos abierto dentro del cual los sujetos son constituidos bajo la forma misma de la posibilidad, una posibilidad que conlleva asimismo la posibilidad de las invenciones. En dicho análisis pudo verse que, notablemente, la definición formulada del poder bajo la forma de un conjunto articulado de acciones ordenado a constituir campos de posibilidades, no sólo no excluye la posibilidad de una consideración agónica de las relaciones de poder, sino que abre un mayor espacio a la misma. Esto en la medida en que dicha concepción desprende la idea del poder como estructuración de libertades del propio agonismo de aquél. Así, paradójicamente, el mismo factor que permite entender la inclinación de las estrategias de poder por la inducción sutil e indirecta sobre la represión o la coerción, da lugar a concebir a ese mismo poder como una configuración en perpetuo riesgo. Podría entenderse, entonces, que la aproximación al concepto de poder en "El sujeto y el poder" otorga una clave de lectura para entender la "delicadeza" atribuida al poder en la definición provista por la citada conferencia de 1980, esto es, permite leerla designando un modo de relación cuya sutileza descansa en su inherente fragilidad.

En consecuencia, puede afirmarse que los textos analizados en el presente trabajo ponen de relieve la configuración inherentemente agónica del enfoque gobierno.

La potencia crítica del arte: para pensar otras formas de construcción política

Juan Ignacio Fernandez

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

ji.fernandez@live.com

Recibido 11/4/2017

Aprobado 13/6/2017

Resumen: La propuesta del presente artículo es la de acercarse a la tensión *totalidad-particularidad*, desde las perspectivas de Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Jacques Derrida, desarrollando ciertos conceptos referentes al arte, reflexionando acerca de cómo se tocan con las nociones de historia y tradición, y qué aportan al pensar la política y lo político. Se intenta revisar el papel que juega lo contingente respecto de tal oposición, y la consecuente obertura a pensar lo distinto, lo otro diferente, lo imposible como posibilidad. Reconociendo en el arte y su praxis, una potencia crítica que nos conduce al umbral de una manera diferencial y no demarcable, de pensar y reflexionar acerca de la política y lo político. Una no-determinación de lo estético como identidad con, como construcción de y como contenido político en sí mismo.

Palabras clave: estética – política – teoría del arte – historia (Thesaurus) – potencia crítica (palabras clave autor).

Abstract: The proposal of this article is to approach to the *totality-particularity* tension, from Walter Benjamin, Theodor W. Adorno and Jacques Derrida´s perspectives, developing certain concepts related to art, reflecting on how they play with the ideas of history and tradition, and what they bring to think about politics and the polity. It

tries to review the role of the contingent in respect of such opposition, and the consequent opening to think what is different, the different one, the impossible as a possibility. Recognizing in art and its praxis, a critical power leads us to the threshold of a differential and unremarkable way, of thinking and reflecting on politics and polity. A non-determination of the aesthetic as identity, as a construction of and as politician content in itself.

Keywords: aesthetics – politics – art theory – history (Thesaurus) – critical power (keywords author).

Introducción

Si de advertencias se trata, Walter Benjamin, experto en las habilidades de los avisos y las exhortaciones urgentes, no sólo (d)enuncia a mediados de la década de 1930 los problemas de la *reproductibilidad técnica de la obra de arte*, sino que también nos aconseja acerca de sus consecuencias. Pues bien, que la técnica y su dominio redunden en la profanidad estética de la modernidad y la cuestión aurática se rinda frente un valor para la exposición y la experiencia cotidiana, ponen su autonomía a debate, es decir: profanidad y técnica parecen atraerse y *pueden* ser una "combustión revolucionaria" emancipadora (para nada desestimable) de la vida capitalista propiamente dicha, sin embargo, la técnica también se encuentra a merced del fascismo y sus intentos de sujeción política, homogeneización y manipulación de las masas.

De manera similar, a propósito de la peligrosa opresión de la "totalidad social", que justamente ha caracterizado a los regímenes totalitarios del siglo XX, poniendo en entredicho las proyecciones de la modernidad capitalista, Theodor Adorno aporta, no sin suscitar otros entredichos (y en ocasiones con el propio Benjamin), la idea de *negatividad* también como posibilidad resistente y liberadora de la presión y el sofoco de lo socialmente dominante sobre la individualidad y los múltiples intentos por cambiar el orden impuesto por dicha totalización[126]. Es que el arte, a lo largo de su desarrollo histórico en general pero particularmente durante la modernidad, y en lo referente a cuestiones sociales y políticas, ha sabido ser un continente más o menos diáfano y controversial que ha suscitado, en su *autenticidad,* la apertura de nuevos espacios de experiencia[127]. En efecto, dicho elemento polémico no hace más que actualizarse en su seno, y si se realiza una aproximación al método

[126] SCHWARZBOCK, Silvia. *Adorno y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2008. P. 101.

[127] ALBRECHT, Wellmer. *"¿Podemos aún hoy aprender algo de la estética de Adorno?"*. En: Boletín de Estética. N° 11, 2009. P. 9. Corresponde a la introducción y traducción de Sol Bidon-Chanal.

de un autor más cercano en el tiempo como Jacques Derrida, se notará el regreso sobre su potencia crítica y, consecuentemente, sobre la renovación y visibilización de la problematización social y política que alberga. En tal sentido, la reflexión acerca de las posibilidades que habilitan sus atributos críticos y sus efectos políticos transformadores goza de plena vigencia e invita a considerarla como una herramienta poderosa para la práctica política.

Es entonces que, a los fines de comprender cómo se gesta dicho potencial, la propuesta del presente artículo es la de acercarse a la tensión *totalidad-particularidad*, desde las perspectivas de Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Jacques Derrida, desarrollando ciertos conceptos referentes al arte, reflexionando acerca de cómo se tocan con las nociones de historia y tradición, y qué aportan al pensar la política y lo político. Se revisa el papel que juega lo contingente respecto de tal oposición, y la consecuente obertura a pensar lo distinto, lo otro diferente, lo imposible como posibilidad. Reconociendo en el arte, en su praxis, y en esa mentada potencia crítica que implica su reflexión, los elementos que nos conducen al umbral de una manera diferencial y no demarcable, de pensar y reflexionar acerca de la política y lo político. Una no-determinación de lo estético como identidad con, como construcción de y como contenido político en sí mismo.

En este orden de cosas, la reposición de estos problemas puede leerse, más o menos directamente, en las producciones teóricas de Albrecht Wellmer *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*[128] y su reflexión crítica acerca de la estética de Adorno[129]*;* en las tesis acerca del lenguaje en la obra de Benjamin de la autora chilena Elizabeth Collingwood-Selby[130]; y en *La soberanía del arte*, de Christoph Menke, que problematiza la experiencia estética en las perspectivas de Adorno y Derrida[131]. Así, uno de los supuestos que habitará la trastienda de este texto en su desarrollo, será la admisión (deliberada e intencional) de una cierta afinidad conceptual entre los autores, tomando como ejes generales las nociones de:

[128] ALBRECHT, Wellmer. *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno.* Madrid, Visor, 1993.

[129] ALBRECHT, Wellmer. *"¿Podemos aún hoy aprender algo de la estética de Adorno?"*. En: Boletín de Estética (CIF). N° 11, 2009.

[130] COLLINGWOOD-SELBY, Elizabeth. *Walter Benjamin: La lengua del exilio.* Universidad de Chile, 1997. [Tesis doctoral]. Dirección: https://www.yumpu.com/es/document/view/28627519/walter-benjamin-la-lengua-del-exilio-universidad-de-chile.

[131] MENKE, Christoph. *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida.* Madrid, Visor, 1997.

traducción (W. Benjamin), *negatividad* y *reconciliación* (Th. W. Adorno), y *deconstrucción* (J. Derrida). En tal sentido, no es casual la selección y problematización de estos conceptos como puntos de anclaje de este trabajo, en referencia a la potencia crítica que habita en la estética y su reflexión.

Complementariamente, otro supuesto que se deberá tener en cuenta, hace referencia a cómo concebiremos, en líneas generales, la distinción entre *la política* y *lo político*. Es así que, atendiendo al léxico heiddegeriano en forma similar al movimiento que realiza Chantal Mouffe[132], tendrá que entenderse a la primera, relativa al plano de lo *óntico*, como: toda actividad o acción llevada a cabo por uno o varios actores sociales, individuales o colectivos, dirigida a la consecución de sus intereses y al despliegue de sus intenciones en el ámbito de lo público, implicando diversas formas de participación y organización. Respecto de lo político, tendremos que pensarlo en referencia al plano *ontológico*, a lo esencial de la política y lo existencial de sus actores en cuanto tales, es decir: aquel aspecto de la vida política que fundamenta, en tanto que implica relaciones de poder y de fuerza determinadas (histórica, temporal, y espacialmente), la necesidad de la acción política que intenta organizarlas, atravesando, tanto el ámbito social como el económico.

En pocas palabras, en estos autores y sus propuestas teóricas, encontraremos los elementos comunes de una potencia estético-crítica al servicio del pensamiento y las prácticas dinamizadoras de los problemas políticos, de las formas de participación política, y de los sujetos que los/las experimentan.

1. Benjamin: la traducción y la fuerza de lo no dicho

En lo que respecta a su concepto de *traducción*[133], Benjamin se encarga de advertir, en una reflexión acerca de su servicio, sobre la eventualidad de arribar a una concepción frívola,

[132] MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011. Pp. 15-16.

[133] La selección de este concepto responde a la intención que sea pensado (por el lector) en su movimiento. Como una "estructura" en la que se da un movimiento de discontinuidad entre dos lenguajes, haciendo saltar los diversos elementos que habitan una obra, a la vez que conectándolos "suprahistóricamente". Es decir, si en "La tarea del traductor" Benjamin hace un elogio de los románticos como pioneros en la mención de una "vida de la obra" y su prueba más acabada es la traducción, la forma de esta traducción implica la vida del original, una vuelta hacia él, y un lazo con su supervivencia. BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia.* Buenos Aires, Agebe, 2011.

inconsistente, y superficial[134] del término, la cual debe ser evitada. De esta forma, al interrogarse sobre la función de la traducción, afirma que: "sirve pues para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí"[135]. A simple vista, esta afirmación parece ser sencilla y digerible, pero es dueña de una complejidad, un espesor y una intensidad que intentaremos desplegar en los párrafos venideros. Para ello, debemos comenzar por entender cómo concibe este autor al lenguaje.

Una aproximación inicial a la concepción benjaminiana del lenguaje, nos enfrenta a una primera y certera sentencia: "toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje"[136]. Esto da la pauta de que la existencia del lenguaje se extiende a todo, es decir, a toda entidad de la naturaleza (animada o inanimada), ya que está en su esencia la comunicación de su propio contenido espiritual en la expresión. De esta manera, Benjamin no limita el lenguaje sólo al ámbito de la expresión de la vida espiritual humana. A su vez, distingue entre *ser lingüístico* y *ser espiritual*, siendo siempre el primero expresión inmediata del segundo, es decir, comunicándose el ser espiritual en el lingüístico. Esta inmediatez no descansa en una identidad exterior del ser espiritual respecto del lingüístico, sino que, "lo que en un ser espiritual es comunicable es su ser lingüístico"[137], éste es aquello en lo cual se comunica (a sí mismo), es su lenguaje. En tal sentido, el lenguaje es *un continente*[138]: "El ser espiritual se comunica en y no a través del lenguaje"[139]. Por esto, cada lenguaje tiene una

---

Asimismo, en tal movimiento reflexivo, se pueden traspasar dos "centros reflexivos", un hombre y una cosa, un traductor y una obra, e inmanentemente, se conectan en el absoluto. ABADI, Florencia. *"La teoría de la crítica de arte: la lectura de Benjamin del romanticismo alemán".* En: Boletín de Estética (CIF). N° 12. Buenos Aires, 2009.

[134] En "La tarea del traductor", Benjamin hace una distinción entre traducción y "mala traducción", y así, reconoce la existencia de los "malos traductores". Representando una forma errónea de concebir la traducción, al referir a aquellas traducciones (y sus correspondientes traductores) que tienen sólo por objetivo asir y transmitir el sentido del texto; situación la cual, encarna una empresa imposible respecto de los términos en los cuales este autor concibe al lenguaje. En tal caso, este intento erróneo de traducción, es pensado en la inconsistente concepción burguesa de la lengua, donde el lenguaje, justamente, es entendido como una mera convención arbitraria entre los hombres. Op. cit. BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia.* Buenos Aires, Agebe, 2011. Pp. 17-31.

[135] Op. Cit. BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia.* P. 20.

[136] Ibíd. P. 33.

[137] Ibíd. P. 35.

[138] Op. Cit. COLLINGWOOD-SELBY, Elizabeth. *Walter Benjamin: La lengua del exilio.* P. 19.

[139] Op. Cit. BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia.* P. 35.

infinitud específica, la cual, es condición de cada ser lingüístico como tal, como esencia lingüística. Razón por la que el lenguaje no puede ser otra cosa que experiencia y, como tal, se vive.

Profiriendo esta noción de lenguaje como continente, como ser lingüístico de todo ser espiritual, logra afirmar que aquel atañe tanto a las cosas como al hombre. Sin embargo, como (la lengua de) los hombres habla(n) en palabras, a diferencia (de la lengua) de las cosas: "el hombre comunica por lo tanto su propia esencia espiritual (en la medida en que es comunicable) nombrando todas las otras cosas. […] La esencia lingüística del hombre es por lo tanto nombrar las cosas"[140]. Por consiguiente, es en (y no a través de) el nombre donde se comunica de manera absoluta el lenguaje mismo: "en el nombre la esencia espiritual que se comunica es el lenguaje"[141], es decir, el lenguaje humano, ya que a él pertenece aquel. Es por ello que el ser espiritual del hombre es el único enteramente comunicable, y así, "sólo el hombre tiene lenguaje perfecto en universalidad e intensidad"[142] como correspondencia constante del nominante y del nominado, como lenguaje propiamente nominal. De ahí que el lenguaje humano guarde una comunión inmaterial y puramente espiritual con las cosas, a diferencia del lenguaje imperfecto de las cosas, las cuales son mudas y sólo pueden relacionarse entre ellas materialmente.

En esta línea de pensamiento y en consonancia con el relato bíblico, Benjamin afirma, en primera instancia, que el lenguaje humano es el reflejo del verbo divino en el nombre, siendo un *eco* o *una constancia* de la Creación. Cuestión que podría pensarse como una *reverberación del arkhé* o, mejor dicho, como un arkhé de la reverberación que representa la lengua humana, dado que el nombre refleja la acción creadora. En definitiva, describe un lenguaje humano de orden limitado como latencia de un *lenguaje paradisíaco* que es dueño de una infinitud absoluta. Pues bien, en Dios el nombre es creador y conocedor, crea a todos los seres, y el hombre es aquel al que Dios no nombra, pero al cual da el *"poder nombrar"* las cosas creadas. De esta manera, hay una comunidad que todo lenguaje humano guarda con Dios, que descansa en el nombre que, como palabra humana de lo creado por éste, es receptividad del lenguaje de las cosas que irradia mudamente la palabra (divina): "el nombre

[140] Ibíd. P. 36.

[141] Ibíd. P. 37.

[142] Ibíd. P. 38.

que el hombre da a la cosa depende de la forma en que la cosa se comunica con él"[143]; es una *escucha* del hombre que responde al *llamado* de las cosas, y en tanto que responde a ese llamado (de los otros), es. Lo que lo lleva a concluir por tanto, que el nombrar es una traducción: "es la traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje de los hombres"[144], de un lenguaje imperfecto a un lenguaje que aporta conocimiento, y que resulta del cumplimiento por parte del hombre de la tarea de nombrar las cosas que el Creador ("dueño" de un lenguaje puro) le ha legado, quedando de manifiesto en ese deseo de *ser otro*, en esa llamada.

Pero hay algo que ocurre con esta receptividad. Esta escucha del *susurrar* de la palabra divina en las cosas se ve perturbada, algo ocurre con el lenguaje (de los) humano(s), se produce un hiato, un daño insalvable que trastoca la situación paradisíaca. Es entonces que "tropezamos" con: *La Caída*, el pecado original del relato bíblico; momento en el cual la "palabra que juzga expulsa a los primeros hombres del paraíso"[145], el nombre se daña, y su pureza eterna ya no permanece intacta. Este es el *material genético* de la palabra humana: el nombre se separa de las cosas y ya no es receptivo de su lenguaje mudo, y así, la escucha es reemplazada por el juicio que, en tanto saber del bien y del mal, se separa del nombre que refleja el verbo divino y da nacimiento a la abstracción, motivo por el cual, el hombre hace del lenguaje un medio, un signo (instalándose lo que, retomando a Kierkegaard, nuestro autor berlinés reconoce como: *charla*[146]). De este modo, en la lengua humana media la intención como efecto del juicio, "la palabra debe comunicar algo (fuera de sí misma)"[147]:

> [A]penas el hombre cae del estado paradisíaco en que conocía un solo lenguaje. […] cada conocimiento vuelve a diferenciarse infinitamente en la variedad de las

[143] Ibíd. P. 44.

[144] Ibíd. P. 44.

[145] Ibíd. P. 47.

[146] La charla, así entendida, no permite el intercambio entre los seres humanos porque el discurso se agota en una palabra que no dice nada. Quizá, una forma gráfica y efectiva de pensarlo sea imaginar un "ruido" que distorsiona el diálogo, que tiende a abolir la distinción callar-hablar (entre el silencio y el habla) propia del diálogo que permite, mediante la "práctica" silenciosa, recibir la palabra del otro y propiciar la reflexión del ser que, justamente, evita la charla.

[147] Op. Cit. BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia.* P. 47.

> lenguas y debía necesariamente diferenciarse, en un estadio inferior como creación en el nombre[148].

Así resulta la pluralidad de los lenguajes humanos, una multiplicidad de traducciones; deja de existir ese estado paradisíaco donde ser y lengua eran uno y sí mismo, ocurre que: "después de la caída […] no había más que un paso para llegar a la confusión de los lenguajes"[149]. Pues bien, dicha instancia, no es otra cosa que "la segunda caída: la caída babélica, la que da lugar a la multiplicidad de las lenguas"[150], de la cual no hay retorno alguno. Este es el umbral o la antesala directa "a la superdenominación o determinación excesiva que rige en la trágica relación entre los lenguajes de los hombres parlantes"[151]; sobredeterminación que, lógicamente, rige también sobre los objetos, como sobredenominación de las cosas.

En resumidas cuentas, en la concepción benjaminiana del lenguaje, "todo lenguaje superior es traducción del inferior, hasta que se despliega, en la última claridad, la palabra de Dios, que es la unidad de este movimiento lingüístico"[152]: del lenguaje de las cosas al de los hombres y desde éste al lenguaje puro de Dios. Sin embargo, debido a una escisión de ser y lengua, todo lenguaje humano es parte y no unidad, es incompleto, queda inconcluso, está fisurado. Luego de *La Caída* ya no hay plenitud y conclusión como lo había en el lenguaje puro de Dios sino falta. Lo cual, no sólo deja de manifiesto la imposibilidad del deseo de volver a la unidad, al lenguaje puro, de retornar al origen, sino que muestra el parentesco entre los múltiples lenguajes de los hombres, y también el surgimiento de la apelación por parte del lenguaje humano a un significado. El lenguaje de los hombres, o mejor dicho, los múltiples lenguajes de los hombres, se presentan como los fragmentos de un lenguaje puro y pleno, que es identidad de ser y lengua, un lenguaje en el cual, no hay nada fuera del nombre (de Dios). En definitiva: no hay unidad, no existe un contenido que una lengua pueda comunicar a otra en una continuidad ininterrumpida de tipo *"naturaleza-hombre-Dios".*

[148] Ibíd. P. 46.

[149] Ibíd. P. 48.

[150] Op. Cit. COLLINGWOOD-SELBY, Elizabeth. *Walter Benjamin: La lengua del exilio.* P. 47.

[151] Op. Cit. BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia.* P. 50.

[152] Ibíd. P. 51.

Después de *La Caída*, si ya adentrados en la concepción del lenguaje que propone Benjamin reeditamos el interrogante acerca de la *traducción,* enseguida encontramos la idea de una *relación íntima* entre los lenguajes, una afinidad que queda de manifiesto en la traducción: "las lenguas no son extrañas entre sí, sino a priori […] mantienen cierta semejanza en la forma de decir lo que se proponen"[153], compartiendo un deseo de plenitud, de *volver* al lenguaje puro, al origen. Sin embargo, no debemos pensar la semejanza en un sentido convencional del término, ya que:

> [L]a traducción ha de experimentar de manera especial la maduración de la palabra extranjera, siguiendo los dolores de alumbramiento de la propia lengua. […] no guarda relación alguna con la vaga semejanza que existe entre la copia y el original. De esto se infiere que el parentesco no implica forzosamente la semejanza[154].

De ahí que quede de manifiesto la contradicción de la traducibilidad, a saber: por un lado, el parentesco mencionado, y por otro, un abismo, una distancia insalvable que hace imposible su traducción. En pocas palabras: un dilema entre libertad y fidelidad.

A partir de este contraste entre cierta familiaridad y cierta distancia insalvable, se puede comenzar a trazar una "radiografía" de la traducción y las implicancias de su práctica. Principalmente, implica la existencia de un original, es decir, la existencia de un original para su traducción, y la relación de dos lenguajes que se tocan, se rozan, manteniendo entre sí una relación de complementariedad en pos de un deseo común de (retorno al) lenguaje puro que sólo es posible en la diferencia mutua. En este sentido, debemos tener en cuenta un supuesto de esta relación: "ninguna traducción sería posible si su aspiración suprema fuera la semejanza con el original. Porque en su supervivencia […] el original se modifica"[155], y la lengua a la que se traduce también sufre cambios en el tiempo. Este supuesto, junto con la referencia acerca de la afinidad entre los lenguajes, ponen de manifiesto dos cuestiones: por un lado, que la traducción no debe identificarse con el sentido del original, sino que debe, prescindiendo de

[153] Ibíd. P. 20.

[154] Ibíd. P. 22.

[155] Ibíd. P. 21.

éste, reconstituir el original, siendo de esta manera, fiel a sí misma como lengua; y, por otro lado, que los significados de las lenguas se encuentran en una transformación continua. De esta manera, la traducción tendrá que poner de manifiesto aquello intangible en el original y evidenciarlo, aquello que se oculta en él, eso que es incontenible. Aquello no dicho que se encuentra más allá de la intención. Por lo cual, el traductor debe practicar una suerte de *escucha del roce de las lenguas*, y estar expectante al eco del original.

De esta manera, si aquella complementariedad mencionada, propia de la multiplicidad de las lenguas que afecta tanto a original como a la/s traducción/es, pone de manifiesto la imperfección, la falta, la fisura en el original respecto de su deseo por decir pleno que implica el deseo de *ser otro* inaprehensible y que nunca se presenta, entonces, el original, como lenguaje, en su intento por decir plenamente, por ser redimido, exige la traducción. Es decir que, la obra primigenia, se sirve de ella para poner de manifiesto su particularidad como parte de una plenitud fragmentada que no puede decirse por sí sola, quedando a la vista su constante transformación: "las traducciones no son las que prestan un servicio a la obra, […] si no que más bien deben a la obra su existencia. La vida del original alcanza en ellas su expansión póstuma más vasta y siempre renovada"[156]. En este sentido, pensar la traducción es pensar *La Caída* y *Babel*, es pensar en la diseminación de ese lenguaje puro en fragmentos que ocultan en sí mismos algo de esa pureza, de esa latencia del origen que, sólo es perceptible como particular, en la relación de los lenguajes, en el roce de los lenguajes, abriendo así, en el movimiento de su práctica, una multiplicidad renovable e ilimitada de posibilidades.

2. Adorno: negatividad y reconciliación

Ante todo, en la teoría estética adorniana, la obra de arte se concibe como algo escindido que, por un lado, tiene un momento *mimético* material que supone violentar la naturaleza por parte del ser humano como afirmación del espíritu, y, por otro, uno *formal* que implica el concepto (lenguaje) y necesita de él. Asimismo, podemos tener la certeza de que toda obra de arte nace en un contexto social y, por lo tanto, es parte del mismo. Pues bien, en este sentido, el arte moderno es *autónomo*, es decir, es independiente de otros discursos y funciones culturales y sociales. Esta *autonomía* es un logro histórico que la diferencia del arte premoderno, la cual, ligada a una idea de destreza o facultad, era *más obvia en su función*. De

[156] Ibíd. P. 20.

esta forma, abre el interrogante acerca de su función social, y su respuesta es contundente: "Si se puede atribuir a las obras de arte una función social, es su falta de función"[157]; sólo así, separándose radicalmente de cualquier función social, puede decir algo crítico de la sociedad de la cual surge. Y al afirmar que: "El arte es la promesa de felicidad que se rompe"[158], da cuenta de un permiso crítico aunque ciertamente limitado que nos otorga a través de su forma y su aspecto ficticio, sobre el pensar las posibilidades referentes a la realidad empírica.

Consecuencia de dicha autonomía es que podemos tratar de *lo nuevo*, este es nuestro punto de partida como lo característico de la modernidad. ¿Qué es lo nuevo? Justamente, en la reflexión estética de Adorno, la categoría de *lo nuevo* es lo que define el arte moderno en tanto que tal. Es aquello que rompe con lo empírico y con la tradición y su normativa, transgrede las formas de comprensión establecidas, y por lo tanto, también ata estéticamente a sociedad e individuo. "Lo nuevo es el anhelo de lo nuevo, pero apenas lo nuevo mismo: de esto adolece todo lo nuevo. Lo que se siente a sí mismo como utopía, es algo negativo frente a lo existente, y está sometido a lo existente"[159]. Así, *lo nuevo* estético es en su transgresión, *negatividad*[160]; y en ello radica la *definición estética* (la diferencia entre lo estético y lo no-estético). La *negatividad* que, como se deduce de las líneas precedentes, presupone a la mencionada *autonomía*, existe en tanto que hacemos referencia a las certezas de otros discursos, pero también es posible que el arte provoque la subversión de estos últimos y, en tal sentido, haga una proclama de su *soberanía*. Sin embargo, "el arte tampoco es capaz de concretar la utopía; ni siquiera negativamente"[161] ya que, en tal caso, encontraría su fin temporal. Quiere y tiene que ser, pero no puede cumplir su utopía: "los antagonismos reales no resueltos no se pueden solucionar ni siquiera imaginariamente […] Las obras de arte tienen que presentarse como si lo imposible fuera posible…"[162]. Es decir, si bien el arte moderno es autónomo como resultado de "no tener función social", es a la vez cultural, es un producto del espíritu humano, formal, y en tanto que tal, imaginario y ficticio, escindido de la *realidad*

[157] ADORNO, Theodor. *Teoría Estética.* Madrid, Akal, 2004. P. 300.

[158] Ibíd. P. 184.

[159] Ibíd. P. 50.

[160] En este párrafo y el subsiguiente se hace referencia a la sistematización que realiza Wellmer sobre la noción de negatividad, pero se invierte el orden de aparición en su texto. ALBRECHT, Wellmer. *"¿Podemos aún hoy aprender algo de la estética de Adorno?"*. En: Boletín de Estética. N° 11, 2009. P. 21.

[161] Op. Cit. ADORNO, Theodor. *Teoría Estética.* P. 51.

[162] Ibíd. P. 226.

empírica plural que representa la naturaleza. Y así, sólo mediante lo negativo, dice lo indecible, lo imposible, aunque sin intervenir en el dominio de la realidad empírica.

Con esta lógica negativa, Adorno reconoce que el arte moderno es arte auténtico y verdadero en tanto que su autonomía garantiza su propia organización, producción y desarrollo, pero nos advierte acerca de que lo verdadero en el arte es algo que no existe: "el contenido de verdad no puede ser algo hecho"[163]. Por consiguiente, luego de afirmar que el arte busca lo otro que es plural, que no tiene unidad y es identificado por la razón con la palabra *"naturaleza"*, sostiene que la verdad de la obra de arte es la apariencia de lo que no tiene apariencia, y se encuentra en la historia en tanto que cristalización en la obra. De esta manera, concluye en lo que podemos leer como un mapa mudo de lo negativo: "Los elementos de eso otro están reunidos en la realidad, sólo tendrían que aparecer (ligeramente desplazados) en una constelación nueva para encontrar su lugar correcto"[164]. Con este razonamiento, la (teoría de la) imitación parece invertirse, ya que por el *concepto utópico* que la hace hermanarse con la filosofía, "el arte es mimesis espiritualizada"[165] y enseña tal desplazamiento a la realidad, indicando la posibilidad de existir de lo no existente: "La realidad de las obras de arte habla a favor de la posibilidad de lo posible. […] su aspecto ficticio consiste en que mediante su existencia establece que el límite está superado"[166].

Dado el movimiento descripto en el párrafo precedente, el arte parece poner en jaque a la supremacía de la totalidad, dando espacio a lo múltiple y a lo particular desde las obras, como *autoconciencia crítica* de determinadas condiciones históricas. Esta es una clara consecuencia que resulta de su mentada antinomia, o mejor dicho, de su *determinación bipolar*[167] (entre) *autonomía-soberanía*, de la cual se desprende todo su poder subversivo, incomodando a la razón y a los discursos no-estéticos al poner de manifiesto sus contradicciones y sus caracteres contingentes. En este sentido, Adorno tiene la estrategia metodológica que le permite atenuar la identificación de lo universal y lo particular como causa fundante de la opresión de la totalidad social sobre la particularidad individual. Es

[163] Ibíd. P. 178.

[164] Ibíd. P. 180.

[165] Op. Cit. ALBRECHT, Wellmer. *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno.* Pp. 18-19.

[166] Op. Cit. ADORNO, Theodor. *Teoría Estética.* P. 180.

[167] Op. Cit. MENKE, Christoph. *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida.* Pp. 13-20.

entonces que, allí donde el peso de la totalidad pervive en la interioridad de los individuos como partes y no quiere lo heterogéneo, en la realidad empírica donde se impone violentamente a los objetos la identidad con el sujeto: "La identidad estética ha de socorrer a lo no idéntico que es oprimido en la realidad por la imposición de la identidad"[168]; quiere lo no idéntico, esa es su identidad. Una *contrapresión*[169] a la presión del todo social, tal es la característica de la modernidad y su arte. De este modo, si bien el arte al ser forma es también culpable de la violencia que ejerce, nos recuerda aquello que oprime el espíritu, he ahí la paradoja que resulta de su contenido negativo.

Pues bien, imposición y opresión, dan cuenta del elemento irreconciliable que yace entre la totalidad social y lo particular individual. Por lo tanto, si pensamos en la unidad extraestética de lo múltiple, en lo *homogéneo*, no podemos dejar de pensar, justamente, en la violencia que ejerce el espíritu sobre lo plural y diverso. No obstante:

> La unidad estética de lo múltiple aparece como si no hubiera hecho violencia a lo múltiple, sino que hubiera sido conjeturada a partir de ello. De este modo, la unidad (que hoy como siempre es lo escindidor) pasa a la *reconciliación*. […] En las obras de arte, el espíritu ya no es el viejo enemigo de la naturaleza. Se calma hasta convertirse en lo reconciliador[170].

En efecto, el arte hace creer que la reconciliación ya existe. La reconciliación es su propio comportamiento, es el arte mismo que se identifica con lo no idéntico al quererlo. En tal sentido, el arte anticipa lo que podría ser y no es y sólo de esa manera es sí misma. De ese modo resiste y puede potencialmente transformar por medio de sus (im)posibles, la opresión de la totalidad que nada tiene de natural, en favor de una reconciliación con la naturaleza por parte de los sujetos. Entonces, mientras procura la reconciliación que, ciertamente, guarda coherencia con la transitoriedad del mundo y su contingencia, está asistiendo a la *verdadera*

[168] Op. Cit. ADORNO, Theodor. *Teoría Estética.* P. 13.

[169] "La punta que el arte vuelve contra la sociedad es, a su vez, algo social, contrapresión contra la gravosa presión del social body". Ibíd. P. 51. En este pasaje, Adorno menciona también, la hermandad entre las fuerzas productivas extraestéticas e intraestéticas, poniendo de manifiesto el potencial políticamente desencadenante que puede aportar el arte.

[170] Op. Cit. ADORNO, Theodor. *Teoría Estética.* P. 182.

historia para poder liberarse de la *historia del espíritu* cosificante (de la racionalidad instrumental) que la petrifica.

3. Derrida: dislocación de los confines de la tradición

Ante todo, vale aclarar que la propuesta de la *deconstrucción* no se ciñe exclusivamente a textos de una temática o disciplina en particular, sino que implica en su empresa textos toda índole (científicos, literarios, filosóficos, etc.), es decir: *escritura*. En segundo lugar, y como punto de partida, es necesario comprender que el diagnóstico derrideano de la tradición Occidental supone: por un lado, la existencia de una *primacía del ahora* como privilegio del instante presente, del cual dependen el pasado y el futuro, y que se sostiene según una determinada sucesión espacial-lineal; y, por otro lado, tiene en consideración a la escritura como un suplemento de la palabra, como un instrumento secundario de la voz. Por consiguiente, nos encontramos con dos combinaciones, a saber: 1) la amalgama de una idea de sucesión que potencia la noción de *origen pleno* (como búsqueda de una supuesta plenitud perdida, por allá, por "los orígenes de la vida") y el concepto de *teleología*, como privilegio casi absoluto de la linealidad:

> [L]a linealidad del lenguaje va acompañada del concepto vulgar y mundano de la temporalidad (homogéneo, dominado por la forma del ahora y el ideal del movimiento continuo, recto o circular) del que Heidegger demuestra que determina desde el interior toda ontología, desde Aristóteles hasta Hegel[171].

Y además, 2) el conjuro de un privilegio por la voz debido a su proximidad con el pensamiento y la interioridad de la conciencia que dice un sentido presente en el logos:

> [E]l logos no puede ser infinito y presente consigo, […] sino a través de la voz: orden de significante por medio del cual el sujeto sale de sí hacia sí, no toma fuera

[171] DERRIDA, Jacques. *De la gramatología.* México, Siglo XXI, 1986. P. 114.

> de él el significante que emite y lo afecta al mismo tiempo. […] Ella se vive y se dice como exclusión de la escritura, o sea del requerimiento de un significante ´externo`, ´sensible`, ´espacial` que interrumpe la presencia consigo[172].

En este sentido, hay una lógica del discurso que caracteriza a la tradición del pensamiento occidental que encuentra su arquetipo en la episteme platónica, una serie de *oposiciones operativas* que surgen de la contraposición realidad/signo y sirven a la *repetición* de esta lógica jerárquica de presencia (logos) sobre ausencia, propiciando el ámbito para sostener siempre una pérdida de racionalidad: inteligible/sensible, dentro/fuera, significado/significante, es decir, logos (presencia)/escritura (representación). Es entonces que, la degradación y violencia ejercidas sobre la escritura por parte de la tradición occidental, redundan en una artimaña de ésta que se despliega en dos dimensiones: acusar al signo de la violencia que ella misma aplica para privilegiar al logos, y reducir a la identidad la diferencia entre éste y su/s otro/s (una totalidad pura y racional de un lado, y una pluralidad que, en tanto no idéntica, es irracional, del otro). Así, esta *astucia* se nutre de una ilusoria identidad que, entre un buscado y ansiado fundamento único (originario) y su alteridad, sirve a los fines de su sostenimiento.

A partir de este razonamiento, Derrida denuncia una *metafísica de la presencia* que descansa en el privilegio de la voz por proximidad esencial al ser: *logocentrismo*. Es decir: toda la potencia del origen como verdad ansiada, deseada y creadora de sentido, que se mueve en forma subrepticia pero que sin embargo está ahí, a la vista, esperando el intento inútil de aprehensión por parte de la escritura que no es más que una mera representación. Es evidente que esta concepción es puro Idealismo para nuestro autor argelino-francés, es un "logocentrísmo que es también un fonocentrismo: proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido"[173].

Reconocida esta diferencia (que devendrá *differance)* y reconocido el intento de la tradición occidental por borrarla a manos de la identidad con el logos; Derrida afirma que (en el discurso de las ciencias humanas y la filosofía occidental):

[172] Ibíd. P. 130.

[173] Ibíd. P. 18.

> [E]l concepto de estructura e incluso la palabra estructura tienen la edad de la episteme, […] y que hunden sus raíces en el suelo del lenguaje ordinario, al fondo del cual va la episteme a recogerlas para traerlas hacia sí en un desplazamiento metafórico[174].

De esta manera, pone de manifiesto dos cuestiones: a) que la estructura (y, por lo tanto, su estructuralidad) siempre ha funcionado, y b) que en ese funcionamiento siempre ha sido neutralizada otorgándosele un centro, un origen fijo, un principio organizador, que limita su juego. Un centro que es la clausura de la estructura, que cierra el juego que él mismo abre, que crea una certeza que sirve al dominio de la angustia, que está dentro y fuera de la estructura, que puede ser llamado origen y fin, que se repite, que es sustituido, que se transforma; pero que, por sobre todas las cosas, expresa el vigor de un deseo y tiene la forma de una presencia. Así, "toda la historia del concepto de estructura […] debe pensarse como una serie de sustituciones de centro a centro"[175], historia de tales desplazamientos (metáforas y metonimias), que no es otra que la historia de Occidente: "la determinación del ser como presencia en todos los sentidos de esa palabra"[176].

En este movimiento, la episteme, con lo que parece ser una fuerza centrípeta, ha sabido atraer hacia sí al concepto de estructura mediante movimientos metafóricos en el lenguaje. Por esta razón, Derrida vuelve sobre la lingüística saussureana, que entiende al lenguaje como un sistema de signos que genera su propio sistema de diferencias y que además deja de manifiesto la naturaleza arbitraria (asignación del significado al significante) y teológico-metafísica del signo, para reconocer el mismo arquetipo. Es la misma lógica logocéntrica, es decir que si el signo se compone de significado y significante: el primero sería privilegiado frente al segundo por su proximidad con el logos, es decir, con la razón como palabra hablada; y el segundo una mera representación del primero, quedando a la vista su dependencia metafísica. Por tal motivo, hay que sospechar del mismo concepto de signo que no hace más que servir a la *metafísica de la presencia*. Por otra parte, los significantes son entonces la ausencia de la presencia, la presencia diferida, por lo cual, todo signo es repetible en ausencia de una intención de comunicación, ya que todo significado, que descansa en una

[174] DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia.* Barcelona, Anthropos, 1989. P. 383.

[175] Ibíd. P. 385.

[176] Ibíd. P. 385.

imagen-acústica, en una impronta psíquica, está en posición de significante en el momento que pertenece a una cadena que forma un sistema de significaciones, quedando desestimada cualquier supremacía de uno sobre otro.

Ahora bien, es necesario preguntarse acerca de cuál es el carácter de esta *ausencia* que interviene en el funcionamiento de la escritura. En primer lugar, es ausencia de (o anticipo al) destinatario: "Un signo escrito se adelanta en ausencia de destinatario. […] en el momento en que yo escribo, el destinatario puede estar ausente de mi campo de percepción presente"[177]. Dicha diferencia (o desfasaje) es referida a un cierto "absoluto de la ausencia", debe ser reiterable, repetida por otros, esto la hace estructuralmente legible, esto la hace escritura. En este sentido, es esta (y toda) *iterabilidad* la que habilita cierta posposición de sentido y la que le da el permiso para acuñar el concepto de (la) *differance*. En segundo lugar es ausencia de escritor: "Escribir es producir una marca que constituirá una especie de máquina productora a su vez, que mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y a reescribir"[178]. Es una ausencia que se produce y se pierde en el texto: "significa sin duda el no-lugar y la errancia, la ausencia de caminos prescritos"[179]; así, la escritura, la estructura de lo escrito, es permanencia (más allá de la presencia del querer decir) y ruptura de contextos, además que permiso para significar. Es decir, por un lado, hay ausencia de referente que es posibilidad de iterabilidad (del signo) y, por otro, ausencia de significado que es perceptible en (tres niveles: la vacuidad del signo, la privación de significación objetiva y) el concepto de *agramaticalidad* que rescata de Husserl, para el cual, la *citacionalidad* es su "aparición":

> Todo signo, […] puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. […] no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto[180].

[177] DERRIDA, Jacques. *Firma, acontecimiento, contexto.* Universidad de Montreal, 1971. P. 9. [Ponencia]. Dirección: http://www.ddooss.org/articulos/textos/derrida_firma.pdf.

[178] Ibíd. P. 10.

[179] Op. Cit. DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia.* P. 99.

[180] Op. Cit. DERRIDA, Jacques. *Firma, acontecimiento, contexto.* P. 15.

Además, si la firma del autor, en tanto que posibilidad de ligadura con la fuente, intentara la "reproductibilidad pura de un acontecimiento puro"[181] de firma, sería otra pretensión de trascendentalidad (logocéntrica), y sólo dejaría de manifiesto la imposibilidad de su intento, ya que sólo puede existir como repetición o presencia diferida. Concluye por tanto, que el sistema de presencia y verdad es una consecuencia del *logocentrismo*, y en este sentido, la escritura excede al intento de comunicar cualquier sentido trascendental: "La escritura se lee, no da lugar en `última instancia´, a un desciframiento hermenéutico, a la clarificación de un sentido o una verdad"[182].

Por tal motivo, la escritura, la estructura de la escritura (su estructuralidad) parece ser lo que organiza a un sistema de referencias infinitas como es el lenguaje. Un sistema de infinitas reminiscencias que Derrida llama *huellas*. Tal es la ilusión del logos: la identidad entre el *decir* y el *querer decir*. Sin embargo, como la/s huella/s implican la presencia diferida, dejan de manifiesto aquello que se resiste en toda estructura metafísica, aquello que no quiere la palabra plena, el punto de fuga, la fisura que se intenta (inútilmente) borrar, lo que no permite su identidad con lo otro. Este es el juego de ausencia y de presencia siempre, "un juego de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito"[183], un desborde, un exceso de significación que es condición del pensamiento simbólico ante la imposibilidad de clausura del sentido, ante esa ausencia de centro u origen que es su motor. Por tanto, si pensamos una respuesta acerca *de qué trata la deconstrucción*, podemos arribar a: una estrategia que, de por sí, habita en el texto; una radicalización de este doble juego de escritura y lectura, de lectura y escritura, de este juego de la *differance*, de la *citacionalidad*, del equívoco, que nos demuestra que la escritura es una práctica sin fin de devenir los posibles confines de lo otro.

4. El arte y lo impensado: significación e historia

Primeramente, si hay un elemento conceptualmente afín a destacar entre estos autores, es un esfuerzo por "salvar" el concepto de historia de las "garras" de la tradición

[181] Ibíd. P. 25.

[182] Ibíd. P. 25.

[183] Op. Cit. DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia.* P. 397.

occidental, como si fuera una decisión que tiene por objeto invitar, cuando menos, a pensar lo imposible como posibilidad. Un temerario intento por poner de manifiesto a cada instante, la ocasión de una transformación radical, explotando lo impensado, lo otro no dicho, como posible porvenir. Esta pretensión no se agota en un simple pensar contrafáctico, sino que implica *hacer temblar* (en términos derrideanos) las categorías tradicionales a través de las cuales pensamos lo fáctico y lo contrafáctico. Es un movimiento que prepara los cimientos para dicho *salvataje*, disponiéndonos a una forma renovada de pensar la noción de historia, concientizándonos acerca de ciertos *vicios, tabúes y pretensiones* de la tradición, y habituándonos a transitar sus *márgenes* como posibles oportunidades coyunturales de intentar lo que podría (o puede) haber sido de otro modo, históricamente distinto. Esto puede verse representado, genéricamente, con el pasaje de la octava *tesis sobre el concepto de historia* de Benjamin, que afirma que:

> La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ´estado de excepción´ en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción[184].

Específicamente, en Benjamin, podemos encontrar que esta distinción, esta posibilidad, se manifiesta claramente en la *escucha*, como si fuera un susurro a percibir. Un rastro que trona y relampaguea por las *tinieblas* de la obra, en el lenguaje del original, que no se encuentra a simple vista, que es pensado en suspenso como emergencia intempestiva de aquello absolutamente otro del presente, y se manifiesta en el roce, en el *toque de los lenguajes* que implica la forma de la traducción. Esto también lo encontramos, en movimiento análogo y a merced del lector, en la primera *tesis sobre el concepto de historia*, con el "*enano jorobado"*[185] maestro en ajedrez y su *presencia oculta,* representando a la teología como necesidad para la redención en la historia, o bien, cuando en la séptima tesis llama a "pasarle a la historia el cepillo a contrapelo"[186]; desde allí nos está invitando a dejar al descubierto la falla, lo que

[184] Op. Cit. BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia.* P. 9.

[185] Ibíd. P. 5.

[186] Ibíd. P. 9.

agrieta el sentido del relato establecido, el punto de fuga en la historia de los vencedores que servirá a la apertura de nuevos sentidos para dicha posibilidad redentora. En este orden de cosas, podemos también identificar por oposición, la aprehensión de un único y clausurado sentido, fruto del trabajo de las "malas traducciones" que no pueden salirse del convencionalismo de la noción burguesa de lenguaje.

Junto a esta noción de supervivencia, no podemos evitar que, similarmente, irrumpa lo que Jacques Derrida reconoce como iterabilidad: esa reiteración que hace perceptible en la escritura a la ausencia como permanencia más allá de la presencia. Y estrechamente ligada a ésta, el concepto de citacionalidad, que asiste a engendrar infinitamente nuevos contextos[187], rompiendo con la posibilidad de pensar contextos acabados, clausurados sobre sí mismos que agoten la superabundancia de sentidos. Así, en la escritura, como organizadora del lenguaje, de un sistema de *huellas* infinitas que manifiestan la ausencia, la diferencia de la presencia o, mejor dicho, *la differance*, van quedando a la vista los puntos de fuga: aperturas infinitas que permiten leer lo que nunca fue escrito, que muestran que la escritura es una práctica sin fin de devenir lo otro que aún no es.

En este sentido, para Adorno, podemos pensar *lo nuevo* como posibilidad creativa y subversiva que la historia permite sólo allí donde es entendida como naturaleza, como tránsito de lo finito y perecedero, que puede irrumpir en la alienante *historia de lo sido* (esa que se impone como inexorable) del mundo sociocultural cognoscible que se presenta como "natural" al cobrar sentido de los sujetos, pero que es incomprensible para ellos en tanto que perenne. Eso que los aliena y recae sobre sus espaldas con todo el peso y la violencia de la identidad. Así, *lo nuevo,* mediante su negatividad, servirá a la movilización de lo particular como resistencia a la absolutización de la *historia de lo sido*, cediendo de esta manera la universalidad a la realización de los sujetos, terminando con la opresión de la totalidad a manos de una cierta atracción por lo otro. Movimiento que quiere la reconciliación, es decir, el *acogimiento de la naturaleza*, de su transitoriedad, por parte del hombre y, que es posible dada una "comprensión" del "carácter procesual" histórico de la obra de arte, es decir, de su (ser que es) devenir como infinita reflexión[188].

[187] Dice acerca del signo como marca en la escritura: "en posibilidad de funcionamiento separado, en un cierto punto, de su querer-decir ´original´ y de su pertenencia a un contexto saturable y obligatorio". Op. Cit. DERRIDA, Jacques. *Firma, acontecimiento, contexto.* P. 15.

[188] Op. Cit. ALBRECHT, Wellmer. *"¿Podemos aún hoy aprender algo de la estética de Adorno?"*. P. 25.

En suma, para nuestros autores, parece haber algo en suspenso en la obra de arte, que *se quiere salir* de ella, y que el/los sujeto/s, en disposición, puede/n y debe/n *querer hacer salir de ella* como sentido posible, dejándolo al descubierto, en tanto que posible irrupción en una historia entendida como *transitoriedad*.

5. El arte y lo imposible: significación y contingencia

Pues bien, respecto de la historia y más allá de ella, estos autores dan un lugar central a la contingencia; cuestionando todo absolutismo, pero sin caer en un relativismo extremo. Es decir, por un lado, al ser la obra de arte un producto *histórico-crítico* ligado a un contexto social, nuestros filósofos realizan un llamado a concientizar que no debería haber una relativización y una frivolización de ella, como aprovechamiento para controlar cualquier peligro de reacción política, utilizándola como herramienta ideológica al servicio de la legitimación de determinadas formas políticas dominantes. En esta dirección va la tensión que indicó Benjamin acerca de la industria cinematográfica sonora que puede atrofiar la imaginación de los individuos y alentar su automatización y alienación, a la vez que también puede propiciar una cierta crítica de las condiciones sociales y políticas dominantes. Justamente, conocemos la denuncia de esa alienación por el concepto de *estetización de la política*[189] y el consecuente embellecimiento de la guerra que propugnó (o propugna) el fascismo, pero también la posibilidad de *interrupción* crítica que existió (o existe) a manos del cine de vanguardia.

El arte debe estar al alcance de los individuos y, propiciando su democratización (tanto estética, como técnicamente), alentar un ejercicio reflexivo y subversivo. No debe delimitar el ámbito y la conducta de los individuos, sumando a su automatismo, sino que debe correr esos límites, debe servir a pensar impensables. En este aspecto, la obra, al exceder toda comprensión posible como aprehensión de un sentido final, último, y dejando, en tal caso, siempre un resto de significación, imposibilita toda absolutización y totalización, propendiendo a una apertura posible de sentidos que llaman a lo otro que podría haber sido distinto, como devenir incesante. Este, su provecho, implica un ejercicio reflexivo propiciado por el arte. En

[189] Idea que desarrolla Benjamin en su ensayo: La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, a la cual contrapone la "politización del arte". Op. Cit. BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia.* Pp. 95-128 ("La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica") y, específicamente, en (su epílogo o "Estética de la guerra") 128-130.

tal sentido, tanto la deconstrucción derrideana como la traducción benjaminiana, con las cuales la escritura no se agota en lo escrito, alientan su infinitud, su sobrevida, su transformación. He aquí, a las claras, un poderío subversivo del arte.

Análogamente, la noción adorniana de *negatividad* del arte inherente a *lo nuevo,* que supone la soberanía del arte, la cual se sirve del concepto como posibilidad de subversión de otros discursos, es utopía. Y en el despliegue de su poder subversivo, en pos de salvar lo no-idéntico de la identidad con el todo social que pervive en el sujeto a través del cual violenta lo múltiple, incurre en su paradoja. De esta forma, al poner una contrapresión a esa identidad que violenta lo múltiple, además de dejar de manifiesto la irreconciliación, también hace violencia a la pluralidad, presentándose sin embargo, como si no lo hiciera, como reconciliación. En este movimiento, "el objeto estético no es simplemente un significante formado con vistas a una significación, sino una perpetua oscilación entre significante y material bruto, que excede a toda comprensión"[190]. Así, hay un exceso que queda de manifiesto en el fracaso de la *comprensión automática*[191] debido a la falta de un contexto cerrado sobre sí, y que puede ser reconvertido a través de un acto de citación como determinación del material bruto, pero no en forma acabada sino, quedando fuera de él, diversos caracteres significativos. En estos términos, el objeto estético excede a su comprensión automática como sobreabundancia, como sobredeterminación en la experiencia. Y así, no puede pensarse un sentido último como resultado, disolviéndose todo automatismo de la comprensión, y abriendo el panorama de la significación. En definitiva, si volvemos sobre estas líneas, nos encontramos nuevamente con el claro ejemplo de la escritura.

Conclusiones: el arte como posibilidad política y como continente de lo político

De lo expuesto, es lícito concluir que el arte no se abstrae de los problemas políticos, sino que puede comportar lo político. La tematización de estos autores acerca de su potencial crítico y las posibilidades alternativas que albergan las expresiones artísticas como productos socioculturales, son prueba cabal de su actualidad como herramienta/s de transformación social y política. Sin embargo, si bien pueden pensarse como herramientas poderosas en el ámbito de la política, no puede establecerse una continuidad necesaria entre su potencia

[190] Op. Cit. MENKE, Christoph. *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida.* P. 93.

[191] Ibíd. P. 93.

crítica y la acción propia de la praxis política. Es decir: que la acción política puede ser correlato de dicha potencia está a salvo de toda duda, pero lo que no se puede tener es una garantía absoluta de que así sea.

Por lo tanto, el arte puede contribuir al cambio social, puede vehiculizar las prácticas que pretendan reorganizar las relaciones de poder y las fuerzas propias de la dimensión de lo político en una sociedad determinada, en un tiempo y lugar específicos. Para eso, basta pensar en los movimientos de reflexión crítica propuestos por los autores que, ya sean de tipo deconstructivo o tengan la forma de la traducción benjaminiana o de la reconciliación adorniana, permiten meditar alternativas de acción política para propiciar transformaciones sociales que se fundan en las experiencias radicales de lo otro como posible porvenir. Entonces, se puede afirmar, como Wellmer lo hace a propósito de Adorno, que: las obras de arte no sólo pueden cuestionar "modos de ver el mundo", sino que "pueden dar lugar a nuevos espacios de experiencia, verdad y articulación"[192], abriendo discursos y nuevas experiencias sociales y políticas.

De esta manera, los autores proponen comenzar a entender y por qué no a reelaborar las estructuras y las categorías legítimas de la tradición occidental en otros términos y así deslegitimarlas, poniendo en cuestión lo establecido, en pos de criticar los lugares comunes de opresión y exclusión que propician. Parece entrar en juego, en estas concepciones de lo estético, un compromiso por lo distinto que asiste a la posibilidad de trastocar o subvertir los tantos de lo económico, social y por tanto, políticamente instituido en nuestras sociedades contemporáneas.

En este sentido, la actualidad de la potencia crítica del arte, invita, propositivamente, a una praxis y a una reflexión política que, o bien puede servirse de ella o bien puede inspirarse en ella. Así, se puede afirmar que una democratización de la experiencia estética, tanto a modo de práctica como de reflexión crítica, y gracias a su poder subversivo, puede tener un efecto multiplicador sobre la creatividad y reflexión individuales, a los fines de que, en una determinada sociedad, los actores sociales en general, puedan repensar y modificar ciertas prácticas institucionalizadas y determinadas instituciones sociales y políticas establecidas. Asimismo, su proliferación puede tener un correlato directo en una dinamización política del ámbito social que incremente la participación en lo público.

[192] Op. Cit. ALBRECHT, Wellmer. *"¿Podemos aún hoy aprender algo de la estética de Adorno?"*. P. 30.

En suma, tanto Benjamin como Adorno y Derrida, allanaron el terreno desde la perspectiva de una teoría estético-política, para comenzar a comprender que, contra todo argumento *despolitizador*[193] que presente *lo político* como unidad refiriendo a un criterio totalizante, éste, es un constante movimiento que no pretende desplegar un absoluto, que no se dirige un fin último, sino que es una práctica sin fin la cual, en detrimento de toda objetividad social, se encuentra siempre abierta a desplegar nuevas prácticas y formas posibles de participación e identidades políticas, y encuentra un elemento dinamizador en la expresión y la reflexión estéticas.

[193] Pensemos en este caso, como discursos que apuntan a conservar lo establecido (instituciones tradicionales político-jurídicas) como situación políticamente ideal; asimismo, aquellos que alientan perspectivas teleológicas que persiguen situaciones de tal índole, donde tanto la política como lo político sean, espacial y temporalmente, neutralizados.

Nuevo Itinerario **Septiembre 2017**
Revista digital de Filosofa **ISSN 1850-3578**

La intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas* y *Fenomenología del espíritu*

Miguel Herszenbaun

CONICET/UBA/GEK/CIF

herszen@hotmail.com

Recibido 12/06/17

Aprobado 11/07/17

Resumen

La relación entre subjetividad y alteridad genera interrogantes tanto en lo referente a la esfera constitutiva como en lo que refiere a las implicancias éticas y políticas. En el presente trabajo, nos proponemos confrontar los enfoques desde los que Husserl y Hegel conciben la relación del yo propio con el yo ajeno. Nos concentraremos fundamentalmente en lo que se refiere a la esfera de la constitución del yo y del alter ego. En este sentido, sostendremos que la perspectiva sobre la alteridad propuesta por Hegel en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* supera la posición de Husserl presentada en las *Meditaciones cartesianas*, en tanto revela una relación de co-constitución entre el propio yo y la autoconciencia extraña que deja abierto un terreno a la experiencia del otro yo no reducible a la propia subjetividad, posibilidad que a nuestro criterio no se encuentra en la mencionada obra de Husserl. A pesar de esta ventaja en el nivel de la constitución, evaluaremos las desventajas ético-políticas de la posición hegeliana. En este sentido, siguiendo los lineamientos indicados por Ricoeur, advertiremos los problemas ético-políticos de la presunta hipóstasis hegeliana de las instituciones políticas o sociales.

Palabras clave: Subjetividad – Hegel – Husserl – Alteridad - Constitución

Abstract

The relationship between subjectivity and alterity raises questions referring both to their constitution and their ethical and political consequences. In the following paper, I intend to consider how Husserl and Hegel conceive the relation between the self and the alter ego. In this regard, I will focus mainly in the constitution of the self and the alter ego. I will claim that Hegel's conception of the alterity in chapter IV of the *Phenomenology of the Spirit* provides a better stand-point from which conceiving the alter ego than Husserl's position presented in *Cartesian Meditations*. This is due to that Hegel's *Phenomenology* reveals a relation of co-constitution between the self and the other's self-consciousness that allows a deeper experience of the other that is not reducible to our self-subjectivity. I state that this latter possibility is not presented in Husserl's *Cartesian Meditations*. Although Hegel's conception of the self has an advantage regarding its constitution, it is necessary to consider its ethical and political disadvantages. In this respect, I will consider Ricoeur's guidelines.

Keywords: Subjectivity – Hegel – Husserl – Intersubjectivity - Constitution

I-Introducción

En las *Meditaciones cartesianas*, Edmund Husserl parece retrotraerse a una inquietud que había preocupado al fundador de la filosofía moderna al que se hace referencia en el título de la mencionada obra. Ya René Descartes había advertido la necesidad de ofrecer un argumento para acreditar la certeza o verosimilitud de nuestro conocimiento del yo extraño. En este sentido, Edmund Husserl dedica los últimos capítulos de sus *Meditaciones* para volver sobre esta problemática y procurar una fundamentación fenomenológica de la certeza de la experiencia del yo extraño. Por su parte, en *El ser y la nada*, Jean-Paul Sartre ha considerado necesario revisar la posición husserliana e indicar ciertos límites a dicha posición. En este sentido, Jean-Paul Sartre ha señalado cierto límite a la fenomenología husserliana a la hora de alcanzar sus objetivos en lo referente al tratamiento del yo extraño. A su vez, el autor de *El ser y la nada* ha propuesto una confrontación entre Husserl y Hegel que también ha sido retomada por Paul Ricoeur.

En el presente trabajo me propongo volver sobre la confrontación entre Husserl y Hegel en lo referente a la relación entre la propia subjetividad y la subjetividad extraña. Esto será hecho considerando las preocupaciones y señalamientos indicados por Sartre y Ricoeur en lo que se refiere a la discusión entre estos dos autores. Sostendremos que la propuesta hegeliana logra presentar una experiencia del yo extraño más satisfactoria que aquella defendida por Husserl en la medida en que evita caer en una reducción del otro yo a los sentidos originados en el yo propio, y logra conservar un lugar originario de aquel otro toda vez que éste se vuelve constitutivo de la propia autoconciencia. A pesar de esta ventaja en el plano constitutivo, será necesario sopesar si la propuesta hegeliana nos conduce a un problema ético-político en lo referente a la responsabilidad de los individuos particulares en las subjetividades colectivas.

II-Edmund Husserl: la constitución del alter ego y la acusación de solipsismo

En *El ser y la nada* Jean-Paul Sartre dedica un capítulo a la comparación de las posiciones de Hegel y Husserl sobre la subjetividad extraña. En aquella obra, la posición del padre de la fenomenología se ve menoscabada por medio de la acusación de solipsismo[194]. En la presente sección nos ocuparemos de presentar la posición husserliana sobre el yo extraño tal como ésta se encuentra en las *Meditaciones cartesianas* a fin de evaluar qué lugar le queda al alter ego en la propuesta fenomenológica y sopesar la acusación que Sartre esgrime contra él.

En los capítulos IV y V de sus *Meditaciones cartesianas* Husserl desarrolla su análisis fenomenológico sobre el ego propio y el alter ego. El capítulo IV es dedicado al ego propio. Allí Husserl nos ofrece consideraciones sobre el ego y sobre el método de análisis fenomenológico que resultarán fundamentales para comprender tanto la reducción a la esfera de la propiedad que se llevará a cabo en el capítulo siguiente como para comprender el fundamento de la evidencia que se pretende que tenga la investigación fenomenológica. Husserl afirma que

[194] "[P]or haber reducido el ser a una serie de significaciones, el único nexo que Husserl ha podido establecer entre mi ser y el del prójimo es el del conocimiento; no puede, pues, evitar mejor que Kant el solipsismo." Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Barcelona, Losada, 1993, p. 264.

> yo existo para mí mismo y me soy dado constantemente en una evidencia experiencial como *yo mismo*. [...] Es claro que, por cuanto el concreto *ego* monádico abraza toda la vida real y potencial de la conciencia, el problema de la explicitación fenomenológica de ese *ego* monádico [...] tiene que abarcar todos los problemas constitutivos en general[195].

Esto significaría entonces que el análisis del ego –apoyado en la reducción eidética que Husserl desarrolla unas páginas más adelante– nos brinda la evidencia necesaria para el análisis científico y, al mismo tiempo, que la investigación de toda constitución se deberá realizar partiendo del yo.

En el capítulo V de las *Meditaciones* es presentada la reducción a la esfera de la propiedad. En dicho procedimiento nos encontramos con una reducción de todo polo objetivo a las vivencias del yo, esto es, a los sentidos que provienen del yo constitutivo de la objetividad. Husserl lo llama "la reducción a mi esfera trascendental propia, o sea, a mi concreto yo-mismo trascendental, abstracción hecha de todo lo que me resulta como extraño en la constitución trascendental"[196], procedimiento por el que se intenta "ante todo delimitar dentro del horizonte de mi experiencia trascendental *lo que me es propio*"[197]. Esta reducción que pretende quedarse únicamente con los sentidos que puedan reconducirse al yo trascendental constituyente de la objetividad se sostiene en la presuposición de un acceso certero a las vivencias propias del yo en cuestión. La certeza del análisis de las vivencias propias conduce a la necesidad de un análisis de la mónada y aquellas trascendencias que pueden reducirse plenamente a los sentidos que emanan únicamente de ella, toda vez que este camino permitirá garantizar la certeza y evidencia deseable para una disciplina científica. Así, la privilegiada certeza de las vivencias propias puede garantizar la cientificidad del análisis de la constitución de las trascendencias, siempre y cuando podamos reducir los polos objetivos al flujo interno de vivencias y a sentidos emanados del ego trascendental[198], tal como Husserl afirma al caracterizar a la fenomenología como

[195] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 122.

[196] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., pp. 155-156.

[197] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., p. 158.

[198] Las referencias de Husserl sobre la apodicticidad de la investigación propuesta son múltiples y pueden hallarse en diversas secciones de las *Meditaciones cartesianas*. Mencionamos la siguiente, en la

> la autoexplicitación de mi *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el *ego*[199].

En consecuencia,

> [la] fenomenología universal como autoexplicitación del ego, llevada a cabo en constante evidencia […] es en primer lugar una explicitación de sí mismo en sentido estricto, que muestra de una manera sistemática cómo el ego se constituye a sí mismo respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí; y luego, en segundo lugar, en una explicitación de sí mismo en sentido lato, que a partir de ahí muestra cómo el ego también constituye en virtud de esa su propia esencia, en él mismo, al otro, lo objetivo y así, en general, todo lo que para él tiene, en cada caso, validez de ser como no-yo en el yo[200].

Una vez llevada a cabo la reducción a la esfera de la propiedad se buscará "el sentido trascendental de los sujetos extraños"[201], en otras palabras, se preguntará por el sentido y origen del yo extraño. Practicada la reducción a la esfera de la propiedad emerge inevitablemente la pregunta por el yo extraño, por el origen y sentido de aquel yo que no es el propio. Si el método fenomenológico acude a una reducción en la que se ven expulsados o suspendidos todos los sentidos que no son originarios del yo propio, vale preguntar en qué consiste y en qué se sustenta nuestra experiencia de los otros sujetos (si la hubiere).

---

que queda en evidencia la constitución del mundo trascendente y la apodicticidad de su estudio. "[E]l ego [...] tiene un universo de lo que le es propio a sí mismo, el cual puede ser descubierto mediante una explicitación original apodíctica [...] del ego *sum* apodíctico". Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., p. 169.

[199] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., p. 143.

[200] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., p. 143.

[201] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., p. 155.

Precisamente, el capítulo V busca dar una respuesta a esta pregunta y es aquí donde podremos evaluar la acusación de solipsismo que Sartre dirige contra Husserl.

Podríamos reducir la acusación de Sartre a dos premisas fundamentales. Según Sartre, el tratamiento husserliano del yo extraño resulta solipsista por dos causas interrelacionadas. La primera es la postulación del yo trascendental[202]. La segunda, la definición del ser en función del conocimiento[203]. Partiendo de la distinción del yo empírico y el yo trascendental, siendo que éste es el fundante de aquél, resulta ineludible el problema del solipsismo, toda vez que no podremos tener un acceso originario al yo trascendental ajeno sin caer en una unificación de ambas conciencias. Si a esto le sumamos la determinación del ser como conocimiento, resultaría que el ser de todo sujeto extraño sería reducido al conocimiento de la subjetividad propia.

Ambas premisas llevan al siguiente dilema: o se determina el ser del yo extraño en función del propio conocimiento o bien se pretende que su ser pudiera ser determinado en función de su propio autoconocimiento; pero esta segunda opción, a su vez, implica que su ser resulta incognoscible o, en caso de serme conocido, implique su unificación con el propio flujo de conciencia.

> Aun admitiendo que el conocimiento en general mida al ser, el ser del prójimo se mediría en su realidad por el conocimiento que el prójimo tiene de sí mismo, no por el que yo tengo de él. Lo que habría de alcanzar sería el prójimo, no en tanto que tengo conocimiento de él, sino en tanto que él tiene conocimiento de sí mismo, lo que es imposible; supondría, en efecto, la identificación en interioridad entre mí mismo y el otro.[204]

[202] "[S]i mi ego empírico no es más seguro que el del prójimo, Husserl ha conservado el sujeto trascendental, radicalmente distinto de aquél y harto parecido al sujeto kantiano. Entonces, lo que debería demostrarse no es el paralelismo de los ego empíricos, que nadie pone en duda, sino el de los sujetos trascendentales. [...] Así, el verdadero problema es el de la relación entre los sujetos trascendentales allende la experiencia". Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Op. Cit., p. 263.

[203] "Husserl, por otra parte, se veda la posibilidad de comprender lo que puede significar el ser extramundano del prójimo, ya que define el ser como la simple indicación de una serie infinita de operaciones por efectuar. Imposible hacer más claramente del conocimiento la medida del ser". Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Op. Cit., p. 263.

[204] Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Op. Cit., p. 263.

Ahora bien, aun cuando Sartre tal vez pueda acertar al intentar identificar ciertas problemáticas de la fenomenología husserliana, se equivoca en la acusación que imputa a Husserl. En otras palabras, Sartre encuentra problemas posiblemente legítimos en el texto husserliano; sin embargo, imputa a Husserl un cargo inadecuado. Husserl es acusado de *solipsismo*. Nosotros entendemos que Husserl puede salir indemne de esta acusación. No obstante, creemos que no podrá salir indemne de la acusación de no posibilitar una experiencia verdaderamente originaria del yo extraño.

El cargo de solipsismo implica un privilegio epistemológico de la interioridad del sujeto sobre todo otro conocimiento, ya sea del mundo, de los objetos o de los otros sujetos. Así, el solipsista tendría certeza de su propio yo, pero no certeza de los objetos y sujetos que lo rodean. Estrictamente hablando, entendemos, este no es el caso de Husserl.

El yo analizado por Husserl tiene experiencias de entidades que lo trascienden, cuyo grado de certeza no es distinto al grado de certeza de la experiencia de su propio yo. Esto se debe a que la propuesta fenomenológica radica en describir el proceder de la conciencia, de sus actos noéticos constitutivos del objeto. A través de esta descripción, advertimos que la subjetividad considerada por Husserl tiene una relación inmediata con su objeto, que se le da de manera intuitiva en carne y hueso. La inmediación del objeto ante la conciencia impide sostener que la subjetividad husserliana tenga un acceso de segundo orden, mediatizado, respecto del objeto en comparación con su propia subjetividad.

Ahora bien, el verdadero problema que puede plantearse a la propuesta husserliana se encuentra precisamente en el recurso que permite a Husserl evadir la acusación de solipsismo. Husserl logra fundamentar la experiencia de los objetos trascendentes y de las subjetividades extrañas a través del procedimiento consistente en reducir la experiencia de lo extraño al flujo interno de las vivencias del yo. Dicho en otras palabras, las entidades trascendentes son constituidas con las vivencias de la conciencia constituyente y por medio de la actividad noética, intencional de dicha conciencia. Consecuentemente, toda trascendencia puede ser reconducida a las vivencias inmediatas de la conciencia constituyente. Nuevamente, en otras palabras, todo lo que se presente en la experiencia como extraño a la conciencia puede, en última instancia, ser reconducido, ser concebido como conformado por una vivencia de la conciencia y una actividad constitutiva de la conciencia en cuestión. Por lo tanto, sin importar que lo que se presente a la conciencia sea concebido como algo radicalmente heterogéneo a ella, como algo por completo extraño a ella, en su conocimiento de la entidad extraña la

conciencia posee cierto grado de certeza que debe equipararse al grado de certeza en el conocimiento de sus propias vivencias. Pues, en última instancia, toda entidad –por extraña que parezca– debe poder ser concebida como el resultado de las vivencias de la conciencia y de sus actos noéticos. En tanto el solipsismo es aquella posición filosófica según la cual se alega tener exclusivamente conocimiento certero de la propia subjetividad, en oposición a una incertidumbre respecto de las entidades extrañas al yo, y en la medida en que Husserl logra garantizar la certeza en el conocimiento de las entidades trascendentes al sujeto, logra el autor de las *Meditaciones* dar una respuesta satisfactoria a la imputación de solipsismo. Es el carácter intencional de la conciencia, a fin de cuentas, lo que no permite acusar a Husserl de solipsista, si entendemos solipsismo del modo antes indicado.

Dicho en otras palabras, si el solipsismo es la posición filosófica según la cual sólo se encuentra suficientemente fundamentado el conocimiento de sí mismo y todo conocimiento se acota al terreno de la propia subjetividad (mientras todo lo externo a la subjetividad permanece incierto), entonces el propio carácter intencional de la conciencia que presenta en carne y hueso a los objetos intuidos supone, *eo ipso*, una superación del solipsismo.

Aunque esta reducción al flujo interno de vivencias de la conciencia que fundamenta la certeza de esta experiencia de los objetos y la transferencia aperceptiva que funda la de las otras subjetividades permite responder al cargo de solipsismo, implicará inevitablemente desdibujar la figura del yo extraño para convertirlo en una réplica del ego propio. En otras palabras, Husserl garantiza la experiencia certera de objetos y sujetos extraños, pero no logra garantizar el carácter *radicalmente extraño* y *ajeno* del alter ego. Veamos esto de manera detallada.

La V meditación cartesiana tiene, en efecto, la tarea de explicar el modo en que se tiene experiencia del yo ajeno. Una vez hecha la reducción a la esfera de la propiedad, esto es, a la mónada y a su mundo circundante reducible a sentidos que emanen de ella, Husserl debe poder sobrepasar este ámbito de propiedad para acceder a la experiencia de lo extraño. Lo hará acudiendo a una síntesis pasiva de "apareamiento"[205] según la cual

> dos datos, son dados intuitivamente y destacándose en la unidad de una conciencia [...] ya en pura pasividad, es decir, indiferente a que se lo atienda o

[205] El término en alemán es "Paarung".

> no, fundamentan fenomenológicamente, en cuanto aparecen como distintos, una unidad de similitud; siempre se constituyen, por tanto, precisamente como par[206].

Este proceso también es catalogado como "transgresión intencional" por el que se encuentra "un mutuo y viviente evocarse, y una coincidencia mutua, que intercambia los respectivos sentidos objetivos"[207]. Husserl nos señala que "como resultado de esta coincidencia se efectúa una transferencia de sentido en los elementos apareados, esto es, se lleva a cabo la apercepción de uno de ellos de acuerdo con el sentido del otro"[208].

La relevancia de este procedimiento radica en que en él se encontrarán las bases de la experiencia del ego extraño. La experiencia del ego extraño será viable en la medida en que el alter ego se presenta en nuestro campo perceptivo, esto es, se presenta como cuerpo físico que deberá adquirir el sentido objetivo *cuerpo propio* ajeno. Siendo que en la esfera de la propiedad se habían conservado sólo los sentidos que pudieran emanar exclusivamente del ego propio, y en esta esfera aun permanecía el sentido de cuerpo propio fundado en las kinestesias, he aquí que la vía de salida de dicha esfera de la propiedad hacia la experiencia del yo extraño radica en la transferencia del sentido *cuerpo propio* a un objeto trascendente al yo propio[209]. En otras palabras, el sentido constituido por el propio yo de un cuerpo propio puede ser transferido a un objeto trascendente en virtud de su similitud en su apariencia y comportamiento. Este apareamiento o emparejamiento entre el cuerpo propio nuestro y el objeto extraño que se presenta, atribuyéndole a este último el sentido *cuerpo propio*, es la

[206] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., p. 179.

[207] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., p. 179.

[208] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., p. 179.

[209] "Por cuanto en esta naturaleza y este mundo mi cuerpo orgánico es el único cuerpo físico que está constituido y que puede ser constituido originariamente como cuerpo orgánico [...], ese otro cuerpo físico, allí, que sin embargo es aprehendido como cuerpo orgánico, tiene que tener este sentido en virtud de una *transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico*; [...] sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión *analogizante* del primero como *otro cuerpo orgánico*". Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., pp. 176-177.

constitución del alter ego que fundamenta la experiencia del yo extraño[210]. Según las palabras de Husserl,

> si se presenta un cuerpo físico destacado en mi esfera primordial, similar al mío, es decir, con una estructura tal que tenga que entrar en apareamiento fenomenal con el mío, parece sin más estar claro que él, en virtud de la transferencia de sentido, tendrá que tomar de inmediato del mío el sentido 'cuerpo orgánico'[211].

Husserl es consciente de que esta explicación exige mayores aclaraciones, pues la síntesis pasiva que posibilita el apareamiento no nos pone en un contacto inmediato con las vivencias del otro yo. El apareamiento nos pone frente a un otro yo mentado vacuamente. La intención vacía de este otro yo parte de un cuerpo que sí es intuido en carne y hueso, pero que es incapaz de presentarnos el flujo de vivencias de ese yo extraño. No intuimos la conciencia del otro, sino únicamente su cuerpo. Así, la intuición inmediata del cuerpo extraño, análogo a mi propio cuerpo gobernado por mi propio yo, nos obliga a intencionar vacuamente al yo extraño que habita y gobierna dicho cuerpo propio ajeno y se ve verificada en sus posteriores comportamientos análogos a los míos.

Con esto queda acreditado que Husserl es capaz de superar la acusación de solipsismo[212]. En primer lugar, como hemos mostrado anteriormente, Husserl fundamenta un

[210] Según Edith Stein, el pasaje de la subjetividad individual a la experiencia de los yoes extraños se da a través de la empatía sensorial: esto comienza por interpretar los cuerpos vivientes extraños como individuos de mi mismo tipo; luego, con la constitución del nivel sensorial del cuerpo viviente extraño se da, conjuntamente, la constitución de otro yo, como el yo necesario de la sensación. Cfr. Stein, Edith, *The Collected Works of Edith Stein*, Volume III, "On the problem of empathy", ICS Publications, Washington, D.C., I 989, pp. 59-60.

[211] Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Op. Cit., p. 180.

[212] Según Rossi y Muñiz, el procedimiento por medio del cual Husserl, en las *Meditaciones cartesianas*, intenta fundar la posibilidad de la experiencia del alter ego no logra superar la acusación de solipsismo, en tanto la comunidad intermonádica, esto es, la intersubjetividad, debe tener su fundamento necesario, en última instancia, en la subjetividad trascendental. Esto es, hay una referencia necesaria e insoslayable que remite la intersubjetividad a la subjetividad trascendental constituyente individual. Cfr. Rossi, María José, Muñiz, Marcelo, "Hermenéuticas de la intersubjetividad en Hegel y Husserl", *Revista Eletronica Estudos Hegelianos*, año 9, n° 16, 2012, pp. 76-78, 83.

conocimiento cierto de las entidades trascendentes al sujeto. En segundo lugar, Husserl es capaz de fundamentar la experiencia de los yoes extraños, aunque con ciertos límites. Pasemos, entonces, a considerar brevemente estos límites.

Creo que la propuesta husserliana no podría hacer lugar a un espacio originariamente extraño del alter ego, entendiéndose por esta falta de originariedad el no poder presentar y fundamentar la experiencia de un alter ego cuyo origen radique en la alteridad propia de esta subjetividad extraña. En otras palabras, la fundamentación de la experiencia de las subjetividades extrañas propuesta por Husserl consiste esencialmente en la fundamentación del experimentar a los otros en tanto estos otros sean en mayor o menor medida analogables a mí. En efecto, Husserl fundamenta la experiencia del otro que lo libera de la acusación de solipsismo. Pero al precio de eliminar toda posible alteridad radical en tales otros, esto es, suprimiendo la posibilidad de la experiencia de un otro radicalmente diferente a mí mismo, no reducible a sentidos originarios propios.

Es decir, Husserl es capaz de fundamentar la experiencia de entidades trascendentes a la propia subjetividad y que éstas sean concebidas y experimentadas como otros yoes, es decir, como subjetividades extrañas. Ahora bien, esta fundamentación tiene como límite y condición el que estos otros sean, al menos en cierto grado, análogos a mí mismo. Con lo cual, Husserl logra fundamentar una experiencia limitada de la subjetividad extraña. Se trata, exclusivamente, de una subjetividad no radicalmente distinta al propio sujeto cognoscente.

Acaso esta acusación pudiera parecer radical y banal al mismo tiempo, pues toda vez que tenemos experiencia y conocimiento de un otro, parecería resultar inevitable que este otro deba ser reconducido a algún sentido que nos resulte propio, sin el cual la experiencia de este otro nos sería en todo punto ajena e incomprensible, incluso al extremo de no ser una experiencia para nosotros en lo absoluto. Pero esta respuesta se sostendría en una indebida comprensión de la acusación aquí esgrimida. Nótese que Husserl lleva a cabo un análisis trascendental en el que se presentan los actos constituyentes del ego, es decir, se presentan

---

Por nuestra parte, hemos sostenido que Husserl logra superar esta acusación alegando que (1) entendemos *solipsismo* como aquella posición filosófica según la cual se atribuye certeza exclusivamente al conocimiento de sí en oposición al presunto conocimiento de objetos exteriores u otras subjetividades y (2) que la intencionalidad, esencial a la conciencia, supone un conocimiento certero de lo trascendente, dado como polo objetivo de la conciencia. Lógicamente, Rossi y Muñiz discrepan de nuestras conclusiones, pues entienden que en Husserl hay una preeminencia del conocimiento del propio ego, cuyo carácter apodíctico no puede extrapolarse a los objetos de la conciencia. Cfr. Rossi, María José, Muñiz, Marcelo, "Hermenéuticas de la intersubjetividad en Hegel y Husserl", *Revista Eletronica Estudos Hegelianos*, año 9, n° 16, 2012, p. 76.

las actividades de la conciencia a partir de las cuales se constituye y fundamenta el origen de todo polo objetivo y toda trascendencia a la conciencia. La experiencia del alter ego ha sido posibilitada por una síntesis pasiva que constituye al alter ego luego empíricamente experimentado. Con lo cual, lo que está en juego aquí no es la posibilidad de concebir al objeto trascendente experimentado empíricamente en términos comprensibles para nosotros y elaborados por nosotros mismos (lo cual, sería un problema puramente empírico), sino que aquí está en juego la pregunta por la constitución misma de ese alter ego, siendo el resultado de la propuesta husserliana el que dicho yo extraño sólo resulta constituido a través de una traspolación de nosotros mismos –del sentido por medio del cual nos comprendemos a nosotros mismos– a ese objeto trascendente que se vuelve un otro sólo por medio de esta traspolación de sentidos. Esta traspolación implica que el alter ego es constituido como una copia del ego propio. Dicho en otras palabras, si la fundamentación husserliana de la experiencia del yo extraño radica, esencialmente, en que encontramos en nuestra experiencia un objeto físico análogo a nuestro cuerpo, que se comporta como él y que, en consecuencia, sea constituido por la conciencia como un objeto análogo a nuestro propio cuerpo vívido y, por tanto, sobre la base de su intuición intencionamos vacuamente un yo que debe vivir en él y gobernarlo, entonces debe reconocerse que (1) Husserl admite y funda la experiencia del otro, pero (2) sólo de un otro analogable a nosotros (al menos en cierto grado). Es decir, no sólo se nos presenta efectivamente en la experiencia un yo extraño, sino que Husserl logra fundamentar fenomenológicamente dicha presentación, bajo la condición de su semejanza con nosotros mismos: ese otro que se nos presenta, se nos presenta como un yo, porque le atribuimos el significado *yo* que nos atribuimos a nosotros mismos y es sólo un *yo* en tanto sea capaz de motivar esta atribución[213].

Es en este sentido que la acusación que aquí hemos formulado contra Husserl sólo podría ser respondida por medio de una constitución de la alteridad que no reduzca el sentido del otro yo al propio yo, sino que presente una constitución de la alteridad que admita un ámbito propio del otro irreductible a nosotros mismos, una constitución de la alteridad que no

[213] Según Theunissen, el tratamiento de la alteridad en Husserl es un medio para alcanzar su verdadera meta, la fundamentación de la objetividad del mundo. Por otra parte, señala Theunissen que el otro, en Husserl, es necesario para mi constitución como un cuerpo en el espacio; requiero del otro para volverme yo mismo un otro, como uno entre otros, y eventualmente como miembro de la comunidad monádica. No obstante, el yo propio es el originariamente constitutivo de todo lo demás, incluso de aquel otro constituyente. Puede decirse que en el origen último de la constitución, según Theunissen, el yo no tiene un par, está solo, y es la fuente constitutiva de todo lo otro que resulte constituyente. Cfr. Theunissen, M., *The other. Studies on the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, The MIT Press, Cambridge, 1986, pp. 109, 150, 160-161.

esté plenamente en manos de la propia subjetividad. En la sección siguiente, analizaremos si la propuesta hegeliana puede dar una respuesta satisfactoria a nuestra exigencia.

III-Hegel: El surgimiento de la intersubjetividad en la *Fenomenología del espíritu*

En esta segunda sección estudiaremos el tratamiento de la intersubjetividad en la *Fenomenología del espíritu*. Dada la complejidad de la obra mencionada, resulta necesario hacer un breve comentario sobre ciertos aspectos generales del texto en cuestión a fin de lograr comprender con mayor claridad el aporte del capítulo "Autoconciencia" a los objetivos generales de la *Fenomenología* y en qué consiste la experiencia del otro yo allí presentada.

En su "introducción" la *Fenomenología del espíritu* presenta de manera suscinta sus intenciones. Entiendo que éstas son lograr la identificación absoluta del ser y el pensar[214] y que dicha meta puede ser comprendida si atendemos a las críticas que Hegel dirige contra Kant. El giro copernicano kantiano, por medio del cual la conciencia es presentada como constitutiva de la objetividad a través de una síntesis necesaria del múltiple sensible dado, obliga a postular un ámbito de las cosas en sí incognoscible e inaccesible para nosotros. Hegel caracteriza a esta concepción del conocimiento como "temor a la verdad", pues conduciría a separar el conocimiento por un lado y la verdad por el otro[215]. Así, según Hegel, la propuesta kantiana postula una verdad absoluta, pero que paradójicamente nos resulta incognoscible, mientras

[214] "[L]a meta [...] se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 55.

Todas las citas de la sección "Introducción" corresponden a la clásica traducción de Wenceslao Roces editada por Fondo de Cultura Económica. Las restantes citas son tomadas de la traducción de Antonio Gómez Ramos editada por UAM. Se ha optado trabajar con ambas traducciones, pues Roces ha logrado establecer un lenguaje canónico en lo que se refiere a la discusión de la "introducción" a la *Fenomenología*. Por su parte, el trabajo de Gómez Ramos –en lo que se refiere al capítulo "autoconciencia"– es destacable por su precisión terminológica y aporta claridad a la comprensión del lector hispanoparlante.

[215] "Da por supuestas, en efecto, representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un medium, así como también una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento; pero, sobre todo, presupone el 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; presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 52.

que por el otro lado el conocimiento que de hecho nos resulta accesible queda degradado a una jerarquía menor, acotado a las meras *apariencias*.

En contraposición a la concepción kantiana del conocimiento, la tarea de la *Fenomenología* queda definida entonces como el intento de alcanzar lo absoluto, el cual en tanto absoluto implicará (1) que no haya más verdad o realidad por fuera sí mismo y (2) que incluya o contenga al saber mismo[216]. De esta manera, la meta final de la *Fenomenología* puede quedar definida como *saber absoluto*. Dicho saber absoluto no es otra cosa que la meta que logra conciliar el saber con el ser, identificar plenamente ser y saber. Hegel define a la meta de la *Fenomenología* como la identificación del concepto con el ser. En efecto, esto es otra forma de dar respuesta al intento kantiano (fallido según Hegel) de vincular ser y pensar.

La concepción kantiana de la subjetividad supone que las categorías son únicamente formales y la sensibilidad es necesariamente receptiva. Esto significa que las categorías pueden imponer una unidad a las intuiciones, pero no pueden producir por sí mismas dichas intuiciones. De igual modo, la sensibilidad puede imponer a priori sus formas pero no puede brindar por sí misma el contenido de las intuiciones, necesario para que efectivamente haya conocimiento. En consecuencia, el terreno del conocimiento se ve delimitado por las fronteras de la finitud de la subjetividad. Ahora bien, junto a este acotamiento del conocimiento al terreno delimitado por la receptividad de la intuición sensible, Hegel entiende que la concepción kantiana del conocimiento exige la postulación de un resto incognoscible. Así como la sensibilidad es receptiva respecto de su contenido intuitivo, y así como el conocimiento objetivo es conocimiento de lo *aparente*, en consecuencia la propia concepción kantiana del conocimiento exige la suposición de una *cosa en sí* que debe ser postulada como existente, pero debe ser al mismo tiempo concebida como *incognoscible*. De esta manera, la concepción kantiana del conocimiento obliga a postular una ontología incongruente, contradictoria e incompleta: aquello que se concibe como *objeto* exige, a su vez, la postulación de otro tipo de entidad que no es objeto de la experiencia, que no puede ser conocido, pero que a la vez debe ser pensado como siendo el fundamento de lo objetivo y el origen de la afección que brinda los datos necesarios para el conocimiento de los objetos.

Contra esta presunta incongruencia, Hegel busca elaborar una estructura conceptual lo suficientemente compleja y completa que impida la constitución de una estructura ontológica que pueda dejar un resto incognoscible, es decir, que permita postular una contracara que se

[216] "[S]olamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 52.

escape de nuestras posibilidades de conocer. Siendo ésta la tarea de la *Fenomenología*, resulta evidente que su estadio final debe ser el saber absoluto entendido como una estructura conceptual que constituya una ontología de la que no pueda restar un ámbito incognoscible. Esta realidad que se identifica con lo absoluto debe ser ella misma a su vez conocimiento, so pena de no ser el verdadero absoluto, alcanzándose entonces una realidad por fuera de la cual no hay nada más, que también es saber y saber de sí misma.

En el marco de estos objetivos perseguidos por la *Fenomenología* su capítulo IV "autoconciencia" hará un aporte clave. Dicho capítulo comienza con el análisis de una conciencia de objeto que alcanza el estadio de autoconciencia, esto es, conciencia que se conoce a sí misma, para luego pasar al tratamiento del yo ajeno y finalizar con relaciones intersubjetivas más complejas. Este recorrido podría parecer difícilmente compatible con los objetivos generales indicados. Sin embargo, esto no resulta así. El pasaje fenomenológico de una autoconciencia meramente autorreflexiva a un enfrentamiento entre dos autoconciencias es clave en el cumplimiento de los objetivos generales de la *Fenomenología*. Si la *Fenomenología* debe alcanzar la identificación absoluta entre ser y pensar, el capítulo IV es el primero en el cual se logra una doble conversión que impulsa al proyecto fenomenológico hacia la meta indicada. La doble conversión a la que hacemos referencia consiste en una conversión del ser en pensar y del pensar en ser. Esta doble conversión se logra únicamente a través de una primera experiencia intersubjetiva en la que en el enfrentamiento de dos autoconciencias cada una de ellas es definida por sí y por la otra como siendo, es decir, como existiendo efectivamente allí en el mundo y como pensamiento. Es decir que la experiencia que la autoconciencia alcanza de las restantes autoconciencias es la conversión de la objetividad en pensamiento, y supone alcanzar una estructura conceptual por medio de la cual se experimenta y se presenta una realidad que no sólo es mera oposición al sujeto, sino que es además sujeto ella misma.

La experiencia de las otras autoconciencias descripta por Hegel dista de ser pacífica. El enfrentamiento de las autoconciencias implica una necesidad mutua y recíproca que, paradójicamente, conduce a un desenlace fatal. Si bien no nos ocuparemos aquí de explayarnos sobre la conocida dialéctica del amo y el esclavo, sí nos ocuparemos de los elementos fundamentales que conducen a ella, pues son estos elementos los que permiten comprender la experiencia del otro descripta por Hegel. La clave de esta experiencia radica en el hecho de que la mera autoconciencia, la mera autorreflexión o autorreferencia del yo sobre

sí mismo, de la mera tautología 'yo soy yo' se ve plenamente desacreditada por Hegel[217]. Este saber es un saber vacío y sin verdad, esto significa, sin realidad, sin existencia efectiva[218]. La verdad es para Hegel el polo objetivo del saber. Y este saber es una mera reflexión vacía que no tiene, por sí misma, modo de plasmarse en el polo objetivo de la conciencia.

En efecto, la autoconciencia es presentada como un saber que tiene la pretensión de poder superar y suprimir a su objeto. El saber se piensa a sí mismo como más allá del polo objetivo, negando al objeto[219]. Esta negación o eliminación del objeto implica que el saber se refiere a sí mismo como diferente del objeto y atribuyéndole a éste cierta inesencialidad. Sin embargo, así como la continua y perseverante reaparición del objeto negado nos pone sobre aviso del error en el que se encuentra la autoconciencia, Hegel nos alerta que la autoconciencia conserva los estadios anteriores y es tanto una *autoconciencia* como también una *conciencia*[220]. Por lo que posee dos objetos. El objeto inmediato, el polo objetivo que trasciende al sujeto, y un segundo objeto, ella misma[221]. Esta división tiene dos consecuencias. La primera de ellas es que la reaparición del objeto negado y catalogado como inesencial a la autoconciencia no es por mera contingencia. La autoconciencia sólo es autoconciencia en la medida en que se refiere a sí misma superando la inmediatez del objeto[222]. La segunda es que

[217] "[L]a autoconciencia, no es más que la tautología sin movimiento del 'yo soy yo'; en tanto que, a sus ojos, la diferencia no tiene tampoco la figura del *ser*, ella no es autoconciencia". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 247.

[218] "[La unidad de la autoconciencia consigo misma] es para la autoconciencia un subsistir que, sin embargo, sólo es *fenómeno*, *aparición*, o diferencia que no tiene ser *en sí*". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 247.

[219] "[E]l objeto de la certeza sensorial y del percibir, el cual, sin embargo, está marcado para ella con el *carácter de lo negativo*". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 247.

[220] "[E]l saber de otro [...] sus momentos se han preservado" en la nueva figura del saber: "el saber de sí mismo". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 245. "Con el primer momento, la autoconciencia queda conservada como *conciencia* [...]; pero, a la vez, sólo en cuanto está referida a su segundo momento, la unidad de la autoconciencia consigo misma". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 247.

[221] "[L]a conciencia tiene, en cuanto autoconciencia, un objeto doble: uno, el inmediato, el objeto de la certeza sensorial [...], y el segundo, a saber, sí misma, que es la *esencia* verdadera y, de primeras, sólo está presente, por ahora, en la oposición del primer objeto". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 247.

[222] "El deseo y la certeza de sí misma que ha alcanzado en su satisfacción están condicionados por el objeto, pues ella, esa certeza, es cancelando a eso otro; para que tal cancelación tenga lugar, tiene que haber eso otro. La autoconciencia no puede cancelarlo, entonces, por una referencia negativa por parte

la autoconciencia se ve degradada frente a sus pretensiones originales. Pues, así como el ser se ve definido como distinto del saber y separado de éste, ella, en tanto saber, se ve determinada exclusiva y únicamente como "certeza" y por tanto como excluida del ser y de la verdad[223].

La mera autoconciencia revela así su vacuidad y su falta de verdad. Pero esta falta de realidad se ve subsanada por la intervención de otros yoes que emergerán a través de un proceso dialéctico que se despliega en el propio polo objetivo. El polo objetivo caracterizado como mera negatividad, como inesencialidad, es constituido de acuerdo con las estructuras conceptuales de la conciencia, esto es, de acuerdo con el saber de la conciencia. Así, la conciencia que se sabe autónoma constituye una ontología acorde a su saber y elabora una objetividad que se le presenta en primer lugar como viviente[224], en segundo lugar como compuesta de géneros de vida[225] y en tercer lugar como autónoma[226].

El complejo proceso dialéctico que Hegel describe en pocas páginas tiene efectos fundamentales. En primer lugar, la mera objetividad es convertida en vida y en vida con géneros (o especies). Hegel presenta un proceso dialéctico en el que la objetividad se ve determinada, por sí misma, como vida y como géneros de vida. Este primer resultado tiene dos consecuencias relevantes. La primera tiene que ver con algo que Hegel nos ha aclarado en la "introducción". La relación entre el saber y el objeto implica que un cambio en el saber conduce a un cambio en el objeto (que no es sino objeto de tal saber); y, consecuentemente, una experiencia de un cambio en el objeto implica a su vez un cambio en la estructura conceptual que lo constituye[227]. La determinación del polo objetivo descripta por Hegel

---

de ella; por eso, antes bien, vuelve a engendrarlo de nuevo, como al deseo". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 253.

[223] La realización efectiva de la autoconciencia consiste en que su certeza se haga verdad, pero esta verdad sólo puede consistir en una "reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia" que será explicada más adelante. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 255.

[224] "[E]l objeto del deseo inmediato es algo *vivo*". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 247.

[225] "Frente a aquella unidad *inmediata*, o enunciada como un *ser*, ésta segunda, la *universal*, es la que tiene dentro de ella todos estos momentos en tanto que asumidos. Ella es el género simple". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 253.

[226] "[La autonconciencia] hace la experiencia de que su objeto es autónomo, se sostiene por sí mismo". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 253.

[227] "Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser

conduce a la autoconciencia a concebirse a sí misma como vida[228]. La segunda consecuencia es la posibilidad de la concepción de múltiples yoes[229]. Al constituirse los géneros de la vida, por primera vez, podemos pensar el concepto de un yo que no refiera exclusivamente ni se agote plenamente en una referencia a nosotros mismos. El concepto de yo, que claramente debería referir al propio yo y agotarse en él, puede por primera vez permitir pensar al *género de los yo* y, con esto, referir a yoes no propios.

Sin embargo, si esto posibilita pensar o experimentar otros yoes, no lo hace por eso mismo necesario. No obstante, ya encontramos la razón por la que la autoconciencia debe necesariamente tener experiencia de otros yoes. Así como ella se vuelve vida por la necesidad de pensar al objeto como vida y, en consecuencia, adquiere una primera manifestación como realidad efectiva, es decir, existencia efectiva en el ser[230], en el polo objetivo, inevitablemente la autoconciencia define y constituye al ser de acuerdo con las categorías que posee y lo constituye en consecuencia como autónomo y sapiente[231]. Si el ser no es definido de esta manera, si el ser no es constituido como sapiente y autónomo, la autoconciencia no podría obtener su realización efectiva en el polo objetivo tal y como ella se concibe. La satisfacción de la pretensión de la autoconciencia de ser saber autónomo se da en su realización efectiva en el ser, con la consecuente necesidad de definir y constituir al ser como pensamiento autónomo. Esta determinación del ser como pensamiento es el surgimiento de las otras autoconciencias.

---

otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. [...] Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 58.

[228] "*Esta otra vida* para la que es el género como tal, y que *es ella género* para sí misma, *la autoconciencia* [...]".Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 253.

[229] "El yo simple es este género". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 253. Entendemos que el comprenderse a sí misma de la autoconciencia de acuerdo con el concepto de género posibilitará el emerger efectivo de otras autoconciencias, sin las cuales la propia autoconciencia no puede realizarse como subjetividad en el plano objetivo. La relevancia de esta autcomprensión como *género* radicará en que posibilita el comprender a un otro como *yo* sin confundirlo con el propio yo y, en consecuencia, posibilita la multiplicidad de subjetividades.

[230] "[U]na certeza tal que ha llegado a ser de *modo objetual* a los ojos de ella misma". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 253.

[231] "Tanto, pues, como se sostiene en sí misma y es autónoma la conciencia, se sostiene en sí mismo y es autónomo, *en sí*, su objeto. [...] [L]a autoconciencia [...] hará [...] la experiencia de la autonomía del objeto, descubrirá que éste se sostiene por sí mismo". Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, UAM, 2010, p. 249.

Deben *existir*, deben *ser* otras autoconciencias allí en el polo objetivo, allí en la realidad efectiva, para que la autoconciencia pueda ella misma *ser*.

Como es sabido, este encuentro con las otras autoconciencias es menos pacífico de lo que podría esperarse. Dicho encuentro provoca un enfrentamiento entre distintas autoconciencias que se disputan el lugar constituyente y la independencia respecto de la restante autoconciencia. Cada cual se arroga la potestad de constituir la realidad en función de su saber, adjudicándose autonomía respecto del saber ajeno. Dicho enfrentamiento se plasma en la lucha a muerte que pretende dirimir la situación paradójica caracterizada por la necesidad de la autoconciencia de atribuirse a sí misma exclusivamente la autonomía y la aptitud de constituir el polo objetivo y la necesidad de constituir en la realidad efectiva un ser que piense y cuyo reconocimiento también resulta necesario para la autodeterminación como autoconciencia. Esta lucha a muerte es, a su vez, una lucha por la libertad y por la vida, y se manifestará posteriormente en el ámbito del trabajo y la supervivencia[232]. En las secciones siguientes del capítulo IV, Hegel muestra cómo este conflicto dialéctico termina por plasmarse en las figuras del amo y el esclavo, es decir, muestra cómo a través de este conflicto por el reconocimiento, el amo logra el reconocimiento unidireccional por parte del esclavo, se vuelve señor de su vida o muerte y dueño de los frutos de su trabajo; pero, gracias a su trabajo, el esclavo logra volverse dueño de sí mismo y, al ocupar el lugar de mediador entre el amo y la satisfacción de sus necesidades, se vuelve amo del amo[233].

Como ya se señaló, aquí no nos interesa desarrollar la dialéctica del amo y el esclavo. Nos interesa estudiar el proceso dialéctico por medio del cual emerge la experiencia de las otras conciencias. Este procedimiento tiene múltiples niveles. Por un lado, surge en el marco

[232] En términos de Kojève, "el hombre, por ser libre y autónomo, reconoce que los otros son igualmente libres y autónomos. E inversamente sólo es libre y autónomo si es libremente reconocido como tal por los otros. El movimiento dialéctico es doble; es una interacción. Es el hombre social, histórico", Kojève, A, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Fausto Ediciones, Buenos Aires, 1999, p. 52. En consecuencia, debe entenderse que en el conflicto entre autoconciencias se pone en juego la vida en su sentido más fundamental y brutal, pero también se pone en juego el reconocimiento en la esfera social, jurídica, política, etc. También cabría entender que Kojève considera la posición de Hegel como sosteniendo una intersubjetividad intrínseca a la propia subjetividad, que necesita del otro para volverse tal en sentido pleno.

[233] Dice Kojève "El amo sigue siendo esclavo de la naturaleza por su *Begierde*. El esclavo: su trabajo no es destrucción del objeto (como la *Begierde*); el trabajo lo forma, lo modifica. Transforma la *Natur* en *Welt* (el universo natural en un mundo histórico). Por eso de hecho se libera de la naturaleza. Por el trabajo deviene también consciente de su libertad", Kojève, A, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Fausto Ediciones, Buenos Aires, 1999, p. 57.

del emerger de la vida, con lo cual se pone en juego en él la vida misma de la conciencia. Pero tiene también un carácter epistemológico y ontológico. Se fundamenta en una modificación en el conocimiento que la conciencia tiene de sí. Pero conduce a una consecuencia ontológica: una modificación de la constitución del ser objetivo en función de dicho nuevo saber.

Ahora bien, esta modificación del polo objetivo (de acuerdo con la cual el objeto se presenta como autoconciente) supone un aporte clave a las metas generales de la *Fenomenología del espíritu*, pues consiste en la primera conversión del ser en el pensamiento y del pensamiento en el ser, abriendo el camino hacia la absoluta identificación de ser y pensar. La experiencia descripta en el capítulo "autoconciencia" es a nuestro criterio la experiencia de un yo extraño que se presenta trenzado y enraizado con la propia constitución como autoconciencia. Es decir, el yo extraño está ontológicamente vinculado a la conciencia propia, de modo tal que ambas se requieren para ser lo que son.

Con esto queremos decir que la propuesta de Hegel es profundamente distinta de la propuesta husserliana. El yo ajeno no es el resultado de una autoconstitución extrapolada a fin de constituir al yo extraño. En la *Fenomenología* de Hegel, la constitución de la propia subjetividad no puede hacerse sin el emerger de los yoes extraños. La mera autorreflexión o autorreferencia interna al yo propio no es suficiente para la constitución plena y verdadera de la subjetividad propia. El emerger del otro es ineludible. La propuesta hegeliana exige la experiencia de un otro para la conformación de la identidad propia, y no nos atreveríamos a afirmar que ese otro es una mera réplica del yo propio, pues, muy por el contrario, el yo propio sólo se encuentra plenamente constituido luego de la intervención del otro. En consecuencia, podríamos hablar de un proceso co-constituyente del yo y del otro, esto es, un proceso que no parte de un yo (el propio) para llegar al otro (el ajeno), sino un proceso de mutua influencia en el que ambos yoes emergen por la recíproca interacción.

IV-Ricoeur: respuesta de la fenomenología husserliana a la fenomenología hegeliana

En su trabajo "Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad" Paul Ricoeur se dedica a abordar las posiciones de estos dos autores respecto del tratamiento de la subjetividad ajena. Así como hemos hecho una breve referencia a la interpretación sartreana del texto de Husserl, nos parece necesario dedicar algunas palabras a la discusión que plantea Ricoeur entre las posiciones mencionadas.

Resulta interesante destacar que en su análisis del tratamiento hegeliano de la intersubjetividad Ricoeur opta por no hacer referencia al capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, sino ocuparse principalmente del capítulo V. Esta decisión no resulta menor pues determinará la perspectiva del análisis ricoeuriano sobre la posición de Hegel. En términos generales, podemos afirmar que la oposición que Ricoeur presenta entre Husserl y Hegel se encuentra primordialmente en el tratamiento de las entidades colectivas. Mientras la posición hegeliana es caracterizada por Ricoeur como la hipóstasis de entidades colectivas, esto es, una sustancialización de grupos, elevándolos a la categoría de entidades cuya existencia no se acota a la mera acumulación e interrelación de individuos particulares, la posición de Husserl es presentada como de una descomposición de estas presuntas entidades colectivas en sus componentes particulares y explicándolas en términos de interacción de individuos[234]. En otras palabras, aquello que en Hegel es hipostasiado y presentado como teniendo una entidad propia y autónoma respecto de los particulares, en Husserl es explicado a través de la interacción de mónadas en una comunidad intermonádica.

A nuestro criterio, la decisión de tratar el capítulo V de la *Fenomenología* y pasar por alto el capítulo IV tiene mucho peso en la interpretación propuesta por Ricoeur. Pues sólo puede admitirse la interpretación propuesta por Ricoeur –esto es: Hegel hispotasia grupos de individuos para convertirlos en entidades colectivas autónomas de sus miembros– si se comete el error de obviar el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*. En él, como hemos visto, se parte de una autoconciencia individual, con el objetivo de demostrar que la

[234] Rossi y Muñiz entienden que así como en la *Ciencia de la lógica* la otredad es co-originaria del algo, en la *Fenomenología del espíritu* la intersubjetividad es co-originaria de la subjetividad. En la *Fenomenología*, el despliegue de figuras no está fundado en el sujeto singular, sino que se trata de un movimiento de despliegue y exposición de la cosa misma, de la experiencia misma. Este despliegue, que no es otra cosa que el brotar de la vida, lleva al surgimiento del sujeto, acompañado insoslayablemente de la intersubjetividad. La diferencia en lo que respecta a la concepción de la experiencia entre Hegel y Husserl es lo que conduce a estos autores a entender que la interpretación de Ricoeur sobre la articulación de la obra de Husserl y Hegel es parcial. Ricoeur intenta leer a Hegel desde la fenomenología de Husserl. Rossi y Muñiz, por el contrario, entienden que la fenomenología husserliana bien podría ser tomada como un momento del despliegue del espíritu en la *Fenomenología* hegeliana, esto es, como el momento "conciencia". Cfr. Rossi, María José, Muñiz, Marcelo, "Hermenéuticas de la intersubjetividad en Hegel y Husserl", *Revista Eletronica Estudos Hegelianos*, año 9, n° 16, 2012, pp. pp. 68-69, 75, 84, 91.

Por otra parte, cabe señalar que la idea sugerida por Rossi y Muñiz según la cual habría una articulación entre *Lógica* y *Fenomenología* tal que las formas lógicas encontrarían un cierto correlato o manifestación en la *Fenomenología* también ha sido defendida por Fulda. En este sentido, puede verse Fulda, H., "Zur Logik der Phänomenologie von 1807", Fulda, H, Henrich, D., *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, 1973.

postulación misma de una única autoconciencia conduce a la necesaria constitución de una pluralidad de autoconciencias. En otras palabras, se muestra el enraizamiento ontológico necesario entre múltiples subjetividades, haciendo notorio (1) que la subjetividad individual está necesariamente inserta y vinculada con la intersubjetividad, pero que (2) la intersubjetividad es el producto de la interacción de múltiples sujetos individuales y no una instancia colectiva con entidad propia.

Una vez ganado el suelo mínimo de intersubjetividad que ofrece el capítulo IV, se da paso al tratamiento de relaciones sociales más elaboradas, siendo el capítulo mencionado un elemento esencial en la fundamentación del análisis de dichas instancias sociales. Es precisamente el desarrollo dialéctico que lleva al surgimiento de una autoconciencia extraña, lo que posteriormente conduce al surgimiento de las instancias sociales y comunitarias, con lo cual, desde la perspectiva de Hegel, estaría justificado el pasaje a lo que Ricoeur llama entidades colectivas (i.e. el Estado, el pueblo, la familia, gremios, estamentos, etc.).

De esta forma, Ricoeur cae en el error de creer que las entidades colectivas presentadas por Hegel son una mera hipóstasis infundada, porque no se ha detenido en comprender el proceso dialéctico que conduce de la conciencia hacia la autoconciencia, de la autoconciencia hacia la experiencia de otras autoconciencias, y así a su vez a la interacción de múltiples autoconciencias. En otras palabras, Ricoeur no ha podido comprender el movimiento del *espíritu*, ya presente en el capítulo IV e impulsando el progreso de la *Fenomenología* hacia las figuras subsiguientes.

En franca oposición a Hegel, Ricoeur presenta la posición de Husserl en la que la entidad colectiva es comprendida como la interrelación de mónadas autónomas, esto es, una comunidad intermonádica, concluyendo Ricoeur que

> la ventaja decisiva de Husserl sobre Hegel consiste en su rechazo sin compromiso de hispotasiar las entidades colectivas y en su voluntad tenaz de reducirlas siempre a una red de interacciones. Este rechazo y esta voluntad tiene una significación crítica considerable. La sustitución del espíritu objetivo hegeliano por la intersubjetividad preserva, en mi opinión, los criterios mínimos de la acción humana, a saber, que se la pueda identificar mediante proyectos,

> intenciones, motivos de agentes capaces de imputarse a ellos mismos su acción.[235]

El trabajo de análisis que Ricoeur ofrece sobre estos dos autores se ve motivado por una preocupación ética de mayor importancia. Según Ricoeur, la posición hegeliana conduciría a comprender las instituciones sociales como entidades colectivas independientes de la actividad de los miembros y, en consecuencia, haciendo irresponsables a los particulares que participan de ellas de las consecuencias que produzcan dichas instituciones. De igual modo, el curso de la historia, el quehacer de las sociedades parecería, desde esta perspectiva, escaparse por completo de las manos del ser humano, del individuo particular, pues si las instituciones operaran con independencia de sus miembros, no se vería cómo los seres humanos y las sociedades podrían controlar sus propios destinos. Ante los estragos de las guerras, los genocidios y otras calamidades que el ser humano pudo concretar es sumamente relevante la preocupación que parece querer manifestar Ricoeur.

Teniendo en mente esta preocupación, Ricoeur cree encontrar una respuesta más satisfactoria en términos éticos en el tratamiento husserliano de la intersubjetividad que en el de Hegel. Pues, según Ricoeur, al ser capaz de interpretar las instituciones sociales en términos de interrelación de individuos, Husserl puede imputar responsabilidades a individuos concretos y reales, de modo tal que no sólo el ser humano responde por los proyectos encausados por las instituciones de las que participa, sino que además el ser humano a través de dicha responsabilidad se hace dueño de su destino.

Lo cierto es que la lectura que Ricoeur hace de Hegel no es acertada por varios motivos. En primer lugar, debemos remitirnos a un punto antes mencionado: el surgimiento de la intersubjetividad en Hegel no supone la supresión o eliminación de la subjetividad individual. Por el contrario, las instancias intersubjetivas comunitarias tienen su origen en el reconocimiento recíproco presente en el capítulo IV de la *Fenomenología*[236]. A esto se agrega

[235] Ricoeur, Paul, "Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad" en *Del texto a la acción*, México, FCE, 2000, pp. 277-278.

[236] En este sentido se pronuncia Valls Plana al afirmar que "el reconocimiento […] es lo que traba las autoconciencias entre sí y constituye la unidad del espíritu. La perfecta libertad e independencia de los sujetos en el seno del espíritu se realizará en el reconocimiento mutuo", Valls Plana, R., *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Editorial Laia, Barcelona, 1979, p. 115. Es decir, las figuras más desarrolladas que realizan al espíritu no suponen la supresión del individuo, sino el medio en que se realiza su libertad.

que las sucesivas figuras que se presentan en el desarrollo de la *Fenomenología del espíritu* se dirigen hacia un nuevo reconocimiento del individuo. Esto puede verse por ejemplo en la caída de la comunidad griega y el surgimiento del derecho romano o el surgimiento del cristianismo. En ambos casos, se trata de nuevas formas de reconocer al individuo como tal, ya sea como persona jurídica con derechos subjetivos, ya sea como un alma particular con una relación inmediata con lo divino[237]. Esto es, el desarrollo de la *Fenomenología* no se dirige a una supresión de las individualidades, sino a un reconocimiento de ellas al interior de comunidades, en figuras cada vez más complejas. En segundo lugar, Ricoeur pasa por alto el momento de la moralidad en la *Filosofía del derecho* de Hegel. Allí, luego de haber presentado las relaciones jurídico-formales del Derecho abstracto y antes de haber ingresado en la esfera ético-política, Hegel presenta el momento de la moralidad. La moralidad se caracteriza por la interiorización del deber jurídico como un deber que obliga al individuo de manera personal. Como es de esperar, la moralidad no es suficiente para la conformación del orden social; pero sí supone que en las instancias intersubjetivas que conforman las complejas relaciones económicas, sociales y políticas que se presentan en las sociedades modernas, el sujeto es moralmente responsable de su accionar, aun siendo parte de un engranaje más complejo. En tercer lugar, Ricoeur parece caer en un clásico lugar común anti-hegeliano, según el cual se acusa a Hegel, como filósofo de la historia, de concebir al desarrollo histórico de la humanidad como un proceso independiente de la actividad concreta de los individuos que conforman los pueblos y las comunidades. Lo cierto es que esta lectura de la filosofía de la historia de Hegel desconoce los señalamientos anteriores sobre la *Fenomenología del espíritu*. Además, pasa por alto que el proceso dialéctico por medio del cual se avanza en la *Fenomenología* no es un proceso mecánico, causal, que avanza de manera inexorable, más allá de la voluntad de los sujetos implicados. El proceso dialéctico conduce a contradicciones, demuestra la insuficiencia de las sucesivas figuras, etc., pero no puede obligar a una comunidad a llevar a un cambio legislativo, cultural, productivo, en contra de la voluntad de los individuos. En otras palabras, las contradicciones que llevan a la caída de una figura histórica no son independientes de los sujetos actuantes que, por un lado, llegan a esa contradicción y, por el otro, provocan su superación.

[237] Sobre el surgimiento del derecho liberal y el reconocimiento del individuo puede consultarse el trabajo Herszenbaun, M., "Derecho abstracto y estado jurídico en el pensamiento político hegeliano", *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n°21, 2015, pp. 21-34.

V-Conclusiones

Como hemos podido apreciar, Husserl es capaz de evadir la acusación de solipsismo formulada por Sartre. En este sentido, la intencionalidad y la transferencia aperceptiva permiten fundamentar el conocimiento de objetos exteriores y subjetividades extrañas. No obstante, el mismo procedimiento que exonera a Husserl del cargo de solipsismo, conduce a plantear otra inquietud: en qué medida el otro experimentado de acuerdo con la fenomenología husserliana es radicalmente un otro. Este otro debía ser en cierto grado análogo a mí, lo que impedía fundamentar la experiencia de una subjetividad radicalmente distinta a mí. Ese otro, incapaz de tener un fundamento en sí mismo, debe semejarse a mí.

Hegel da, en este sentido, una respuesta más satisfactoria. En tanto la *Fenomenología* demuestra que el otro es co-constitutivo de la experiencia, que la subjetividad extraña es co-originaria junto con la propia autoconciencia, resulta que el otro no emerge como una copia de mí mismo, sino que las autoconciencias propia y ajena emergen conjuntamente y se requieren recíprocamente para este mutuo emerger. De esta manera, advertimos que la concepción hegeliana de la intersubjetividad abre una puerta a la fundamentación de una alteridad radical, esto es, de una subjetividad radicalmente otra que no sea, sin más, una copia de mí mismo, que tenga un fundamento en sí misma, no menos fundante y originario que el fundamento que se encuentra en mí. En otras palabras, la fundamentación y origen de las autoconciencias no se reduce a mí, sino que se encuentra entrelazado entre ambas autoconciencias.

Sin embargo, frente a la propuesta hegeliana, se levanta una objeción. Ricoeur ve en la intersubjetividad hegeliana una hipóstasis de entidades colectivas, la conversión de lo que no sería más que una red de interacción de sujetos particulares en una sustancia autónoma a dichos sujetos y con entidad propia, con graves consecuencias ético-políticas: la descarga de la responsabilidad ética, jurídica y política de los particulares sobre la entidad colectiva.

Frente a esta acusación, hemos podido señalar que la lectura que Ricoeur hace de Hegel resulta parcial, toda vez que obvia la importancia del capítulo IV de la *Fenomenología*, "Autoconciencia". Dicho capítulo resulta clave para comprender el surgimiento de la intersubjetividad, pero más aún para comprender el lugar del sujeto particular en la *Fenomenología*, su pervivencia a lo largo de la obra, en los restantes capítulos, su volver a emerger en las figuras cada vez más complejas del espíritu. Dicho en pocas palabras, el reconocimiento de la individualidad no se desvanece en el espíritu, sino que vuelve a emerger una y otra vez. Lo que supone que ni el respeto a la individualidad, ni la responsabilidad individual pueden desaparecer en el tratamiento hegeliano de la intersubjetividad.

Identidad personal e identidad corporal en el enfoque crítico kantiano

Matías Oroño (UBA-CONICET)

matiasoro@gmail.com

Recibido 24/03/2017

Aprobado 23/04/2017

Resumen:

En este trabajo analizamos el problema de la identidad personal en el marco de la filosofía crítica, teórica de Kant. Ofrecemos una interpretación del "Tercer paralogismo" y defendemos la tesis según la cual es posible reconstruir una noción kantiana de identidad personal que supone necesariamente la identidad corporal del ser humano. Concluimos que la identidad corporal es una condición necesaria (pero no suficiente) de la identidad personal. Según la interpretación aquí desarrollada, nos

encontramos ante una noción de identidad personal que se despliega en el plano de una conciencia de sí como complejo psico-físico y reposa en última instancia sobre la identidad sustancial fenoménica del propio cuerpo.

Palabras clave: Kant; criticismo; tercer paralogismo; identidad personal; identidad corporal.

Abstract:

In this paper we analyze the problem of personal identity within the framework of Kant's critical theoretical philosophy. We offer an interpretation of the "Third Paralogism" and defend the thesis, according to which, it is possible to reconstruct a Kantian notion of personal identity that necessarily supposes the corporeal identity of the human being. We conclude that the corporeal identity is a necessary condition –but not sufficient— of personal identity. According to the interpretation developed here, we are faced with a notion of personal identity that unfolds on the level of a self-consciousness as a psycho-physical complex and rests ultimately on the phenomenal substantial identity of the own body.

Key Words: Kant; criticism; third paralogism; personal identity; corporeal identity.

I. Introducción

En este trabajo indagaremos la posibilidad de fundamentar la noción de identidad personal desde un punto de vista teórico-cognoscitivo en el marco del pensamiento crítico de Kant. Particularmente nos focalizaremos en el análisis del "Tercer Paralogismo de la identidad" (KrV, A 361-366)[238] y dejaremos de lado los aspectos prácticos del tratamiento kantiano de la personalidad.[239] Intentaremos

238 Como es habitual, para referirnos a la *Crítica de la razón pura* utilizaremos las siglas KrV seguidas de la letra A (primera edición) y/o B (segunda edición) y el número de página. Véase: KANT, I., *Crítica de la razón pura* (traducción, notas e introducción de Mario Caimi). Buenos Aires, Colihue, 2007.

239 Bonaccini sostiene que un tratamiento completo de la identidad personal en Kant debería abordar los parágrafos 16, 24 y 25 de la Deducción Trascendental de las Categorías, la crítica a los Paralogismos, la Antropología y textos de filosofía práctica. Cfr. BONACCINI, J., "El problema de la identidad personal en el §16 de la Crítica de la razón pura". En: *Estudios de Filosofía*. 39, 2009, pp. 39-54 (aquí: pp. 44-45). Por su parte, Ribeiro dos Santos realiza un análisis sobre la transformación semántica que sufre la noción de persona en Kant. Esta transformación se desplaza desde un plano metafísico-psicológico hacia

defender la tesis según la cual desde un punto de vista cognoscitivo la única noción de identidad personal que subsiste es aquella que remite a un sujeto empírico que aparece de manera espacial a través de su propio cuerpo. Es decir, el sustrato fenoménico material provisto por el cuerpo propio es el único que permite predicar algún tipo de identidad análoga a la que presentan los objetos espaciales de nuestra experiencia ordinaria. Esta tesis implica que la pretensión de la psicología racional de derivar la identidad personal a partir de la mera representación "yo pienso", sin que intervengan elementos empíricos, fracasa por los siguientes motivos: 1. el "yo pienso" posee una identidad estrictamente formal y no es posible identificar esta representación puramente intelectual con la identidad de un sustrato que se mantiene idéntico en diferentes tiempos; 2. la única noción de identidad personal que podemos conocer es aquella que supone el aparecer empírico del cuerpo propio, con lo cual la identidad que se afirma no es la del alma, sino la del cuerpo humano. Esto nos conduce al interrogante acerca de si es posible pensar la identidad corporal en términos de identidad personal. Intentaremos señalar que en el mejor de los casos nos hallaríamos ante una noción de identidad personal sumamente debilitada, pues lo único que podemos *conocer* es la identidad de la sustancia fenoménica subyacente al cuerpo humano, siendo la identidad personal del alma algo que solo puede ser *pensado*.

Consideramos que la crítica de Kant al razonamiento expuesto en el "Tercer Paralogismo" (KrV, A 361-366) puede ser analizada en dos partes. En primer término, vamos a ocuparnos de la línea argumental que subraya que la identidad personal no se deriva de la representación "yo pienso" (ver sección II de este trabajo). En segundo lugar, analizaremos la denominada "hipótesis del observador externo", cuyo análisis nos permite comprender que incluso desde el punto de vista de un observador externo es imposible afirmar el conocimiento de la identidad personal, a no ser que nos conformemos con una noción de identidad personal cuyo soporte ya no es el "yo pienso", ni el alma, sino el cuerpo del sujeto (ver sección III de este trabajo). Veremos

uno moral, jurídico y político. Ribeiro dos Santos sostiene que, en última instancia, la persona no puede ser aprehendida de manera psicológica, sino que remite a un proceso que se da mediante la praxis humana. Cfr. RIBEIRO DOS SANTOS, L., "Do paralogismo logico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: génese e significado da antropologia moral kantiana". En: *Studia Kantiana*. 11, 2011, pp. 7-40.

que incluso la identidad del sustrato que subyace al aparecer del cuerpo propio es insuficiente para resolver el problema de la identidad personal. Ello es así puesto que el concepto de identidad personal que Kant discute en el contexto del "Tercer paralogismo de la identidad" se orienta hacia un sustrato autoconsciente, capaz de reconocer su propia identidad numérica en el trascurso del tiempo. Por su parte, la identidad corporal a la que arriba la crítica kantiana no pone de manifiesto un sustrato autoconsciente de su propia identidad sustancial, sino un sustrato fenoménico del cual se puede a lo sumo tomar conciencia, pero él mismo no es autoconsciente.

II. El carácter no personal del yo de la apercepción trascendental

Según Kant, un paralogismo lógico es aquél que es incorrecto debido a su forma, mientras que un paralogismo trascendental tiene su fundamento en una tendencia de la razón humana e implica una ilusión inevitable, aunque no insoluble.[240] Los paralogismos que hallamos en el contexto de la "Dialéctica trascendental" de la KrV son justamente los de tipo trascendental, es decir, aquellos que son intrínsecos a la razón humana. Esto último pone de relieve que Kant no se encuentra discutiendo simplemente con un sistema filosófico —como podría ser el racionalismo moderno— sino que está señalando una tendencia a cometer este tipo de falacias que es propia de la razón humana. No obstante, al leer los paralogismos pareciera que las doctrinas que se están discutiendo son aquellas que podrían ser atribuidas, en líneas generales, al racionalismo moderno. Creemos que esto puede interpretarse del siguiente modo: si bien los paralogismos trascendentales fueron cometidos de manera protagónica por filósofos que se alinean dentro del racionalismo moderno, ello no excluye que puedan ser formulados por otras corrientes de pensamiento, pues son falacias que se basan en una tendencia propia de la razón humana.

Así pues, en el marco del criticismo se estudia la legitimidad de "[…] una presunta ciencia, construida sobre la única proposición: *Yo pienso* […]"[241]. Esta

240 Cfr. KrV A 341/B 399.

241 KrV A 342/B 400.

pretendida ciencia es la doctrina racional del alma, la cual solo aspira a tener conocimientos que se derivan del concepto del *yo*. Si algún elemento empírico de nuestro pensar se mezclara entre los fundamentos de esta supuesta ciencia, nos hallaríamos ante una doctrina *empírica* del alma —y ya no ante una doctrina *racional*—. En este contexto, Kant afirma que:

> *Yo*, como pensante, soy un objeto del sentido interno y me llamo alma. Aquello que es un objeto de los sentidos externos, se llama cuerpo. Según esto, la expresión: Yo, como ente pensante, significa ya el objeto de la psicología, la que se puede llamar doctrina racional del alma, si no pretendo saber del alma nada más que lo que, independientemente de toda experiencia (que me determina más precisamente e *in concreto*), puede ser inferido de este concepto *Yo*, en la medida en que él se presenta en todo pensar. (KrV, A 342/B 400).

En este pasaje queda señalado de manera explícita que el cuerpo, como objeto de los sentidos externos, es uno de los elementos que no puede entremezclarse entre los fundamentos de la psicología racional. A partir de este "yo pienso", que acompaña a todo pensar, la psicología racional pretendería extraer conocimientos acerca del alma humana.

Aquí analizaremos el "Tercer paralogismo de la personalidad" tal como aparece en la primera edición de la KrV.[242] La estructura argumental del tercer paralogismo es la siguiente:

1) Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos, es, en esa medida, una persona.

2) El alma es algo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí misma en diferentes tiempos.

242 KrV, A 361-366.

Conclusión: El alma es una persona.

Se ha señalado que la primera premisa parece retomar el concepto lockeano de persona tal como aparece desarrollado en el libro II de *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), donde Locke entiende por "persona" un ser dotado de razón e inteligencia, que se considera a sí mismo como idéntico en diferentes tiempos y lugares. Ahora bien, para Locke la identidad personal no implica la identidad de una sustancia. Contra esta opinión Leibniz sostiene en los *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie* (1765) que la identidad de la conciencia supone la identidad sustancial del alma concebida como mónada. Si bien Kant no lo menciona, parece estar retomando esta discusión a lo largo del tercer paralogismo tal como es presentado y discutido en la primera edición de la KrV.[243]

Tal como ha sido señalado por Ameriks, el punto débil de este paralogismo no radica en su forma lógica. Según este intérprete, aquello que Kant intentará atacar se encuentra en la segunda premisa del argumento: "el alma es algo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí misma en diferentes tiempos".[244] La estrategia consistirá en sostener que el psicólogo racional confunde la *identidad lógica* del "yo pienso" de la apercepción trascendental que debe poder acompañar a cada una de mis representaciones con la *identidad numérica* de un objeto sustancial que podríamos identificar con el alma y a partir de esta identidad numérica inferir el carácter personal del alma. Por tanto, el objetivo central de la crítica kantiana a este paralogismo es demostrar que estamos incapacitados para afirmar a partir de la mera representación "yo pienso" la personalidad idéntica de sí mismo como alma.[245]

243 Cfr. JÁUREGUI, C., *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*. Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 136.

244 Cfr. AMERIKS, K., *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. New York, Oxford University Press, 2000, p. 131.

245 Se ha señalado que lo que Kant está discutiendo es la pretensión de la psicología racional de afirmar mediante un mero análisis conceptual la permanencia absoluta (eterna) de un substrato acerca del cual no poseemos intuición sensible alguna. Es decir, lo que Kant discute es el valor cognitivo de la creencia en una identidad personal absoluta e incorruptible —pero no pone en duda el valor cognitivo de otras nociones más laxas de identidad personal, análoga a la identidad que podemos predicar, por ejemplo,

Comencemos reconstruyendo la crítica que Kant formula contra la pretensión de la psicología racional de atribuirle personalidad al "yo pienso". En primer lugar, se señala que poseemos un criterio para atribuirle identidad numérica a un objeto espacial, el cual consiste en observar los cambios que un objeto presenta en el trascurso del tiempo y determinar aquello que no cambia —*i.e.* que actúa como un sustrato material que posibilita los cambios—. Por el contrario, cuando intento conocerme a mí mismo, no encuentro nada que opere a la manera de un sustrato, sino que tan solo descubro un flujo de representaciones que se dan sucesivamente ante el sentido interno, en el cual nada permanece. Es decir, el yo empírico del sentido interno consiste en un flujo de representaciones en el cual nada es permanente.

En la medida en que soy consciente del flujo de representaciones, puedo tomar conciencia del "yo pienso" (*i.e.* nos introducimos en el terreno de la apercepción trascendental) que debe poder acompañar a cada una de estas representaciones. Noto así, que este "yo pienso" en tanto condición formal y universal de toda conciencia es idéntico a sí mismo durante todo el tiempo que soy consciente del flujo de mis representaciones. Para comprender esta identidad del "yo pienso" debemos recordar los conceptos de *unidad analítica* y *unidad sintética* de la apercepción, tal como fueron presentados en el § 16 de la KrV. La unidad analítica de la apercepción es aquella que afirma la identidad consigo mismo del yo que debe poder acompañar a cada una de sus representaciones (*i.e.* se afirma la identidad Yo=Yo). Esta identidad solo se alcanza en la medida en que el yo unifica diversas representaciones en su propia conciencia. Es el mismo "yo pienso" el que enlaza el múltiple de la intuición que es aprehendido de manera sucesiva. Ahora bien, dado que el "yo pienso" es una representación puramente intelectual, no se da en el tiempo. De allí que la única vía para atribuirle al "yo pienso" identidad en diferentes tiempos es si se consideran las representaciones que son enlazadas y se reconoce que es el mismo "yo pienso" el que acompaña y enlaza las representaciones que ocupan diversos momentos en el flujo temporal. En este sentido, el reconocimiento de la identidad del yo de la apercepción trascendental en diferentes tiempos presupone la unidad sintética de un múltiple que se despliega

---

de los objetos que nos rodean en la vida cotidiana—. Sobre esta cuestión cfr. BROOK, A., *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 183.

temporalmente de manera sucesiva, de otro modo el yo trascendental no podría tener conciencia de su identidad consigo mismo en diferentes tiempos. Debe observarse que aquí no estamos afirmando que el "yo pienso" se despliegue temporalmente o tenga algún tipo de duración, sino que se trata de una forma que se mantiene idéntica a sí misma cuando consideramos su relación con diversas representaciones que se presentan intuitivamente de manera temporal.[246] En suma, el "yo pienso" de la apercepción trascendental posee una identidad estrictamente formal que no implica la identidad numérica de algo efectivamente existente, ni mucho menos el carácter sustancial del yo.[247]

En la crítica al "Tercer paralogismo" Kant señala contra el psicólogo racional que esta identidad del "yo pienso" consigo mismo en diversos momentos no demuestra la identidad numérica del sujeto concebido como un sustrato real que permanezca a través de los cambios:

> […] la identidad de la conciencia de mí mismo en diferentes tiempos, es solo una condición formal de mis pensamientos y de la interconexión de ellos, pero no demuestra la identidad numérica de mi sujeto […] (KrV, A 363)

246 En una línea de interpretación análoga a la que estamos ofreciendo aquí, Brook sostiene que la identidad lógica del yo pienso remite a la condición meramente formal que posibilita que las representaciones sean algo para mí, pero tal identidad lógica no dice nada respecto de mi existencia real, locación, permanencia, etc. Asimismo, agrega que el "yo pienso" puede ser interpretado como la forma de nuestras representaciones. Así como las representaciones de los sentidos externos adoptan a priori la forma del espacio, las representaciones en general adoptan necesariamente la forma del yo, en el sentido de que todas y cada una de las representaciones aparecen como mías (en la medida en que el "yo pienso" debe poder acompañarlas). Cfr. Op. Cit. BROOK, A., *Kant and the Mind*. p. 199.

247 Una interpretación alternativa sobre el problema de la identidad personal en el §16 de la KrV es desarrollada por Bonaccini, quien afirma la identidad numérica del yo de la apercepción trascendental en diversos estados de conciencia. Cfr. Op. Cit. BONACCINI, J., "El problema de la identidad personal en el §16 de la Crítica de la razón pura", pp. 51-52.

Es decir, la psicología racional confunde la identidad meramente lógica o formal del yo trascendental con la identidad numérica de un sustrato real. El yo pienso es una condición meramente formal que no implica la identidad sustancial del sujeto. Esto es así en la medida en que la identidad lógica del "yo pienso" que puede expresarse mediante la formula "Yo=Yo" alude a una mera identidad formal que es condición de posibilidad de la unidad de la conciencia, señalando con ello que el mismo "yo pienso" debe poder acompañar a todas sus representaciones.[248] Pero esta identidad formal del yo consigo mismo no implica necesariamente una identidad sustancial, pues para ello sería necesario realizar algún tipo de objetivación del yo, de modo que podamos identificarlo como un sustrato que permanece a través de los cambios que se dan en él. Ahora bien, es imposible efectuar este proceso de objetivación del yo como sustrato y sus accidentes. En primer lugar, la pretendida objetivación del "yo pienso" supone postular un nuevo "yo pienso" que haga posible la conciencia que toma por objeto al yo sustancial permanente con sus respectivos accidentes, generando con ello un regreso al infinito. En segundo término, el "yo pienso" constituye una representación meramente intelectual y por ello carece del material intuitivo necesario para la aplicación de las categorías. Kant afirma que debido a esta imposibilidad de objetivar al "yo pienso" debemos inferir que no lo conocemos y que podemos suponer tanto que permanece como un sustrato a través del tiempo, como que cambia con cada uno de nuestros pensamientos. Incluso podemos pensar en una trasformación sustancial constante de este sujeto-sustancia que hemos conjeturado y en una conservación de cada uno de los pensamientos pertenecientes a los sujetos anteriores. A fin de comprender esto con mayor detalle podríamos revisar un ejemplo introducido por Kant:

248 Una análisis minucioso acerca del carácter yoico, no impersonal y estrictamente formal del principio de la apercepción trascendental se encuentra en: CAIMI, M., "Se piensa. Sobre una función del yo en la deducción transcendental". En: CAIMI, M. (compilador), *Temas kantianos*. Buenos Aires, Prometeo, 2014, pp. 95-111. Este autor sostiene contra la interpretación de Henrich (HENRICH, D., *Identität und Objektivität*. Heidelberg, Carl Winter, 1976, pp. 84 y ss.) que la apercepción reposa fundamentalmente sobre el aspecto de unidad, mientras que el aspecto de identidad desempeña una función subsidiaria que permite concebir adecuadamente la unidad.

> Una bola elástica que choca con otra en dirección rectilínea, le comunica a esta todo su movimiento, y por tanto, todo su estado (si solo se atiende a los lugares en el espacio). Ahora bien, según la analogía con cuerpos tales, suponed substancias, una de las cuales le infundiese a la otra representaciones juntamente con la conciencia de éstas; entonces se podría pensar toda una serie de ellas, la primera de las cuales comunicase su estado, junto con la conciencia de él, a la segunda; ésta comunicase su propio estado, juntamente con el de la sustancia anterior, a la tercera; y ésta, igualmente, comunicase los estados de todas las precedentes, junto con el suyo propio y la conciencia de [todos] ellos. Así, la última sustancia sería consciente de todos los estados de las que antes de ella fueron alteradas, como si fueran los de ella misma; porque ellos habrían sido transpuestos en ella, junto con la conciencia; y a pesar de ello, no habría sido ella la misma persona en todos estos estados. (KrV, A 363 – A 364, nota)

Por tanto, es posible concebir una trasformación de la propia persona sin renunciar a la identidad formal —meramente lógica— del yo trascendental, ni a los pensamientos de cada una de estas personas, los cuales serían transmitidos, junto con la conciencia de ellos —es decir, junto con el "yo pienso"— a las siguientes sustancias (personas). Algunos intérpretes han señalado que este experimento mental demuestra que es posible dar cuenta de la memoria, sin necesidad de postular un yo sustancial idéntico. Dado que la última bola elástica (sustancia) puede ser consciente de todos los estados pertenecientes a las bolas elásticas precedentes (sustancias anteriores), sería posible dar cuenta de la memoria sin necesidad de suponer un sustrato numéricamente idéntico.[249]

En suma, dado que no conocemos al "yo pienso" de la apercepción trascendental, podemos suponer tanto que él cambia, junto a las representaciones a las cuales acompaña, como que subsiste su identidad numérica. Con este

249 Cfr. Op. Cit. BROOK, A., *Kant and the Mind*. p. 200.

razonamiento, Kant concluye que la identidad sustancial de la persona no se sigue de la mera identidad lógica del "yo pienso". Ahora bien, en el marco del criticismo kantiano, el concepto de identidad personal puede ser conservado bajo la condición de que no sea usado con intenciones de ampliar nuestros conocimientos, tal como lo pretendía la psicología racional. El concepto de identidad personal solo podría conservarse como una idea de la razón que permita sistematizar la experiencia al atribuir a un supuesto yo permanente las diversas representaciones empíricas. Pero este yo o alma, acerca del cual sería posible *pensar* la identidad personal —es decir, la permanencia sustancial— solo posee un rol *regulativo* que nos permite sistematizar la experiencia, sin constituir él mismo un objeto de conocimiento.[250]

III. La hipótesis del observador externo y el sustrato material del cuerpo propio

El texto kantiano presenta una segunda línea argumental, la cual se desprende de la hipótesis de un observador externo, el cual solamente puede identificarnos como personas, si considera el aparecer fenoménico de nuestro cuerpo en el espacio. Es el cuerpo el que presenta un sustrato fenoménico permanente a través del tiempo. Si esto es correcto, los postulados del criticismo kantiano solo nos permiten predicar algún tipo de identidad personal, si tomamos en cuenta el aparecer fenoménico y por tanto empírico del propio cuerpo, quedando con ello desvanecidas las pretensiones de la psicología racional de afirmar la personalidad partiendo exclusivamente de la representación "yo pienso".[251]

250 Baum analiza la distinción entre el yo lógico de la apercepción trascendental y el yo personal que es presupuesto en la discusión del "Tercer Paralogismo" y concluye que si bien este último no puede ser demostrado teóricamente a partir del yo lógico, ello no implica la imposibilidad de pensar la autonomía de la persona en un sentido práctico o moral. De este modo, sería posible la postulación de un sujeto personal y libre (que se eleva respecto de las determinaciones del mundo sensible), el cual es imputable por sus acciones. Cfr. BAUM, M., "Eu Lógico e Eu Pessoal em Kant". En: *Studia Kantiana*. 4 (1), 2003, pp. 7-26.

251 Existen diversos puntos de vista en torno a cómo debe ser comprendido ese sustrato permanente que logre dar cuenta de la personalidad en el marco del criticismo kantiano. Strawson sostiene que tal sustrato permanente solo puede ser hallado en referencia al cuerpo propio. Cfr. STRAWSON, P., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London, Methuen, 1966, p. 168. Bennett

Así pues, analicemos esta segunda línea argumentativa: Kant introduce la hipótesis de un observador externo que incluso admitiendo la existencia de un yo idéntico que acompaña a cada una de mis representaciones, no puede inferir de ello la permanencia del yo como un sustrato.[252] Dado que la mirada del observador externo toma como punto de partida mi aparecer en el espacio, esto nos sugiere un camino para pensar la identidad personal a través de la consideración del propio cuerpo, pues éste último presenta una suerte de sustrato material *permanente*, análogo al de los restantes objetos espaciales, acerca de los cuales predicamos la permanencia en el espacio. A partir de la permanencia de un sustrato material en el aparecer fenoménico de mi cuerpo, el observador externo tendría un recurso para inferir la identidad personal del sujeto que es observado —aunque no considerado como alma, sino como un ser humano corpóreo—.

Cabe aclarar que no resulta evidente el motivo específico por el cual Kant recurre aquí a la hipótesis de un observador externo, sobre todo si se tiene en cuenta que para constituirnos como fenómenos espaciales hubiese bastado con considerar el propio punto de vista. Los intérpretes han ofrecido diversas interpretaciones sobre

---

sugiere que lo que Kant está mentando es un sustrato continuo absoluto y que no hay manera de hallarlo (lo cual no constituye un problema para Kant, puesto que se trataría de una mera reliquia de la psicología racional). Cfr. BENNETT, J., *Kant's Dialectic*. Cambridge, Cambridge University Press, 1974, pp. 103 y ss. Ameriks señala que si bien Strawson y Bennett interpretan de manera radicalmente opuesta el significado del sustrato que permitiría dar cuenta de la identidad personal, ambos concluyen afirmando (aunque Bennett de manera indirecta) que la identidad personal solo podría ser explicada por referencia a criterios fenoménicos ordinarios (*e.g.* nuestro cuerpo). Asimismo, Ameriks afirma que existe una tercera manera de interpretar la cuestión y consiste en aceptar la búsqueda de un sustrato permanente absoluto y hallarla por una vía racionalista, analizando el concepto del "yo". Cfr. Op. Cit. AMERIKS, K. *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. pp. 138 y ss. Según Ameriks, esta línea fue desarrollada entre otros por Henrich, Bird y Wollf, quienes hallan cierta base textual para identificar la identidad lógica del yo de la apercepción trascendental con la identidad real de un sustrato en el tiempo. Cfr. Op. Cit. HENRICH, D., *Identität und Objektivität*. p. 86; BIRD, G., *Kant's Theory of Knowledge*. London, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 121; WOLFF, R. P., *Kant's Theory of Mental Activity*. Massachusetts, Cambridge University Press, 1963, p. 107.

252 Kitcher sugiere que el observador podría atribuir estados cognitivos a la persona que está siendo observada y de ese modo inferir la existencia de un yo pensante permanente. No obstante, el observador sería incapaz de inferir una permanencia ininterrumpida del yo, debido a la simple razón de que existen fragmentos del tiempo, en los cuales el observador se ausenta o no puede atribuir estados de conciencia a la persona observada. Cfr. KITCHER, P., *Kant's Transcendental Psychology*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1990. p. 197.

esta problemática.[253] Sea como fuere que interpretemos la hipótesis del observador externo, pareciera que el único recurso que permite atribuirnos algún tipo de permanencia temporal —manteniendo con ello la noción de identidad personal— es la consideración de nosotros mismos como entidades psico-físicas (subrayando de ese modo la imposibilidad de aplicarle la categoría de sustancia no solo al yo trascendental, sino también al yo empírico del sentido interno).[254]

Ahora bien, la perspectiva introducida por el observador externo no resuelve de ningún modo el problema de la identidad personal tal como es planteado mediante los postulados de la psicología racional, pues la permanencia a la cual aspira el psicólogo racional es la del alma concebida como sustancia, mientras que la permanencia a la cual puede acceder el observador externo es la de un sustrato que aparece ante los sentidos externos. Puede objetarse que la permanencia de un sustrato corpóreo no implica en absoluto la permanencia de la persona tal como es concebida por la psicología racional. Mientras que en un caso se pretende inferir la permanencia del alma a partir de la identidad lógica del "yo pienso", en el otro se

253 Brook sostiene que el observador externo constituye el punto de partida de la validez objetiva sobre las personas. Probablemente, lo que quiere mentar el autor es que el aparecer de mi yo como un objeto de los sentidos externos (*i.e.* como un ser humano) puede ser corroborado de manera intersubjetiva, a diferencia de lo que ocurre con las representaciones que sólo pertenecen a mi sentido interno. Cfr. Op. Cit. BROOK, A., *Kant and the Mind*. p. 201. Hughes subraya que el propio cuerpo no solo es un fenómeno espacio-temporal desde el punto de vista de un observador externo, sino también desde el propio punto de vista. Cfr. HUGHES, R., "Kant's Third Paralogism". En: *Kant-Studien*. 74 (4), 1983, pp. 405-411 (aquí: pp. 408-409). Según Bennett, el observador externo tendría la función de corregir una auto-atribución de identidad que posee defectos originados, por ejemplo, en fallas de la memoria. Cfr. Op. Cit., BENNETT, J., *Kant's Dialectic*. pp. 100 y ss. Por su parte, Keller sostiene que la función del observador externo no consiste tanto en corregir una falsa auto-atribución de identidad, sino en otorgarle objetividad a los propios estados de conciencia subjetivos. La perspectiva exterior permitiría relativizar la propia perspectiva meramente subjetiva, otorgándole de ese modo cierto valor objetivo. Cfr. KELLER, P., *Kant and the Demands of Self-Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 175 y ss. Contra esta postura, Jáuregui subraya que no es la relativización de la propia perspectiva, sino la posibilidad de aplicarle a mi cuerpo la categoría de sustancia lo que le otorgaría al observador externo la posibilidad de constituirme como objeto. Cfr. Op. Cit., JÁUREGUI, C., *Sentido interno y subjetividad*. p. 140. Por su parte, Powell considera que la introducción del observador externo tiene por función subrayar que la permanencia a la cual aspira el psicólogo racional es diferente a la que suponemos como sustrato de los fenómenos espaciales, es decir, la permanencia de un yo pensante no puede ser identificada con la permanencia de un cuerpo en el espacio. Cfr. POWELL, T., *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 144.

254 Sobre esta cuestión cfr. Op. Cit. JÁUREGUI, C., *Sentido interno y subjetividad*. pp. 141 y ss.

infiere la permanencia de un cuerpo a partir de observaciones referidas al sentido externo.[255] Esta diferencia entre el punto de vista del observador y las pretensiones del psicólogo racional es advertida por Kant cuando afirma que el tiempo en el que me coloca el observador externo no es el mismo tiempo que se encuentra ligado a la identidad de mi conciencia (cfr. KrV, A 363).

Por último, quisiéramos señalar la existencia de un pasaje presente en la edición B de los "Paralogismos" que contrapone al alma como mero objeto del sentido interno con el enfoque que considera su vínculo con el propio cuerpo:

> […] sigue sin estar demostrada la permanencia del alma, como mero objeto del sentido interno; y sigue siendo aún indemostrable; aunque sea de por sí clara su permanencia *en la vida*, cuando el ente pensante (como ser humano) es a la vez, para sí mismo, un objeto de los sentidos externos; con lo cual, empero, no alcanza su propósito el psicólogo racional que intenta demostrar, por meros conceptos, la absoluta permanencia de ella incluso más allá de la vida. (KrV, B 415)[256]

Mientras que la permanencia del alma como mero objeto del sentido interno sigue sin ser demostrada, no podemos negar su permanencia *en la vida*, si adoptamos un punto de vista diferente al del psicólogo racional y consideramos una conciencia de sí ya no únicamente como objeto del sentido interno, sino también como objeto del sentido externo. Así pues, el único recurso que parece subsistir en el marco del criticismo para predicar el conocimiento de la identidad personal consiste en partir de un modo de autoconciencia que se percata de su arraigamiento al cuerpo y renunciar

255 KLEMME, H., *Kants Philosophie des Sulbjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996, pp. 334 y ss.

256 El subrayado es propio.

al menos desde un punto de vista cognitivo a las tesis que le atribuyen subsistencia eterna al alma. Kant no lo explica, pero parece ser el sustrato fenoménico del propio cuerpo lo que permitiría aplicar la categoría de sustancia al cuerpo y pensar (aunque no conocer) el alma ligada a ese cuerpo.[257]

Está claro que el problema de la identidad personal permanece como un problema difícil de resolver en el marco teórico del criticismo kantiano. Ello es así, puesto que no encontramos una explicación satisfactoria acerca del modo en el cual la permanencia del cuerpo implica la permanencia de algo que podríamos llamar alma.[258] Pareciera pues, que la referencia al observador externo en la edición A del tercer paralogismo, así como el texto perteneciente a la edición B, que recién hemos citado, solo pueden ofrecernos un criterio para afirmar la identidad corporal del ser humano, sin que ello implique una solución en torno al interrogante acerca de si podemos conocer la existencia de un sustrato autoconsciente (llámese "yo" o "alma") capaz de reconocer su propia identidad (temporal) en el transcurso de la vida. Dicho en otros términos, la identidad personal a la cual aspira el psicólogo racional remite a una dimensión que pertenece primordialmente a la autoconciencia –es decir, se aspira al conocimiento de sí mismo como algo que permanece idéntico a través del tiempo—. En lugar de ello, la identidad corporal del sustrato fenoménico que subyace al aparecer del cuerpo propio no remite a un modo de autoconciencia, ya sea que concibamos a esta última en su nivel trascendental o bien en el nivel empírico del yo que aparece mediante un flujo de representaciones sucesivas ante el sentido interno. Pareciera

257 Vigo sostiene que en el marco del criticismo kantiano la identidad personal no se deriva a priori del "yo pienso" sino que se constituye siempre empíricamente (a posteriori). Asimismo, el autor sugiere en una línea de pensamiento husserliana que la concreción personal del yo remite a un sujeto actuante y portador de determinadas "disposiciones habituales". En ese sentido, la identidad personal no sería el punto de partida, sino el resultado de la actividad del sujeto actuante. Cfr. VIGO, A., "Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal". En: *Anuario Filosófico*. 26, 1993, pp. 271-287 (aquí: pp. 284 y ss.)

258 Tal como señala Ameriks, no debemos confundir un criterio de identidad personal con aquello que es constitutivo de la personalidad. El cuerpo propio es un criterio mediante el cual sería posible justificar nuestra creencia en un yo que posee identidad personal, pero ello no significa que el cuerpo mismo sea la persona idéntica. Ser trata pues de la distinción entre "ser una persona" y "ser públicamente determinable como una persona". Ameriks agrega que la permanencia fenoménica del propio cuerpo no implica la permanencia de alguna sustancia o inteligencia nouménica. Cfr. Op. Cit., AMERIKS, K., *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. pp. 144 y ss.

pues, que si pretendemos atribuirle algún valor cognitivo a la noción de identidad personal debemos cumplir al menos con dos requisitos: 1. debe tratarse de un conocimiento que se da mediante un modo de autoconciencia, 2. esta autoconciencia debe dirigirse hacia algún sustrato permanente, el cual como hemos visto puede ser hallado si nos consideramos como fenómenos del sentido externo. Por tanto, podría conjeturarse que es posible conocer la identidad personal bajo la condición de suponer un modo de autoconciencia que considere el aparecer del sí mismo no solo como un fenómeno del sentido interno, sino fundamentalmente como un fenómeno del sentido externo. Si esto es correcto, el yo psicológico debe ampliarse a un yo psico-físico.[259]

IV. Conclusiones

Hemos analizado las críticas de Kant a las pretensiones de la psicología racional de conocer la identidad personal a partir la representación "yo pienso" y sin recurrir a ninguna consideración de carácter empírico. Hemos visto que la estructura del paralogismo que se discute adopta la siguiente estructura:

1) Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos, es, en esa medida, una persona.

2) El alma es algo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí misma en diferentes tiempos.

Conclusión: El alma es una persona.

A la luz de lo que hemos argumentado en este trabajo, este paralogismo es falaz puesto que allí se confunde la identidad lógica del "yo pienso" de la apercepción trascendental con la identidad numérica de un sustrato autoconsciente. Creemos que en el marco del criticismo kantiano resta un margen para afirmar el conocimiento de la identidad personal, pero el costo implica modificar la segunda premisa y la conclusión

259 No pretendemos afirmar que la identidad personal pueda ser abordada plenamente por un modo de conciencia teórica, pues como ya hemos señalado al comienzo de este trabajo, la cuestión de la identidad personal en Kant implica la referencia a textos que exceden la dimensión teórico-cognoscitiva. Aquí solo hemos intentado señalar que si nos limitamos a su aspecto cognoscitivo, la identidad personal puede ser reconstruida en el marco del criticismo.

del "Tercer paralogismo". La estructura del argumento que permitiría afirmar el conocimiento de la identidad personal es la siguiente:

1) Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos, es, en esa medida, una persona.

2) El ser humano, en tanto unidad psico-física, tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos (siendo el aspecto físico o corpóreo aquel sobre el cual reposa la conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos).

Conclusión: el ser humano es una persona.

Vemos pues que la crítica kantiana al "Tercer paralogismo de la identidad" nos otorga herramientas para reconstruir una noción de identidad personal cuyo fundamento no es el alma ni el "yo pienso", sino el *ser humano auto-consciente* concebido como entidad psico-física. Según la propuesta que aquí ofrecemos se trata de una identidad personal que se despliega en el plano de una conciencia de sí como complejo psico-físico y reposa en última instancia sobre la identidad sustancial fenoménica del propio cuerpo. Creemos que la identidad corporal, por sí misma, no puede identificarse con la identidad personal, ni implicar a esta última. Consideramos que el conocimiento de la identidad personal supone una conciencia de sí como ser humano (excediendo así la autoconciencia expresada por el "yo pienso" de la apercepción trascendental y aquella que se percata del flujo de representaciones del sentido interno) y supone por ello, la identidad corporal. Si esto es correcto, la identidad corporal del ser humano es una condición necesaria aunque no suficiente del conocimiento de la identidad personal.

Nuevo Itinerario **Septiembre 2017**
Revista digital de Filosofa **ISSN 1850-3578**

La errancia como método: la noche de Jacques Rancière

María José Rossi

(UBA, IEALC)

majorossi@hotmail.com

Recibido 17/06/2017

Aprobado 9/07/2017

Resumen

Tal como se desprende de *La Nuit des prolétaires* (1981) y de *La methode de l'égalité* (2012), el método de lectura e investigación de Jacques Rancière encuentra en la inmanencia su principio rector fundamental. El presente trabajo despliega este principio, lo desancla de los planos de referencia y trascendencia, y lo relaciona con el quehacer de la conciencia en el trayecto fenomenológico hegeliano. El objetivo es proveer un derrotero posible a la hermenéutica de la inmanencia del barroco latinoamericano: una lectura de la errancia en el que cada objeto reclama ser interrogado por sí mismo, en el que las palabras son sus propios ecos, y las escenas montajes dispuestos para ser vistos y oídos.

PALABRAS CLAVE: Rancière / Método / Inmanencia / Fenomenología / Errancia

As is clear from *La Nuit des prolétaires* (1981) and *La methode de l'égalité* (2012), Jacques Ranciere's method of reading and research is centered on the principle of immanence. The present work develops this principle, detaches it from the levels of reference and transcendence, and relates it to the method of consciousness in Hegelian phenomenology. The objective is to provide an orientation to the hermeneutics of Latin American Baroque immanence: a reading of errancy in which each object claims to be interrogated by itself, in which words are their own echoes, and in which scenes are arranged to be seen and heard.

KEYWORDS: Rancière / Method / Immanence / Phenomenology / Errancy

Conténtate con lo que se vea, y con la quieta satisfacción que te procura
el goce de una armonía de líneas, de un equilibrio de colores, de una serena
-o atormentada- combinación de texturas, de intensidades, de valores, de tensiones.

Alejo Carpentiere, *La consagración de la primavera*

Introducción: la inmanencia en foco

El principio de inmanencia como fundamento de la práctica interpretativa de artefactos textuales ha recibido en el último tiempo un tratamiento singular de parte de la teoría semiótica (Algirdas Greimas[260], Jacques Fontanille[261], Yuri Lotman[262]), la teoría semántica (François Rastier[263]) y la filosofía posestructuralista (Gilles Deleuze, Felix Guattari[264]). ¿Sería posible conciliar la inmanencia con la irrupción de lo imprevisto en la escena del sentido?, se pregunta el semiólogo de la Universidad de Toulouse, Francesco Zinna[265], ante la inquietud de que los textos puedan cerrarse sobre sí, de que la trascendencia de lo vivido se dé de bruces contra la presunta clausura que dicho principio impondría a sus objetos. No obstante, al término de una

[260] Algirdas J. Greimas, *Semántica estructural. Investigación metodológica*, Madrid, Gredos, 1987.

[261] Jacques Fontanille, *Pratiques sémiotiques*, París, PUF, 2008.

[262] Si bien cabe considerar que en Lotman el enfoque es inmanente, estructural y semiótico, no es formalista, ya que pone al texto en relación con una realidad extra-textual en tanto componente efectivo de la obra de arte: "Entre las esferas internas y externas tiene lugar un intercambio constante, un complejo sistema de entradas y salidas". El concepto de *isomorfismo* resulta, a tal efecto, clave. Véase "Sobre el contenido y la estructura del concepto de 'literatura artística'", en Iuri Lotman, *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996.

[263] François Rastier, *Artes y ciencias del texto*, Madrid, Biblioteca Nueva, Siglo XXI, 2012.

[264] Gilles Deleuze, Félix, Guattari, "El plano de la inmanencia", en *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 39-62.

[265] Alessandro Zinna, "La inmanencia: línea de fuga semiótica", Tópicos del Seminario, núm. 31, enero-junio, 2014, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México pp. 19-47.

económica pero esclarecedora exposición, el autor concluye: "la inmanencia es el arquitrabe sobre el cual descansa la hipótesis semiótica", "una actitud frente a la investigación".

En el ámbito filosófico, que es el que nos convoca, el principio es de vieja data; comienza con la defensa griega de un 'pensamiento racional en sí' opuesto a la *trascendencia* como punto de separación del pensamiento religioso, y a la *referencia* como horizonte de las ciencias. Reconociendo en Spinoza un precursor del inmanentismo, Gilles Deleuze y Félix Guattari han vuelto recientemente sobre él para construir, a partir de su despliegue conceptual, una ontología cuyo centro ya no es el ser ni la sustancia sino la vida[266]. "El plano de inmanencia —señalan en *¿Qué es la filosofía?*— no es un concepto, ni el concepto de todos los conceptos. […] Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de la inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla".

Como observara Louis Hjelmslev en *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, lejos de ser un obstáculo para la trascendencia, la inmanencia le ha dado una base nueva y mejor; los dos planos alcanzan una unidad superior sobre la base de la inmanencia. Es la línea que adoptan los autores de *Mil mesetas*, quienes no niegan la transcendencia, pero la subordinan al plano de la inmanencia, convirtiéndola en su producto: "Hay variables de expresión que ponen la lengua en relación con el afuera, pero precisamente porque son inmanentes a la lengua"[267].

En ese campo fértil de la inmanencia encontramos a Jacques Rancière (1940) y su 'método de la igualdad' a propósito de su tesis, recientemente editada en castellano, *La Nuit des prolétaires*, de 1981[268]. Nos proponemos cruzar su lectura con

[266] Como observa Zinna, Gilles Deleuze da un título muy elocuente a su último escrito: "La inmanencia: una vida…". Allí el filósofo francés señala que la inmanencia pura que es una vida: "una vida que no depende de un Ser y no está sometida a un Acto." De acuerdo con Zinna, el artículo indeterminado, colocado delante del sustantivo vida, indica que el plano puramente inmanente de la vida tiene que ser considerado como pre-individual (una vida) y al mismo tiempo singular (la singularidad de una vida).

[267] Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 87.

[268] Jacques Rancière, *La noche de los proletarios*, Tinta Limón, 2017.

La methode de l'égalité[269], libro que sale a la luz en 2012 y que reproduce la larga entrevista que el filósofo mantiene con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan.

Lo que aquí se sostiene es que la identificación del principio de *inmanencia* con la errancia y la igualdad como momentos de un método de lectura y (re)escritura, es resultado no sólo de la peculiaridad del objeto puesto bajo escrutinio ("*Algunas decenas, algunas centenas de proletarios que tenían 20 años alrededor de 1830 y que habían decidido, en ese tiempo, cada uno por su cuenta, no soportar más lo insoportable*"[270]), sino de la adopción de un punto de vista que ha renunciado tanto a la *referencia* como a la delimitación *a priori* de campos de competencia fijos. Por 'referencia' entendemos la alusión a contextos históricos o a flujos económicos, políticos y sociales que pudiesen incidir 'desde fuera' en los textos, 'impactar', en el sentido usual de la palabra, de acuerdo con los procedimientos habituales de toda investigación reputada de científica. Ciertas reminiscencias fenomenológicas hegelianas nos van a conducir a establecer puntos de encuentro que creemos insoslayables, en particular con el método tal como se enuncia en algunas de las páginas de la *Fenomenología del Espíritu*[271], sobre todo en el Prólogo[272], escrito luego de culminada la gran obra, y en algunos pasajes de la Introducción. El objetivo es procurar discernir las claves de un método que plantea como paradoja la imposibilidad misma de su enunciación. El fin no es otro que proveer un derrotero posible a lo que hemos dado en llamar la hermenéutica de la inmanencia del barroco latinoamericano (cuyo desarrollo excedería los límites del presente trabajo pero de la que esperamos poder dar cuenta en futuras publicaciones), un dispositivo de lectura que habilita la plena disponibilidad de las palabras y los modos de decir en un trenzado sin jerarquías ni distinciones.

La escena de la noche y el búho

[269] Jacques Rancière, *El método de la igualdad*, Nueva visión, 2014.

[270] Rancière, op. cit., 2017, p. 19. En cursiva en el original.

[271] Se utilizará la trad. cast. de Roces, G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966.

[272] En particular será tenido en cuenta lo que se desarrolla bajo los subtítulos "El conocimiento conceptual" y "El pensamiento especulativo".

Una textura de experiencia sensible: así denomina Rancière a su intriga simbólica y narrativa, *La noche de los proletarios*. La elección del término 'intriga' no es casual: es lo que depara al lector el decurso de una escritura extraña a la filosofía, esquiva a la historia y demasiado exigente, quizá, al lector de narrativa literaria. Allí se montan *escenas*, se auscultan y reproducen discursos. Se oyen voces (*se dejan* oír), mientras ante nuestros ojos desfilan planos-secuencia sin que medien proyectores, imágenes o pantallas. La transición entre la palabra ilustrada del filósofo que esclarece y la del plebeyo que apenas balbucea, es imperceptible, pues en ocasiones es aquella la que enmudece y esta otra la que ocupa la escena. El *logos* y la *phoné* trastruecan sus funciones, pasan de cuerpo en cuerpo. En esta mezcla de voces y de imágenes, la incisión en la propia carne de aquellos significantes pertenecientes a esos "*centenares de proletarios que habían decidido no soportar más lo insoportable*", hecha posible por la reproducción exacta de discursos recopilados a lo largo de más de dos años de investigación en los archivos, y desperdigados en periódicos, diarios, crónicas, reinviste marcas que una memoria pertinaz y rumiante no dejó cicatrizar. Difícil no sentir con la lectura que todas aquellas quejas y aspiraciones son también las nuestras. Operación de engarces y desplazamientos, no se sabe muy bien qué es lo que lleva de una escena a otra, lo frecuente es que el lector se pierda o se hastíe. O se fascine y se deje atrapar.

La larga conversación entre Laurent Jeanpierre, Dork Zabunyan y Jacques Rancière, que se reproduce íntegra en *El método de la igualdad*, acude en nuestra ayuda, y explica la desazón o el titubeo a la hora de determinar qué pautas metodológicas se adoptaron en *La noche* para la auscultación del movimiento obrero francés entre 1830 y 1848. En aquel texto se reconstruyen las claves del "método Jacotot" que presidió la investigación: aprender algo y relacionar todo lo demás. Es, nos dice, el método de los "ignorantes", la inversión de aquel otro método que proporciona causas o determinaciones generales cuyos efectos se ilustran a través de casos. La exploración, en cambio, comienza por el lado de la determinación concreta: "El objeto es lo que nos indica cómo podemos hablar de él, cómo podemos tratarlo"[273].

[273] Rancière, 2014, p. 98.

"Aprender algo y relacionar todo lo demás": la conexión entre elementos discursivos para la elaboración de un tejido escritural está posibilitada por los ecos, por la resonancia de ciertas palabras, por sus texturas y matices, sin decidir de antemano qué es exactamente lo que se busca, de qué premisas se parte. Sin establecer jerarquías. Tal como ocurre en el espacio comunitario, el método de la igualdad destruye el abolengo de ciertos registros discursivos y realza los marginados, ocasionando encuentros y desencuentros. Los choques y las colisiones, las 'citas fallidas', acontecen, lo mismo que las exitosas. Experiencia de tanteo, difícil saber de antemano cuál es la meta, pues, en verdad, toda teleología ha sido erradicada: "Para mí, el único método que vale es el de saber si una palabra de pronto da la talla, la resonancia con respecto a otra". De ahí en más, "me dejé guiar bastante sistemáticamente por los vínculos que me ofrecía el material mismo…".

Primera lección: de la enunciación del principio de inmanencia para la lectura — "mi método siempre combinó la lectura inmanente que busca el tipo de relación entre un sentido y otro"— se obtiene una formulación clara: dejarse guiar por el material mismo. No hay 'fuera de texto' que encamine los resultados. El trabajo, nos dice, es contrario al del historiador, que establece la bibliografía de las obras para establecer el marco general y luego va a los detalles. En su lugar, la inmersión en los archivos se combina con el tendido de transversales entre datos jurídicos, literarios o religiosos. "Lo que volvió factible este libro era la posibilidad de construir una suerte de intriga simbólica desconectada de cualquier cronología o de todo pasaje de causa a efecto según la modalidad de los historiadores".

Segunda lección: dada la errancia en el método de trabajo, las vicisitudes del trayecto en cuestión y las estrategias narrativas para el montaje de la escena (elección de los puntos de vista, planos, voces) sólo pueden enunciarse en modo retroactivo. El recorrido resulta inteligible una vez finalizado: nunca es determinación apriorística. De modo que las condiciones de inteligibilidad del decurso resultan accesibles, únicamente, una vez que han quedado atrás: sólo cuando se abandona la pauta que sirvió de guía para el recorrido, es posible identificarla; sólo cuando se ha completado el camino es posible reconstruir el hilo conductor que orientó (sin que la con-ciencia lo sepa a ciencia cierta) el avanzar vacilante de una materia a otra. Nunca antes. Es lo que

revela todo trabajo de *análisis*. Es el búho que monta vuelo otra vez. Y lo hace, también, en el crepúsculo, al filo de noche, en aquel momento único, robado a la necesidad, en que es posible sustraerse *a la sucesión del trabajo y del reposo… y donde se prepara, se sueña, se vive ya lo imposible*: *la suspensión de la ancestral jerarquía que subordina a quienes se deciden a trabajar con sus manos a aquellos que han recibido el privilegio del pensamiento*.

De ahí el abandono de todo 'método' en sentido estricto, de toda matriz trascendental que pretenda anteponer en modo apriorístico un rumbo a la investigación, al tratamiento de los archivos o a la materia de que se trate. La errancia es equivalente a orfandad de criterios y de garantías. Sólo cuenta, nos dice, con categorías duales que atañen a facultades sensibles: visibilidad o invisibilidad de los individuos, capacidad para tomar la palabra o incapacidad para servirse de ella, acción o inacción. Es el ojo de una cámara que prefiere el cincel para horadar la página que servirá de pantalla.

Lo importante es disponer una escena. La 'escena' para Rancière tiene que *ver* con el *reparto de lo sensible*, es decir, con cómo se disponen los cuerpos singulares en un espacio comunitario, cómo se distribuyen los papeles, quiénes son los personajes principales y secundarios. Es un concepto que designa un modo de interpretación, una cierta manera de tratar situaciones, de construir universos, de abrir un campo de pensamiento. Es un tópico al que va a ser referencia en otro de sus libros fundamentales, *La mésentente. Politique et philosophie*: los sastres de huelga en París, los plebeyos en el monte Aventino. Sólo en las escenas es posible ver, definir y verificar actos. Por eso es una noción operatoria. "La escena es el encuentro directo entre lo más particular y lo universal", nos dirá. En ese sentido, es el opuesto exacto de la generalidad estadística.

A través de este concepto operatorio que propone modos de inteligibilidad que se trazan en torno de un territorio, el espacio se convierte en metáfora esencial: una disposición, una distribución, un conjunto de relaciones. A diferencia del tiempo que excluye, el espacio posibilita la coexistencia. Y como de escenas se trata, el tiempo se convierte, como en el cine, en una variable espacial. Al igual que en las cartografías,

cuyos relieves y texturados cobran el protagonismo que les niega el mapa, silencioso y plano, aquí la territorialidad es central y los paisajes son el fondo y también la figura, pues el terreno no es espacio yermo sino habitado.

La renuncia a toda anticipación que oriente o proyecte el sentido de una investigación equivale pues a dejar-se hablar por el objeto, a prestar oído a la resonancia de las palabras, a ser sensible a la textura de los textos, a registrar los ecos que perduran una vez perdido el referente. La singularidad del objeto rehúsa, la mayor parte de los casos, un tratamiento igual, o la adopción de un enfoque que adapte la materia de estudio al esquema, presuponiéndola maleable. Esa singularidad es puesta en relación, a su vez, con microacontecimientos, "una transformación del paisaje de lo sensible", con lo cual se eluden las explicaciones globales y la referencia a los 'grandes sucesos' de la historia.

La analogía con lo se propone como método de abordaje de objetos en el Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* acude con facilidad. Frente al entendimiento que somete y arrebata, el "atender a la cosa" constituye el meollo de la hermenéutica de la razón. El lema fenomenológico *zu den Sachen selbst* ("a las cosas mismas") implica que la especulación filosófica deja que actúe en ella la cosa en desmedro del capricho de las propias ocurrencias. Este atender es por ello un "dejar-hacer" (*gewährenlassen*), es decir, un abandonarse en la cosa sin manipulación[274].

[274] La premisa, de cuño hegeliano, llama a no imponer al objeto ningún tipo de método, so pena de fijarlo o de inmovilizar su contenido; por eso, se alienta a la conciencia a deponer su propia subjetividad: "se pide de ella que se esfuerce por abandonar esta libertad y que, en vez de ser el principio arbitrariamente motor del contenido, hunda en él (*versenken*) esta libertad, deje que el contenido se mueva con arreglo a su propia naturaleza, es decir, con arreglo a sí mismo como lo suyo del contenido, limitándose a considerar este movimiento. Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo, esta abstención, constituye de por sí un momento esencial de la concentración de la atención en el concepto". (Hegel, 1966, p. 39). "El entendimiento formal… en vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa pasa siempre por alto el todo… El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto (*Leben des Gegestanstandes zu übergeben*) o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar su necesidad interna. Al sumergirse así en su objeto (*Gegenstand vertiefend*), este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión del saber en sí mismo, fuera de contenido". Atenta a los matices y a las inflexiones de una escritura que se esmera por sumergir al lector en la profundidad del concepto (y del objeto), la lectura distingue aquellos verbos que expresan movimiento*: versenken* (hundir, sumergirse), *übergeben* (entregar, confiar), *vertiefend* (absorberse en, ahondar), *gewährenlassen* (dejar hacer). Por el contrario, el entendimiento incurre en

Tercera lección: el camino no puede ser separado ni del objeto ni del resultado. La referencia al autor de la *Fenomenología* es aquí explícita: "Hegel es para mí el ejemplo del filósofo para el cual la cuestión del proceso del pensamiento no se distingue de la cuestión de su objeto y de su resultado". No sólo el tránsito hacia el saber aparece como necesario, sino que la sabiduría que se adquiere al final del camino no se desprende de lo lentamente acumulado a lo largo de una experiencia que es, la mayor parte de las veces, de fracaso y desesperación. La culminación de todo saber es la exposición misma de ese tránsito y de ese devenir: "Esta naturaleza del método científico, consistente de una parte en no hallarse separada del contenido y, de otra, en determinar su ritmo por sí misma, encuentra su verdadera exposición […] en la filosofía especulativa"[275]. Lo mismo acaece en *La noche*: el resultado es *uno* con los relatos que le dan consistencia e, incluso, con la voz del narrador que, en este caso, se nos ofrece como parte de una historia. Así como en la *Fenomenología* se despliegan simultáneamente las experiencias que vive la conciencia y el metarrelato que la conciencia filosófica construye cuando llega al final, aquí esa voz interviene discretamente para acompañar las vacilaciones, los malentendidos, los momentos de suspense, tal como lo haría una cámara testigo o espía. De modo que ambas (conciencia y metaconciencia, en un caso, voz proletaria y testigo invisible, en el otro) hacen juntas la experiencia.

Se superponen así dos voces que mantienen, al decir de Zizek, una relación de paralaje[276]: sin confundirse, se desplazan en espejo. En ambos casos aparecen dos niveles: en el primer nivel textual se transcriben los textos de los trabajadores, se hurga en sus vidas a través de sus crónicas y sus diarios, así como en la *Fenomenología* se describen fenomenológicamente las peripecias de la conciencia tal como lo haría una proyección cinematográfica: 'vemos' a los obreros en sus dudas, sueños, obsesiones y mezquindades, 'vemos' a la conciencia en sus certezas, sus trances,

prejuicios mientras se piensa libre de prejuicios; se limita a lo formal de la atención, no penetra en la interioridad del objeto sino que lo juzga desde la abstracción y la universalidad de su pensar, "como si lo determinara y manejara desde afuera".

[275] Hegel, op. cit., p. 38.

[276] Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

miedos y dudas, pero a la vez 'nos vemos' a nosotros mismos. Ambos relatos producen finalmente una identificación, un movimiento de simpatía hacia sus protagonistas principales. Algunos de los momentos más intensos de ambos libros no alcanzarían su poderosa fuerza narrativa si no fuera por la necesidad de involucrar al lector y envolverlo, hacerle revivir lo que la conciencia vive y, sobre todo, padece.

Ambos textos son en este sentido un drama, un increíble relato capaz de depararnos momentos tan agobiantes como sublimes, en el que una voz en off va narrando las vicisitudes y acontecimientos y descifrando para nosotros la pauta desde la cual los protagonistas de la historia van haciendo su propia experiencia. Esa voz es la que proporciona coherencia para lo que la conciencia sólo es un aparecer y desaparecer, un sucederse errático de momentos cuya necesidad transcurre a sus espaldas: "La escena se puede contar, puede tener una voz, en ese momento hay que inventarle un narrador, es necesario inventar un modo de narración"[277]. Pero lo acontecido sólo puede desplegar sus sentidos en el crepúsculo de su desarrollo. La retrospección es aquí la clave para la comprensión, y es también parte de la tragedia, pues esto significa que mientras vivimos no comprendemos, y que sólo comprendemos cuando se ha llegado al final. Por eso, en una hermenéutica de la inmanencia, el sentido aparece siempre demasiado tarde.

Conclusión

Como hemos visto en nuestra breve introducción y a lo largo del desarrollo del método de la igualdad de Rancière, el plano de inmanencia es el suelo a partir del cual pueden reconstruirse tanto el plano de la referencia como el de la trascendencia. Considerarlos en modo unilateral empobrecería cualquier dispositivo hermenéutico, haría naufragar cualquier ontología. No es, por tanto, que no hay referencia. La referencia es, por un lado, aquello que emerge de la inmersión en la materialidad textual; es el efecto de las palabras que la organizan, que la referencian, la aluden. Por otro lado, la referencia es lo que se abandona en el transcurso de una investigación, de

[277] Rancière, 2014, p.104.

una experiencia, dirá Hegel: la pauta actúa para ser desmentida[278]. Esa pauta es la que solía marcar, al menos en los años en que se escribe *La noche*, que la economía es la llave para explicar el comportamiento obrero, que las crisis económicas son el piso para entender todo le sobreviene como un suplemento. Por eso en *La noche* se nos exime de las habituales relaciones causa-efecto a las que suele recurrir el modelo clásico, ése que ancla en el modo de organización de las fuerzas productivas para luego 'ascender' a los niveles social, político e ideológico. Toda 'determinación última' es abandonada, como también todo esquema de pensamiento que haga referencia a jerarquías entre saberes (el proletario y el intelectual), o que priorice entre un universo material y otro espiritual. Aquí se evitan conscientemente esos engarces, el establecimiento de relaciones jerárquicas o búsquedas de correspondencias, aquellas que sueldan entre sí los niveles de análisis. En cambio, lo que demuestra el estudio es que las esferas no empalman ni se acomodan fácilmente. Acto de subversión respecto del orden establecido, la literatura puede no coincidir con la política como subversión del "reparto de lo sensible". Y así como no hay puente que vincule en modo necesario literatura y política, tampoco hay soldadura entre escritura y literatura como régimen histórico del arte de escribir:

> El día en que acepté que todo no concordaba, que hay un hiato entre la literalidad, en tanto que concepto de la capacidad de cualquier persona de apoderarse de las palaras, y la literatura como régimen histórico del arte de la escritura, pude construir una inteligibilidad de lo que la literatura pudo querer decir como régimen histórico.[279]

La errancia, por tanto, no es deambular ciego, como una primera impresión superficial podría llevarnos a creer. Son esos marcos de interpretación previos, precisamente, los que actúan a efectos de ser desactivados o puestos a prueba para

[278] "Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trata de medir con ella; y el examen no es solamente un examen del saber sino también de la pauta de éste" (Hegel, 1966, p. 58).

[279] Rancière, op. cit., p. 83.

oponerles otra manera de ver las *mismas* escenas que resultan *otras* como efecto de un cambio en la mirada.

A una manera de leer e interpretar que erige una pauta trascendente como llave para la comprensión de los acontecimientos, se le opone un método que opera por inmersión en su objeto, sin prejuicios ni ideas preconcebidas. Es el objeto, nos dice, el que nos "nos induce a". En tal sentido, la inmanencia es un dejarse decir. De otra manera, siempre se va a ver confirmado lo que se pre-supone. Es la ubicación del lector en el 'lugar de los hechos' (lo que implica la sustitución de la metáfora óptica: una cierta visión correcta o incorrecta), lo que proporciona otra manera de ver.

Finalmente, y en vistas de la construcción de una hermenéutica de la inmanencia latinoamericana, entendemos, a partir de lo expuesto, que el *trabajo* de interpretación consiste en un reenvío de sentido(s), no en una excavación o búsqueda, razón por la cual permanece en el plano de una inmanencia productiva. No remite a una trascendencia, sea ésta la del autor o la del contexto, sino que se atiene a las marcas presentes en el tejido textual. Al ser una práctica vital irreductible, cualquier referencia se deduce de él. Renuncia, por tanto, a considerar que es el sujeto quien se halla en el origen de las palabras, sino que son las palabras las que lo constituyen. Como una 'carta errante' que no tiene destino prefijado, el apoderamiento de palabras de las que no se es propietario y el despacho de palabras de las que se apoderarán otros, es parte del mismo movimiento. Así, palabras antiguas de una tradición retórica que parecen muertas se renuevan, circulan, se metamorfosean y son apropiadas, confiscadas, parafraseadas y plagiadas para formar parte de un torrente vital único y sin autorías. El punto de partida para el doble movimiento de *interpretación* y *producción de sentido* se halla, entonces, en la materialidad vital que hace posible su actualización y reinvención; se desliga así del sujeto autocentrado como fuente de acción para anclarse en la comunidad como generadora de efectos significantes. Sin privilegios ni jerarquías preestablecidas, la igualdad de todos con todos compone una trama común y un destino posible. La escena vuelve a ser entonces aquella en la que el nosotros invade el espacio comunitario, toma la palabra y realiza la hazaña de verse, hablar, contar y ser *contado*.

Septiembre 2017
ISSN 1850-3578

El concepto de dispositivo en M. Foucault. Su relación con la "microfísica" y el tratamiento de la multiplicidad

The concept of device in M. Foucault. Its relation to "microphysics" and the treatment of multiplicity

Guillermo A. Vega

UNNE

guivega1978@gmail.com

Recibido 10/07/2017

Aprobado 09/08/2017

Resumen

El artículo aborda la noción foucaulteana de dispositivo a partir de las indicaciones dadas por Foucault en diferentes momentos de su obra. Se concentra, como punto de partida, en el carácter heterogéneo de la relación entre prácticas discursivas y no discursivas, para luego recorrer tres tópicos alrededor de los cuales se ensaya la reconstrucción de la noción de dispositivo. El primero está representado por la sustitución de la noción de "aparato" por la de "máquina"; el segundo expresa el carácter heterogéneo del dispositivo a través de la tipología formulada por Foucault; y el tercer asunto lo sitúa frente al problema de la microfísica y la escala de análisis. El artículo concluye componiendo una imagen conceptual del dispositivo foucaulteano articulada a partir de las tres instancias de discusión.

Palabras clave

Dispositivo; microfísica; multiplicidad.

Resumen

This article approaches the Foucauldian notion of device based on the indications given by Foucault in different moments of his work. It focuses, as a starting point, on the heterogeneous character of the relationship between discursive and non-

discursive practices. Then traverses three topics around which the reconstruction of the notion of device is tried. The first is represented by the substitution of the notion of "apparatus" by that of "machine". The second expresses the heterogeneous character of the device through the typology formulated by Foucault. And the third issue places it in the face of the problem of microphysics and the scale of analysis. The article concludes by composing a conceptual image of the Foucauldian device based on the three instances of discussion.

Key words

Device; microphysic; multiplicity.

A partir de 1970, la analítica foucaulteana ensaya el uso de la noción de "prácticas no discursivas" para dar cuenta del dominio del poder. Este movimiento le demanda a Foucault esclarecer la modalidad de la relación entre esta nueva dimensión y la de los enunciados, así como su naturaleza o estatuto. El concepto de "dispositivo" (*dispositif*) intenta ser una respuesta a este tipo de preocupaciones. Su efectividad teórica como grilla de análisis es probada en los textos publicados por el filósofo francés durante los años 1975 y 1976, esto es, *Vigilar y Castigar*[280] e *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*,[281] respectivamente, mientras que su lugar y especificidad en la analítica del poder es presentada en las primeras clases del curso de 1978, *Seguridad, territorio, población*. En la primera parte de este curso Foucault ensaya una clasificación tipológica exhaustiva de los dispositivos, que le permite organizar los rasgos comunes entre cada tipo y, por ende, presentar una definición de la noción general. Sostendremos en este artículo que dicha noción puede asirse con mayor éxito si no se pierden de vista dos componentes que aparecen como constitutivos de los tres tipos de dispositivos: a) la multiplicidad, como fondo sobre el cual éstos operan, y b) la microfísica, como nivel propio del accionar de los mismos.

[280] Foucault, M., *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Bs. As., Siglo XXI, 2005.

[281] Foucault, M., *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú, Bs. As., Siglo XXI, 2003.

Para vincular la noción de dispositivo con la multiplicidad y la microfísica, y estabilizar de esta manera su concepto, recorreremos, en primer lugar, los elementos de una definición elaborada por Foucault en 1977. Luego, y a partir de las diferentes direcciones contenidas por tal definición, encuadraremos el recorrido alrededor de tres escenarios polémicos en los que parece librarse la batalla que intenta capturar la noción de dispositivo foucaulteana: a) el dispositivo como herramienta teórica, b) su tipología y c) la escala o nivel en el que resulta sugerente su funcionalidad en tanto herramienta teórica.

En una entrevista publicada en julio de 1977,[282] el dispositivo es presentado a partir de cuatro grandes aristas: a) una caracterización general que toma en cuenta la diversidad de elementos que lo componen -*i.e.*, su heterogeneidad-; b) su "modo de ser"; c) la naturaleza del vínculo establecido entre sus componentes; y d) su modo general de inserción en lo real o "función".[283] Esta aproximación permite armar un cuadro bastante preciso sobre la arquitectura de dicha noción. Es así que, con respecto al primer punto, el dispositivo está compuesto por elementos que pertenecen a lo dicho y lo no dicho.[284] Entre estos dos conjuntos Foucault distribuye los discursos, las instituciones, las edificaciones, los reglamentos, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las nociones filosóficas y morales, etc.[285] Más allá de nombrarlos, no especifica cuáles pertenecen a cada uno de los grupos mencionados anteriormente. Esto no genera grandes problemas para el conjunto de lo "dicho", puesto que allí se incluye todo lo que se explicita de alguna manera a través de un

[282] Foucault, M. "El juego de Michel Foucault", en Foucault, M. *Saber y verdad*, trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1991, pp. 127-162.

[283] Conviene tener presente la salvedad que Foucault realiza en el curso del año 1978 al referirse a la necesidad de trocar el punto de vista de la función por el de la estrategia. Con ello hace referencia a la importancia de no evaluar los dispositivos de acuerdo con el criterio del éxito o el fracaso de la funcionalidad asignada discursivamente, sino analizar el emplazamiento estratégico que presentan y que produce, en algunos casos, que ciertos dispositivos sean claramente disfuncionales, de acuerdo con los objetivos o razones más o menos teóricos sobre los cuales cimentan su aparición histórica. Cfr., Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*, Bs. As., FCE, 2006, pp. 142-143. "Se advierte que la historia real de la prisión no está gobernada por los éxitos y los fracasos de su funcionalidad, sino que se inscribe, de hecho, en estrategias y tácticas que se apoyan incluso en sus propios déficits funcionales".

[284] Cfr., Foucault, M. "El juego de Michel Foucault", en Foucault, M. *Saber y verdad*, ob. cit., p. 128.

[285] Cfr., Ibid., p. 128.

soporte institucionalizado (leyes, reglamentos, enunciados científicos, etc.); pero en el orden de lo "no dicho" la cosa se torna difusa, dado que no resulta suficientemente claro el estatuto que deben tener los componentes que se pueden incluir en tal conjunto.

En estrecha relación con la primera, la segunda característica del dispositivo alude a su modo de ser o existir: se trata de una red que coincide en extensión con los límites del conjunto de elementos heterogéneos que se encuentran vinculados en función de una coyuntura específica. Y, puesto que el dispositivo es el lugar de un proceso de "sobredeterminación funcional", los elementos heterogéneos que componen el conjunto o red se encuentran en constante cambio, dado que "…cada efecto, positivo o negativo, querido o no, llega a entrar en resonancia, o en contradicción, con los otros, y requiere una revisión, un reajuste de los elementos heterogéneos que surgen aquí y allá.".[286] De esta manera, el dispositivo, en tanto red de relaciones, no posee una naturaleza estable, sino móvil, dinámica. Sus componentes, así como el conjunto de relaciones entre los mismos, varían en función del nivel de efectividad alcanzado en una coyuntura determinada.[287]

La tercera nota distintiva del dispositivo foucaulteano pone en relieve la naturaleza del vínculo entre los elementos que integran ese gran universo de lo dicho y lo no dicho. Foucault destaca que la relación entre unos componentes y otros se asemeja a un juego, puesto que existen movimientos, cambios de posición, alteración de funciones, etc.[288] En consecuencia, no se trata de que lo dicho rija lo no dicho o viceversa, sino que entre una y otra dimensión, entre uno y otro conjunto de elementos, existe un grado de variancia permanente, así como relaciones de

[286] Ibid., p. 129.

[287] Para dar cuenta del concepto foucaulteano de "tecnologías de gobierno", Nikolas Rose y Peter Miller también utilizan la noción de "red", aunque optan por hacerlo desde una plataforma teórica en la que se destacan los trabajos de Bruno Latour y Michel Callon, de la década del ´80. La red (*network*) a la que se refieren es un conjunto de elementos humanos y no humanos -tecnológicos, arquitectónicos, etc.- que está en permanente movimiento y que provee las condiciones para que el "poder" se construya sobre la misma. Cfr., Miller, P. y Rose, N. "Political Power beyond the State: Problematics of Government", en *The British Journal of Sociology*, London, London School of Economics and Political Science, 1992, vol. 43, N° 2, pp. 183-184.

[288] Cfr., Foucault, M. "El juego de Michel Foucault", en Foucault, M. *Saber y verdad*, ob. cit., p. 129.

condicionamiento mutuo. Ambos alteran su intensidad en relación directa con la disposición y dispersión de elementos al interior del dispositivo.

La cuarta característica asignada por Foucault al dispositivo mienta la modalidad bajo la cual éste se inserta en lo real, esto es, la estrategia. El dispositivo se constituye al interior de un juego de relaciones de poder, su "función" consiste en responder a una urgencia histórica concreta, por ello, frente a un determinado problema, potencia o bloquea relaciones de fuerza con claros efectos en el orden del saber.[289] En forma sintética, Foucault afirma: "un dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos".[290] El dispositivo es estratégico, pero la estrategia no es una cualidad exclusiva del mismo, sino de las relaciones de fuerza, de los juegos de poder, que lo exceden enmarcándolo. Si esto es así, queda por resolver el modo en que el dispositivo forma parte de una estrategia mayor, de una estrategia global.[291]

Como consecuencia de esta caracterización, la materialidad del dispositivo se circunscribe al haz de relaciones -a la red- que vincula una serie de elementos disímiles entre sí: lo dicho con lo no dicho, las prácticas discursivas con las prácticas no discursivas, el saber con el poder, etc. Su modo de instalación en lo real se articula alrededor de la estrategia que compone la serie de relaciones que se despliegan entre determinados elementos y a efectos de fines concretos. Estas cualidades permiten al dispositivo tener un emplazamiento histórico y responder a urgencias específicas[292] de un tiempo y espacio singulares. No hay, en consecuencia, universalidad en el dispositivo foucaulteano, sino un carácter fuertemente localizado y ajustado a una coyuntura determinada de fuerzas.

[289] Cfr., Ibid., p. 130.

[290] Ibid., p. 130.

[291] Cfr., Ibid., p. 133. "De un modo general, pienso que más bien hace falta ver cómo las grandes estrategias de poder se incrustan, encuentran sus condiciones de ejercicio, en las micro-relaciones de poder".

[292] No debe entenderse que el dispositivo constituye una respuesta práctica a una preocupación teórica. Lejos de pensarlo como una "aplicación" de la teoría, el dispositivo es una respuesta práctica a problemas o urgencias prácticas. La teoría viene luego, como una forma de reconstruir o impugnar las nuevas relaciones que se establecen a partir del esquema problema-solución.

No obstante, es menester tener presente que el dispositivo posee, como Jano,[293] dos caras o, mejor aún, un doble estatuto. Por un lado es una herramienta teórica -una grilla de inteligibilidad- que posibilita la organización de los elementos dispersos que se ofrecen al análisis para trazar entre ellos un principio de racionalidad o inteligibilidad. Por otro, el concepto alude a una red de relaciones que, de acuerdo con su organización estratégica, posee un cierto "orden" pasible de ser estudiado. En esta relativa intangibilidad que se mece entre el concepto teórico y la dimensión de los acontecimientos concretos reside lo "real" del dispositivo, su "materialidad". Ambos niveles se imbrican mutuamente. Así, el orden de lo real no preexiste a la grilla de inteligibilidad y, viceversa, esta no es fruto de un capricho analítico, sino que se encuentra condicionada tanto por la serie de acontecimientos que intenta explicar como por el impacto teórico y político que ofrece provocar sobre y a partir de la misma.[294] De aquí que determinar qué es un dispositivo -establecer los límites y alcances del concepto-, resulte ser una tarea fundamental, no sólo para el proyecto foucaulteano de una analítica del poder y del saber en términos de gobierno, sino también para aquellos pensadores que inscribieron sus propios derroteros filosóficos alrededor de la propuesta del filósofo francés.

Con la intención de precisar la especificidad del concepto de dispositivo foucaulteano distinguimos, a continuación, tres órdenes problemáticos que hacen posible esbozar tanto el perfil teórico como el alcance analítico del mismo: a) el dispositivo como grilla de inteligibilidad y realidad; b) el dispositivo y su variación tipológica; y c) el dispositivo y la escala de análisis.

---

[293] La comparación le pertenece a Bussolini, J. "What is a Dispositive?, en *Foucault Studies*, No. 10, November 2010, p. 92. Disponible en http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3120.

[294] En relación con este asunto Foucault afirma, en una entrevista realizada en 1977: "No tengo una teoría general y no tengo tampoco un instrumento seguro. Ando a tientas, fabrico, como puedo, instrumentos que se destinan a poner de relieve objetos. Los objetos están en alguna medida determinados por los instrumentos buenos o malos que fabrico. Son falsos, si mis instrumentos son falsos… Trato de corregir mis instrumentos por los objetos que creo descubrir…". Y hacia el final de la entrevista agrega: "…mi verdadero problema, en el fondo, es forjar instrumentos de análisis, de acción política y de intervención política sobre la realidad que nos es contemporánea y sobre nosotros mismos.". Foucault, M. "Poder y Saber", en Foucault, M. *El poder, una bestia magnífica*, Bs. As., Siglo XXI Editores, 2012, pp. 74 y 86.

El dispositivo como "máquina". Deleuze y Agamben

Para Deleuze, la filosofía foucaulteana gira alrededor del análisis de dispositivos concretos, históricamente situados en épocas y geografías determinadas. Por esto, y asumiendo que el andamiaje conceptual opera como un prisma teórico que permite pensar los acontecimientos históricos, resulta relevante para este pensador preguntarse por el dispositivo en forma abstracta, esto es, por sus caracteres diferenciales.[295] Y lo define como "…una madeja, un conjunto multilineal".[296] En el orden del saber, las líneas figuran objetos visibles y enunciados, en el orden del poder representan relaciones de fuerza. Estos elementos no articulan un todo armónico, puesto que el dispositivo se caracteriza por la heterogeneidad entre sus componentes; se trata, como destaca Deleuze, de una madeja, en la que cada línea deviene de manera no lineal, sino a partir de fracturas y crisis.

Para Deleuze, el hecho de que el dispositivo sea una "…máquina de hacer ver y de hacer hablar",[297] le permite integrar dos funciones propias de los regímenes de enunciación, abordadas por Foucault en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber*, en una figura cara al pensamiento deleuzeano. La máquina como hacedora de cosas confiere a la noción de dispositivo un carácter fuertemente productivo, desanclando su funcionalidad no sólo de una concepción ideológica del saber, sino también de una mera representación negativa del poder -*i.e.*, el poder como prohibición, como ley, como represión-.

Deleuze conceptualiza al dispositivo como un conjunto de líneas en constante variación. Se trata de líneas de visibilidad y enunciación (vinculadas con el nivel del saber), líneas de fuerza (ligadas a la dimensión de las prácticas no discursivas, es decir,

[295] Cfr., Deleuze, G. "¿Qué es un dispositivo?", en Deleuze, G. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. José Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 305.

[296] Ibid., p. 305.

[297] Ibid., p. 306.

al poder) y líneas de subjetivación.[298] De aquí concluye que una filosofía centrada en los dispositivos tiene dos fuertes: a) el primero, con consecuencias tanto ontológicas como epistemológicas, se refiere a la imposibilidad de la existencia de universales. Sólo existe variación y lugares en los que la variación se estabiliza circunstancialmente; b) el segundo pilar del dispositivo es el desplazamiento desde una ontología de lo eterno hacia una ontología centrada en la novedad, en la producción de lo nuevo. Para Deleuze, el dispositivo, en tanto multiplicidad en constante devenir, encierra las posibilidades y condiciones de su no permanencia y de su transformación en otro tipo de artilugio.[299] De aquí que los dispositivos no puedan más que analizarse en el plano de sus materialidades, sus positividades y sus singularidades históricas. Como grilla de inteligibilidad el dispositivo no es más que una creación provisoria,[300] siempre reajustable en los términos planteados por sus mutaciones concretas en los tres niveles mencionados -saber, poder, subjetividad-.

A diferencia de Deleuze, el filósofo italiano G. Agamben ensaya una lectura sobre el concepto foucaulteano de dispositivo que, además de estabilizarlo en buena medida frente a las variaciones históricas, está encaminada a ponerlo en relación con una noción central en su obra: la *oikonomía*. En un esfuerzo por realizar una genealogía del término al interior de la obra de Foucault, Agamben relaciona el concepto de dispositivo con el de "positividad" -empleado por el filósofo francés en las obras publicadas hacia fines de la década del ´60-, entendiendo que existe una familiaridad en la etimología de ambos. Para mostrar esta proximidad, Agamben destaca la ascendencia hegeliana de la noción de positividad, potenciada por la lectura de Jean Hyppolite así como por la relación que Foucault mantuvo con éste en la *École Normal Supérieure*,[301] y sugiere el hecho de que en alguna medida la misma sea una

[298] Cfr., Ibid., p. 308.

[299] Cfr., Ibid., pp. 308-309.

[300] Cfr., Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 21-22. "En filosofía sólo se crean conceptos en función de los problemas que se consideran mal vistos o mal planteados…".

[301] Agamben, G. "¿Qué es un dispositivo?", en *Sociológica*, No. 73, México, Año 26, Mayo-Agosto de 2011, p. 251. Disponible en http://www.revistasociologica.com.mx.

suerte de esbozo del concepto de dispositivo, en tanto y en cuanto positividad mienta aquello que es impuesto por la historia, comúnmente bajo la forma de normas e imperativos morales o religiosos.[302]

Si bien no afirma una relación de continuidad absoluta, Agamben sugiere que el parentesco entre positividad -hegeliana- y dispositivo radica tanto en el sentido, como en el estatuto que Hyppolite y Foucault confieren a los términos. Agamben intenta restituir la función de "categoría universal" al dispositivo, aquella que Deleuze se ocupó de desestimar, para señalar que el mismo es una suerte de concepto abstracto, general, que es utilizado en la analítica foucaulteana para designar una red de elementos heterogéneos.[303]

Para el filósofo italiano, Foucault se cuida de no presentar al dispositivo como si este fuera un concepto universal, sin embargo, dicha noción reúne cómodamente los requisitos de una categoría universal o general. En un segundo momento, Agamben traslada la "universalidad" del dispositivo a aquello de lo cual este es justamente una abstracción: la red de relaciones entre elementos heterogéneos. De esta manera, el dispositivo no es sólo una grilla de inteligibilidad, sino un modo de organización de elementos concretos con características tan generales o universales como las pretensiones y alcances que, en el mismo sentido, dicha grilla posee. Es así que los dispositivos no se refieren "…a tal o cual medida policíaca, a tal o cual tecnología de poder, y menos a una generalidad obtenida por abstracción, sino más bien a eso que en la entrevista de 1977 apunta como "la red que existe entre esos elementos".[304]

[302] Cfr., Ibid., p. 252. Esta lectura atribuye a la noción de dispositivo una connotación cercana a la de imposición o dominación. Este asunto merecería una discusión aparte, puesto que no son pocas las interpretaciones que destacan que las formulaciones sobre el poder en términos de gobierno, desarrolladas por Foucault entre los años 1978 y 1979, intentan sortear el sentido clásico de poder que lastra los dispositivos disciplinarios.

[303] Ibid., p. 253. "Es bien conocido que Foucault siempre rechazó ocuparse de esas categorías generales o entidades racionales que él llamaba los universales, como el Estado, la Soberanía, la Ley, el Poder. Sin embargo, esto no significa que no se encuentren en su obra conceptos operativos de alcance general. En la estrategia de Foucault, precisamente, se recurre a los dispositivos para tomar el lugar de esos universales".

[304] Ibid., p. 253.

De manera concomitante al problema de la universalidad, Agamben se pregunta por la "significación original" del término dispositivo, aquella que, de algún modo, pervive tras las diversas formas históricas en que el mismo es comprendido -militar, tecnológica y jurídica-. Esta exploración filológica, que reúne alrededor del concepto foucaulteano preocupaciones acerca de la "originalidad" y "universalidad" del mismo, conduce al pensador italiano a vincular el término "dispositivo" con la noción griega de *oikonomía*, pero, por sobre todo, con la recuperación que el mundo cristiano hace de dicha noción, puesto que los padres latinos son quienes traducen la *oikonomía* griega por *dispositio*.[305] Para Agamben, la noción de economía remite a la de gobierno y ambas terminan de anudarse en el desarrollo de los debates doctrinarios del cristianismo. Sin embargo, para el italiano, la hipótesis del sentido teológico del término *oikonomía* tiene que ser verificada,[306] y esto debe hacerse a través de un adecuado análisis lexical con orientación lingüístico-filológica.[307] En efecto, toda la erudición de *El Reino y la Gloria* muestra que "no hay en verdad un `sentido teológico´ del término, sino más bien un desplazamiento de su denotación hacia el ámbito teológico, que poco a poco empieza a percibirse como un nuevo sentido".[308] No se trata, entonces, de que el término griego *oikonomía* haya sufrido una alteración en su significado, sino que ha experimentado "una progresiva extensión analógica de su denotación".[309] Los lingüistas saben -sostiene Agamben- que el sentido de un término permanece más o menos estable, posibilitando, de esta manera, la ampliación del universo denotado. A comienzos del cristianismo el término *oikonomía* sufre una "extensión analógica de su denotación", esto es, el conjunto de acontecimientos que organizan el universo referencial de la *oikonomía* griega aparece partido en dos. Para Edgardo Castro, la analogía agambeneana busca "…transformar las dicotomías de la lógica en bipolaridades, es decir, en un campo atravesado por

[305] Cfr., Ibid., p. 256.

[306] Cfr., Agamben, G. *El Reino y la Gloria*, Bs. As., Adriana Hidalgo, 2008, p. 46.

[307] Cfr., Ibid., p. 14.

[308] Ibid., pp. 47-48.

[309] Ibid., p. 47.

tensiones vectoriales entre dos polos…".[310] Así, la referencia analógica del sentido clásico de *oikonomía* está constituida por la contraposición aristotélica entre *oîkos* y *pólis*,[311] mientras que el universo referencial, surgido a partir del emplazamiento teológico del término, se distribuye entre gobierno y Reino o, lo que es equivalente, *praxis* y ontología, inmanencia y trascendencia, *potestas* y *auctoritas*, *executio* y *ordinatio.*

Agamben sostiene que el sentido clásico del término griego *oikonomía* se articula alrededor de lo que considera un "paradigma de gestión", de organización funcional de los diferentes elementos de la casa.[312] Este núcleo semántico -según revela la arqueología filológica del pensador italiano- no se modifica cuando la palabra *oikonomía* es empleada para dar cuenta de la figura trinitaria en vistas de explicar la relación que Dios mantiene con el mundo.[313] Tampoco lo hace cuando Clemente de Alejandría recupera el término para introducir la acción providencial de Dios sobre las cosas del mundo.[314]

Si la figura de la economía trinitaria busca evitar una cesura en el plano del ser, esta reaparece permanentemente en el horizonte de los debates sobre la *praxis* de Dios en el mundo. De esta manera, la "teología económica" o, para decirlo en otros términos, la incorporación del paradigma de la gestión doméstica al orden religioso, permite articular, bajo la forma de una escisión nunca saldada, el plano del ser, de la ontología, del Reino, con la dimensión de la *praxis*, de la administración, del Gobierno.[315] Para el filósofo italiano la teoría de la soberanía y la schmitteana teología

[310] Castro, E. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, Bs. As., UNSAM, 2008, p. 125.

[311] Cfr., Agamben, G. *El Reino y la Gloria*, ob. cit., p. 48.

[312] Cfr., Ibid., p. 42.

[313] Cfr., Ibid., p. 81.

[314] Ibid., p. 91. "La teología cristiana no es un "relato sobre los dioses"; es inmediatamente economía y providencia, es decir, actividad de autorrevelación, gobierno y cuidado del mundo. La divinidad se articula en una Trinidad, pero esa no es ni una "teogonía" ni una "mitología" sino una *oikonomía*, es decir, a la vez, articulación y administración de la vida divina y gobierno de las criaturas".

[315] Cfr., Ibid., p. 112. "A partir de los capadocios, en particular con Gregorio de Nacianzo, la oposición entre teología y *oikonomía* se vuelve una distinción técnica para indicar no solamente dos ámbitos distintos (la naturaleza y la esencia de Dios por un lado y su acción salvadora por el otro, el ser y la

política anclan su desarrollo en el primer elemento; a su vez, la reflexión sobre el gobierno como gestión (y aquí Agamben destaca el trabajo realizado por Foucault) se establece alrededor del último componente. Ambos paradigmas, el político-estatal y el económico-gubernamental, "conviven y se entrecruzan hasta formar un sistema bipolar, cuya comprensión condiciona de manera preliminar toda interpretación de la historia política de occidente".[316] Dicho sistema no es otro que la "máquina gubernamental", cuyo motor gira alrededor de la cesura, nunca superada y siempre actualizada, que mantiene su bipolaridad. Para Edgardo Castro, esta noción de "máquina" empleada por Agamben debe comprenderse bajo el sentido de dispositivo,[317] esto es, alrededor del núcleo semántico de *dispositio*, la forma que cobra en el mundo latino el término griego *oikonomía*.[318]

Dispositio mienta, para los padres latinos, la acción de Dios sobre el mundo, a través de la cual administra y gobierna el resultado de su creación. Esta serie de asociaciones (*oikonomía*-dispositivo-gobierno) convierte la noción agambeneana de "máquina gubernamental" en una redundancia, puesto que si toda máquina es un dispositivo, entonces toda máquina es siempre una máquina de gobierno. En otras palabras, dispositivo, noción deudora de *oikonomía* cristiana, remite a *praxis*, a administración de los seres del mundo, a puro ejercicio del gobierno desvinculado del ser. El dispositivo, como máquina universal, funciona gestionando, gobernando conductas. Es el paradigma "gestional" por excelencia. Dispositivo es "…todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar,

praxis), sino también dos discursos y dos racionalidades diferentes, cada uno con su propia serie conceptual y sus caracteres específicos".

[316] Ibid., p. 120.

[317] Castro, E. *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, ob. cit., p. 88.

[318] Cfr., Agamben, G. "¿Qué es un dispositivo?", en *Sociológica*, ob. cit., p. 256. "El término latino *dispositio*, del cual deriva nuestro término "dispositivo", termina, entonces, por cargarse de todas las complicaciones semánticas de la *oikonomía* teológica. De cierta manera, los "dispositivos" de los que habla Foucault están articulados en esta herencia teológica".

interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos".[319]

Para Agamben, el dispositivo es el conjunto de saberes, medidas institucionales y gestos que hacen posible la práctica de gobierno de la vida; de manera específica, el dispositivo es la materialización local del paradigma gestional de la *oikonomía*. La amplitud del significado atribuido por Agamben al concepto de dispositivo le permite vincularlo, incluso, con los aparatos tecnológicos,[320] lo cual contribuye a obrar un desplazamiento en la significación del término desde la concepción que lo mienta como una red de relaciones, en Foucault, hasta el sentido aquí destacado, que lo piensa como una "cosa" u "objeto" condicionando una red de relaciones. Este movimiento permite comprender la referencia que Agamben hace a Heidegger y a su noción de *Gestell,* entreviendo en la misma el valor semántico del término latino *dispositio*.[321] Esta operación de aproximación a Heidegger reconduce el concepto de dispositivo al orden de los objetos existentes, los aparatos o instrumentos técnicos (*Gerät*), restituyendo, de esta manera, buena parte de la discusión planteada frente a Althusser en torno de una concepción de poder asociada a existentes concretos.[322]

[319] Ibid., p. 257. A continuación Agamben amplía esta definición diciendo: "No solamente las prisiones, sino además los asilos, el *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo…".

[320] Cfr., Ibid., p. 262. "Quien se deje asir en el dispositivo del "teléfono portátil", sea cuál sea la intensidad del deseo que lo empuje, no adquiere una nueva subjetividad, sino únicamente un número por medio del cual podrá, eventualmente, ser controlado…".

[321] Cfr., Ibid., p. 256.

[322] Algunas lecturas difieren acerca de si la disponibilidad ante el mundo de los objetos es fruto de la actividad del *Dasein* o de un conjunto de elementos que lo exceden estructurando así su conducta. Como ejemplos de ambos casos Cfr., Cortés, Andrea. "El ´hombre-en-el-mundo´ y lo *Gestell* heideggeriano en las redes de las nuevas tecnologías", en *Escritos*, Colombia, Universidad Pontificia Bolivariana, vol. 15, Nº 34, 2007, p. 106. Disponible en http://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/401. "Lo *Gestell* es la disponibilidad del hombre en el mundo técnico; se podría decir, que lo *Gestell* es esa imposición de lo técnico en el mundo. Aclaro que es algo que ha sido puesto o mejor traspuesto por el hombre mismo-en-el-mundo, no es algo que venga desde arriba o desde el frente y se imponga por la fuerza sino es una apertura del Dasein-en-el-mundo. Por eso, es posible interpretar lo *Gestell* como el concepto de estar a disposición de aquello que él mismo ha puesto en-el-mundo o en palabras heideggerianas de lo que se muestra, se abre-en-el-mundo". También Cfr., Quintana, Antonio. "Técnica, ciencia y metafísica, según Heidegger", en *Actas Año IV. Seminario Orotava de Historia de la ciencia*, Tenerife, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 1996, pp. 83-84. Disponible en http://www.gobcan.es/educacion/3/Usrn/fundoro/archivos%20adjuntos/publicaciones/actas/actas_4_5_pdf/Act.IV-V_C004_txi_w.pdf. "*Gestell* es, en consecuencia, "imposición" o armazón que impone un modo de desocultar; "dispositivo" que dispone de hombres y de cosas, que pone al hombre a poner las cosas como lo disponible; "composición" que reúne a hombre y Ser en las figuras de demandante y existencias.

Los dispositivos agambeneanos no tienen particularidades históricas, sino que atraviesan el tiempo siempre bajo una misma modalidad, esto es, la oposición a lo viviente que da lugar a la subjetividad.[323] La especificidad epocal que el filósofo italiano destaca para los dispositivos del período del capitalismo es, por un lado, meramente cuantitativa. Al respecto señala: "no será para nada erróneo definir la fase extrema del desarrollo del capitalismo en la cual vivimos como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos".[324] Por otro lado, los dispositivos contemporáneos entrañan una mínima variación con respecto a los "tradicionales".[325] No sólo producen subjetividades a través de su permanente oposición a lo viviente, sino que, además, despliegan procesos de "desubjetivación". En palabras de Agamben: "aquello que define a los dispositivos que empleamos en la fase actual del capitalismo es que no efectúan la producción de un sujeto, sino más bien que son procesos que podemos llamar `procesos de desubjetivación´."[326]

Para el filósofo italiano, la elección metodológica foucaulteana de "dejar de lado el análisis de los universales jurídicos" impide al francés atisbar claramente el contorno de la denominada "máquina gubernamental",[327] esto es, la escisión estructural entre *praxis* y ser que recorta el significado de *oikonomía* bajo el parámetro

---

Gestell designa, en suma, el hacerse patente del Ser en la forma del desafío y comprende lo que conocemos como planificación, organización, información, automoción, control cibernético, burocratización... Esta descripción del "dispositivo/armazón" permite ver que quien impone, dispone, compone y reúne no es el hombre… Que el hombre se dedique a planificarlo todo no es un capricho del querer; es el dispositivo/imposición lo que empuja al hombre a planificar, convirtiendo a los hombres mismos en elementos del plan universal que dirige las realizaciones de la técnica. Por eso debe mantenerse que la técnica no es sólo un hacer humano ni un instrumento del hombre. El *Gestell* pone en juego una dimensión de lo técnico que no es humana." Este tipo de lecturas reinstala una y otra vez la figura de la dominación (señalada anteriormente con motivos de la interpretación del término "positividad") así como el hecho de que la misma se despliega a partir de objetos y no de relaciones.

[323] Cfr., Agamben, G. "¿Qué es un dispositivo?", en *Sociológica*, ob. cit., p. 258.

[324] Ibid., p. 258.

[325] Cfr., Ibid., p. 261.

[326] Ibid., p. 262. Para Agamben, los procesos de desubjetivación implican una actividad de negación -destrucción, disolución- sobre la subjetividad y no necesariamente la emergencia o constitución de una nueva. A diferencia de los dispositivos foucaulteanos (que construyen subjetividades) el filósofo italiano toma el modelo de funcionamiento de los campos concentracionarios, caracterizados por reducir la subjetividad a "vida desnuda". Cfr., Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, trad. Antonio Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2000.

[327] Cfr., Agamben, G. *El Reino y la Gloria*, ob. cit., p. 475.

de los problemas teológicos. La observación acerca de las áreas de invisibilidad históricas que promueve la metodología de trabajo de Foucault, así como el postulado de que una invariancia a nivel del sentido (*Sinn*) del término *oikonomía* es la condición para que se registren variaciones históricas en el orden de las denotaciones (*Bedeutung*), hacen del trabajo arqueológico de Agamben un ejercicio de escritura historicista, en los términos de Foucault.[328]

La no universalidad del dispositivo. Tipologías

En varios momentos de sus obras, pero sobre todo en las clases dictadas en el *Collège de France*, Foucault ofrece algunas precisiones metodológicas sobre el uso de los conceptos universales en los trabajos históricos. En el curso del año 1979, y en referencia directa a los objetos con los cuales se encuentran trabajando en ese período, el filósofo francés sostiene que no se trata de partir del Estado, la soberanía, el pueblo, etc., como si fueran objetos ya dados, sino de atisbar al interior de las prácticas mismas[329] las condiciones de emergencia y enunciación de tales objetos.[330] Foucault polemiza con los "historiadores" inquiriéndoles, a partir de la suposición de la no existencia de los universales: "¿cómo pueden escribir historia si no admiten a priori la existencia de algo como el Estado, la sociedad, el soberano, los súbditos?"[331]

Ni historiadora ni historicista, la apuesta foucaulteana examina las condiciones de una escritura que busca proyectarse más allá del acompañamiento reasegurador de los conceptos universales.[332] Si el Estado se vacía de contenido, si el Estado "…no tiene entrañas… en el sentido de que no tiene interior", entonces conceptos tales como "economía", "gobierno" o incluso "dispositivo" no ofrecen razones para no ser

[328] Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*, Bs. As., FCE, 2007, p. 18, "El historicismo parte de lo universal y lo pasa en cierto modo por el rallador de la historia".

[329] Prácticas históricas, principalmente discursivas.

[330] Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 17.

[331] Ibid., p. 18.

[332] Ibid., p. 19.

considerados de la misma manera, esto es, por fuera del *a priori* de su aparente universalidad. Para Foucault, invertir el modo de trabajo de la historia y del historicismo toma el sentido de una mirada puesta en las prácticas concretas, discursivas y no discursivas, que permite dar cuenta de los límites de una racionalidad histórica, así como de los elementos que estructuran su dominio.[333] De aquí que objetos tales como "economía" o "gobierno", e incluso aquellos elementos a los que aluden los dispositivos -la disciplina, la sexualidad, la seguridad, etc.- deban pensarse al interior de las reflexiones que los constituyen como objetos de pensamiento y de prácticas específicas.[334]

La segunda característica del dispositivo es su tipología. En el nivel de la grilla de inteligibilidad Foucault distingue entre tres tipos fundamentales de dispositivos: a) jurídicos (o de soberanía), b) disciplinarios y c) de seguridad.[335] Los mismos operan como "matrices de transformaciones"[336] y comparten entre sí algunas características comunes. Además de las ya mencionadas al comienzo de este apartado, los tres tipos de dispositivos intervienen en lo que Foucault denomina el nivel de la "multiplicidad";

[333] Cfr., Foucault, M. "El sujeto y el poder", en Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Bs. As., Nueva Visión, 2001, p. 243. "Pienso que la palabra *racionalización* es peligrosa. Lo que tenemos que hacer es analizar racionalidades específicas antes que invocar siempre el progreso de la racionalidad en general".

[334] Por prácticas específicas deben comprenderse tanto aquellas organizadas alrededor del ejercicio del poder bajo la modalidad del gobierno como también las que ensayan estrategias de resistencia. Desde esta última perspectiva, la filosofía foucaulteana comprende dos momentos entre las décadas de 1970 y 1980. El primero se encuentra caracterizado por una comprensión de la actividad intelectual equiparable al despliegue de un combate. Los conceptos son herramientas destinadas a ampliar las condiciones de supervivencia en una batalla; su función es claramente práctica. El segundo momento -que va desde fines de los ´70 hasta su muerte en 1984- incorpora la noción de "diagnóstico". La filosofía, así como todo su andamiaje teórico, permite establecer un diagnóstico del presente, del grado de sujeción y, en consecuencia, de las posibilidades de liberación que se abren bajo la forma de nuevas experiencias. Cfr., Foucault, M. *Defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, Bs. As., FCE, 2000, clase del 07 de enero de 1976. También, Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*, trad. Horacio Pons, Bs. As., FCE, 2009, clase del 05 de enero de 1983. Ambas concepciones no son excluyentes entre sí; un buen diagnóstico es la condición necesaria para desplegar una estrategia en la batalla.

[335] Esta distinción aparece de forma muy clara en las primeras clases del curso del año 1978. Cfr., Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*, ob. cit., clases del 11 y 18 de enero de 1978.

[336] Foucault, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, ob. cit., pp. 120-121.

su dominio o campo de acción son las multiplicidades.[337] Esta funciona como el correlato de todos los dispositivos, es el trasfondo sobre el que los mismos introducen recortes ajustados a sus modalidades de funcionamiento específico.[338] De esta manera, las diferencias concretas que permiten distinguir a un dispositivo de otro radican, en primer lugar, en lo que cada uno produce sobre la base de sus intervenciones en la multiplicidad. Así, el dispositivo jurídico forja individuos que son sujetos de derecho, el disciplinario genera cuerpos individuales normalizados[339] y el de seguridad construye una realidad estadística, la población.[340] A su vez, cada cual opera sobre su objeto a partir de modos diferenciados de combinar e interrelacionar elementos; precisamente, el dispositivo jurídico acciona mediante prohibiciones, el disciplinario a través de reglamentaciones y el de seguridad por intermedio de regulaciones.[341] Esta tipología permite extraer las siguientes consideraciones:

a) Hablar de "dispositivo" a secas es una abstracción didáctica, puesto que los conceptos generales que ofician de grillas de inteligibilidad son siempre los

[337] Cfr., Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*, ob. cit., p. 28. "Después de todo, entonces, la soberanía y la disciplina, así como la seguridad, desde luego, sólo pueden verse frente a multiplicidades". También Cfr., Foucault, M. *Defender la sociedad*, ob. cit., p. 220 y Foucault, M. *El poder psiquiátrico*, trad. Horacio Pons, Bs. As., FCE, 2005, p. 64.

[338] Si bien Foucault sostiene en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, ob. cit., p. 112, que "…por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización…", la noción de "multiplicidad" no posee un sentido abstracto, como substrato o trasfondo de lo real, sino que debe comprenderse bajo las formas específicas e históricas que adoptan ciertos elementos en función de su cantidad y dinámica. Así, multiplicidad es el conjunto de individuos sobre los que se despliega el dispositivo jurídico, los cuerpos sobre los que opera el disciplinario, o bien la serie de datos variables sobre los cuales interviene el de seguridad. Cfr., también Foucault, M. *Defender la sociedad*, ob. cit., p. 37. "…en vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos, el sujeto, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etc.".

[339] Para un panorama más completo sobre la distinción entre dispositivos jurídicos y disciplinarios ver Foucault, M. *El poder psiquiátrico*, ob. cit., y Foucault, M. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, ob. cit.

[340] Cfr., Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*, ob. cit., en especial las primeras tres clases.

[341] Cfr., Ibid., p. 69. "En otras palabras, la ley prohíbe, la disciplina prescribe y la seguridad, sin prohibir ni prescribir, y aunque eventualmente se dé algunos instrumentos vinculados con la interdicción y la prescripción, tiene la función esencial de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule".

especificados por algunas de las tres matrices;[342] de esta manera, la tipología foucaulteana no hace otra cosa que tratar de ajustar todo lo posible las herramientas analíticas a la serie de acontecimientos históricos que tratan de cartografiar.[343]

b) La segunda reflexión destaca la imposibilidad de equiparar los conceptos de dispositivo (*dispositif*) y aparato (*appareil*). En concreto, el dispositivo se opone al "aparato" tanto como Foucault trata de distanciarse de la filosofía de L. Althusser durante la década del ´70. Los "aparatos ideológicos de Estado" hacen referencia a instituciones consolidadas, tanto en la esfera pública como privada,[344] a diferencia de aquello que el dispositivo intenta mentar, es decir, una estrategia que reúne, circunstancialmente, un conjunto de elementos a efectos de lograr un fin determinado (en la que las instituciones constituyen uno entre varios elementos). Para J. Bussolini, la gran apuesta del concepto de dispositivo, en relación con el de aparato, es que el primero "…se ha relacionado centralmente con las preocupaciones [de Foucault] alrededor de la productividad y positividad del poder, así como con la veridicción tomada como un principio guía en su trabajo, y con la articulación móvil entre tecnología y ley".[345] Esta lectura comporta algunas precisiones sobre las nociones, un tanto amplias y vagas, de prácticas discursivas y no discursivas desarrolladas con anterioridad, lo cual obliga a considerar la diferencia entre dispositivo y aparato estableciendo dos cortes en relación con los componentes de uno y otro. Estos son, el corte entre saber e ideología,[346] y el corte entre un sentido productivo -positivo- del

[342] El nivel de los acontecimientos históricos no es "puro" como lo son las categorías empleadas para pensarlo. Un caso singular y relevante de composición lo constituye el dispositivo de sexualidad. El mismo es un mecanismo "híbrido", esto es, incluye elementos de las matrices de los dispositivos disciplinarios y de seguridad. Cfr., Foucault, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, ob. cit., p. 168.

[343] Recupero con este término la propuesta de lectura ofrecida por G. Deleuze en su libro sobre Foucault. Cfr., Deleuze, G., *Foucault*, Bs. As., Paidós, 2005, pp. 49-50.

[344] Cfr., Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, trad. José Sazbón y Alberto Pla, Bs. As., Nueva Visión, 2003, p. 25.

[345] Bussolini, J. "What is a Dispositive?, en *Foucault Studies*, ob. cit., p. 88. La traducción es propia.

[346] Cfr., Foucault, M., "Verdad y Poder", en Foucault, M. *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 47-48. Aquí Foucault establece tres razones por las cuales el concepto de ideología no es viable: a) se opone a la verdad; b) remite siempre a un sujeto; y c) se articula sobre la base de relaciones de producción.

ejercicio del poder y una concepción jurídica del mismo -una interpretación "negativa"-.[347] En otros términos, si existe algún parentesco entre la noción althussereana de "aparato" y la foucaulteana de dispositivo, este se establece, en todo caso, con el dispositivo jurídico. Ambas nociones están estrechamente vinculadas a una concepción de la organización de las relaciones de poder que privilegia la figura del soberano, bajo la forma del Estado, de las clases dominantes o de la ley.

La escala de análisis. El nivel de la microfísica

El tercer elemento que debe ser sopesado para establecer con rigurosidad el potencial analítico de los dispositivos, es la escala o el nivel sobre los cuales resultan operativos en tanto grillas de inteligibilidad. En los trabajos publicados durante la primera mitad de la década de 1970 -*Vigilar y castigar* y el volumen primero de *Historia de la sexualidad*- Foucault caracteriza al "dispositivo" principalmente a través de las particularidades relativas al dispositivo disciplinario. En ese momento, y con el objetivo de poner una distancia prudente frente a una concepción del poder diagramada de acuerdo con el perfil del soberano hobbesiano,[348] el filósofo francés remarca la dimensión "microfísica" como constitutiva tanto de la operacionalización histórica como de la aplicación analítica de los dispositivos. En la clase del 07 de noviembre de 1973 Foucault utiliza el término "microfísica" para designar el lugar de encuentro entre el poder y los cuerpos, entre los enunciados considerados como legítimos y las identidades conferidas a los individuos.[349] Los apuntes manuscritos de esta clase evidencian la distancia adoptada frente a la propuesta althussereana; para explicar la singularidad del poder psiquiátrico, Foucault afirma que "ni el aparato de Estado puede servir de fundamento ni la familia puede hacer de modelo…".[350] Y a pie

[347] Por concepción negativa del poder es necesario comprender aquella perspectiva que ve en el poder un límite, una prohibición, una barrera para la acción. Cfr., Foucault, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, ob. cit., p. 114. "…las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí donde actúan, un papel directamente productor".

[348] Cfr., Hobbes, T. *Leviatán*, trad. Antonio Escohotado, Bs. As., Losada, 2003.

[349] Cfr., Foucault, M. *El poder psiquiátrico*, ob. cit., pp. 30-34.

[350] Ibid., p. 33.

de página los editores de la publicación del curso del año 1973 transcriben un pasaje, presente en los manuscritos preparatorios de las clases, en el que Foucault escribe: "no se puede utilizar la noción de aparato de Estado porque es demasiado amplia, demasiado abstracta para designar esos poderes inmediatos, minúsculos, capilares…", y concluye, a continuación, "el aparato del Estado no explica esta microfísica del poder".[351]

Fundar la "microfísica" -comprendida como el espacio de operatividad propio de los dispositivos- a partir de la toma de distancia de las nociones de aparato de Estado o aparatos ideológicos de Estado implica renunciar a explicaciones globales, en las que el ejercicio del poder se comprende por la dominación estatal o la desplegada por una clase social.[352] La propuesta del carácter local de las relaciones de poder, bajo la forma de los dispositivos, elude el tradicional análisis marxista, en el que la estructuración del todo social articula el Estado o la clase con las formas y condiciones de producción del capitalismo, en una relación de causalidad circular alrededor de la cual se dibujan los problemas típicos de esta tradición teórica.

La distancia puesta frente a los elementos analíticos del marxismo (Estado, lucha de clases, ideología, etc.) y la identificación de la noción "dispositivo" con las propiedades del dispositivo disciplinario hacen de la "microfísica" una suerte de atributo de los análisis foucaulteanos. A pesar de que en 1976 Foucault sostiene que el nivel de lo local o capilar es un punto de arranque, una elección metodológica que permite luego proyectarse hacia el orden de los fenómenos globales para considerarlos a la luz de las relaciones de poder microfísicas, [353] no cuenta aún con una noción o concepto claro que le permita dar razón de fenómenos "macrofísicos" (programas económicos, de salud poblacional, etc.), sin darles el estatuto de efectos de un conjunto de relaciones de fuerza heterogéneas e infinitesimales.[354] Sin embargo,

[351] Ibid., p. 33.

[352] Cfr., Foucault, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, ob. cit., pp. 103-105.

[353] Cfr., Foucault, M. *Defender la sociedad*, ob. cit., p 39.

[354] Cfr., Foucault, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, ob. cit., p. 115. "Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos".

en el volumen primero de *Historia de la sexualidad*, el estudio del dispositivo de sexualidad lo conduce a constatar una serie de fenómenos que no se presentan en el nivel de los cuerpos individuales, sino que abarcan el orden de la población en los términos de los procesos ligados al carácter biológico de la especie, esto es, los nacimientos, las enfermedades, las muertes, etc.[355] Allí Foucault sostiene que el "sexo" está situado "…en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo… Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones…".[356]

El dispositivo de sexualidad produce una disrupción con respecto a la ajustada asimilación que puede constatarse entre dispositivo y microfísica, en los textos y los cursos de la primera mitad de la década de 1970. A partir de la clasificación realizada en las clases iniciales del curso de 1978, es posible releer el "dispositivo de sexualidad" como un dispositivo "híbrido", formado por la articulación de dos matrices, el dispositivo disciplinario y el dispositivo de seguridad. Aquí se constata el ajuste que Foucault se ve obligado a realizar sobre la grilla de inteligibilidad con la cual está trabajando en la segunda mitad de la década de 1970. En efecto, los acontecimientos históricos vinculados al fenómeno de la sexualidad exponen las dificultades de mantenerse meramente en el nivel de la microfísica y, por ende, el desafío de pasar al análisis de procesos globales tras la crítica realizada al marxismo.

En el curso del año 1979, es decir, cuando Foucault se encuentra trabajando de manera plena en el campo de los fenómenos "globales" -en especial el programa del neoliberalismo alemán- a partir de la novedosa noción de "gubernamentalidad",[357] trata de aclarar, en un breve pasaje metodológico, el lugar que le corresponde a una "microfísica del poder". Allí sostiene que "…el análisis de los micropoderes no es una cuestión de escala ni de sector, es una cuestión de punto de vista".[358] El objetivo de dicho curso es intentar reunir, bajo la noción de gubernamentalidad, las perspectivas

[355] Cfr., Ibid., p. 168.

[356] Ibid., p. 176.

[357] Cfr., Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*, ob. cit., clase del 01 de febrero de 1978.

[358] Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 218.

de análisis y las herramientas teóricas tanto de la primera mitad de la década de 1970 como también de la segunda, esto es, lo relativo a los dispositivos disciplinarios y lo propio del problema del gobierno de la población. Pensar que el análisis de los micropoderes no es una cuestión de escala o sector evita obrar una partición de la realidad y asignar a cada fragmento un *set* de categorías adecuadas a la magnitud de los objetos o fenómenos.[359]

Esta propuesta metodológica tiene dos consecuencias inmediatas. Por un lado, a partir de los cursos de los años 1978 y 1979 se desdibuja la caracterización del dispositivo como herramienta teórica ajustada sólo a la analítica microfísica. Por otro, el Estado, que es una figura cara tanto para el marxismo como para la teoría política tradicional, reingresa como variable fundamental en las problematizaciones acerca de las formas que adoptan las relaciones de poder a partir del siglo XVI. Ambas conclusiones presentan un nuevo desafío en el plano de las grillas de análisis. ¿Cómo dar cuenta de elementos tan heterogéneos como el Estado, la población, los cuerpos individuales, su ubicación en el espacio, etc., a partir de una misma noción, sin perder precisión? Se trata de determinar, luego de la serie de aclaraciones vertidas en los cursos de los años 1978-1979, el lugar conceptual preciso del dispositivo bajo sus tres formas -jurídico, disciplinario y de seguridad-.

Retomando la línea de lectura -sugerida por Foucault- que sitúa la microfísica como un asunto de puntos de vista, G. Deleuze afirma que ésta no debe comprenderse como una "miniaturización de las formas visibles o enunciables, sino como otro dominio, un nuevo tipo de relaciones, una dimensión del pensamiento irreductible al saber".[360] Lo propio de la microfísica -nuevamente, el espacio de despliegue de los dispositivos- no es, entonces, el tamaño, la escala o la magnitud de los objetos que comprende, sino una perspectiva, un punto de vista, una dimensión del pensamiento. De aquí que, si la microfísica es una característica del análisis de las relaciones de

[359] Ibid., p. 218. "Lo que quería hacer -y ésa fue la apuesta del análisis- era ver en qué medida se podía admitir que el análisis de los micropoderes o de los procedimientos de gubernamentalidad no está, por definición, limitado a un ámbito preciso que se defina por un sector de la escala, cualquiera sea su magnitud".

[360] Deleuze, G., *Foucault*, ob. cit., p. 103.

poder en términos de dispositivos, entonces, el punto de vista o la perspectiva deben estar recortados a partir de un criterio que no sea la magnitud. Tal criterio estaría representado por la "multiplicidad".

Consideraciones Finales

Si el dispositivo es por antonomasia la herramienta privilegiada de la microfísica del poder, y esta es un punto de vista, una perspectiva adoptada sobre el *continuum* de las relaciones de poder, entonces dicha perspectiva se caracteriza por el hincapié hecho en aquellos mecanismos e instancias que promueven el tratamiento -o un tratamiento determinado- de la multiplicidad. En el volumen primero de *Historia de la sexualidad* Foucault da una definición de poder en la que incorpora buena parte de los elementos que caracterizan a los dispositivos, esto es: a) "…la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen";[361] b) "…el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma";[362] y c) "…las estrategias… que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonía sociales".[363] La multiplicidad de relaciones de fuerza, en tanto *substratum* de los dispositivos, se conforma de materialidades heterogéneas -discursos, cuerpos, gestos, datos estadísticos, etc.- que, en una serie de influjos recíprocos, al tiempo que condicionan el conjunto de relaciones de fuerza son constituidas como tales multiplicidades por las mismas. Así, los dispositivos jurídicos se despliegan sobre la multiplicidad de sujetos de derecho (no sin antes componerlos a partir de la multiplicidad de individuos), los disciplinarios modelan cuerpos capaces de determinadas prestaciones y, finalmente, los dispositivos de seguridad recortan el objeto "población" de la multiplicidad orgánica.[364]

[361] Foucault, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, ob. cit., p. 112.

[362] Ibid., p. 112.

[363] Ibid., pp. 112-113.

[364] Cfr., Foucault, M. *Seguridad, territorio, población*, ob. cit., pp. 40-42.

Nuevo Itinerario **Septiembre 2017**
Revista digital de Filosofa **ISSN 1850-3578**

La re-significación nietzscheana de virtud desde el horizonte de una autonomía post metafísica

Lucas Diel

UNNE

l_diel@hotmail.com

Recibido 15/06/2017

Aprobado 22/09/2017

1. Introducción

A partir de un sintético recorrido por la crítica de Nietzsche al concepto moderno de autonomía, es decir, aquella concepción que asevera la existencia de un Yo puro y libre de condicionantes biológicos o históricos; pretendemos desentrañar cuál es el sentido nuevo que adquiere en el pensamiento nietzscheano el concepto de libertad. Esta reconstrucción posibilitará adentrarse en la afirmación de una ética nietzscheana que ya no aborde a los individuos separados de sus impulsos más primitivos o de su herencia. Sino que, más bien, considere la transformación de los instintos reactivos en fuerzas activas, en creaciones de estilos de vida o modos de conducirse que tengan vinculación directa con la vida.

El afán por desentrañar una ética vitalista en el pensador alemán viene dado por aportar a la resolución del problema que guía el presente escrito: ¿Dónde se abre la brecha para la soberanía de sí, allí donde se afirma que las acciones del hombre son necesarias (lo cual significa que responden a las resoluciones de una voluntad de poder interpretante del mundo)? En otras palabras, si la voluntad de poder es necesaria, ¿dónde cabe el espacio para la libertad? Solo desde una visión post metafísica, es decir, que elimine los dualismos contrapuestos, puede pensarse un tipo de libertad incluso dentro de la necesidad.

2. Libertad y autonomía en la etapa moderna

Si bien es cierto que Nietzsche defiende una particular idea de autonomía sobre todo al final de su obra, se trata de una autonomía alejada del modo moderno de concebirla[365], pues incorpora a esta los conceptos de diferencia y jerarquía en las acciones, que le darán un matiz más complejo a la idea; además de apartarse de la concepción moderna de sujeto consciente, ingresando a un campo nuevo para la filosofía: el cuerpo como interpretador, valorador, creador. Algo similar sucede con la idea de libertad, pues se rechaza en la obra de Nietzsche la orientación igualitarista de la libertad y se inicia una disquisición genealógica sobre las concepciones filosóficas clásicas de entender esta idea. Por otro lado, cabe destacar un segundo sentido del término "libertad" y que será objeto de controversia hacia el interior del pensamiento nietzscheano: se trata de la libertad en el sentido de autonomía, el hecho de que el individuo pueda ser su autolegislador sin depender de las leyes de su comunidad ni siendo funcional a esta. Todo el análisis de Nietzsche sobre los librepensadores modernos en su etapa ilustrada denota la presencia de este ideal de libertad. Pero Nietzsche se ocupará de llevar el problema hacia un lugar más elemental aún: el hecho de que ningún individuo está exento de responder al mando o a la obediencia.

Ser la causa de sí mismo, el único responsable de la propia existencia y de la propia acción: esa es la concepción que Nietzsche presenta como una ficción en el parágrafo 21 de *Más allá del bien y del mal* y que tratará de desarticular en gran parte de sus escritos por tratarse de uno de los engaños más perjudiciales sostenido a lo largo de la modernidad. Justamente en este aforismo el autor afirma que no se debería hablar de una voluntad libre o no-libre, sino de una voluntad fuerte y una débil[366].

[365] Puede señalarse como una tesis básica de las líneas dominantes dentro de la filosofía moderna, por un lado, la postulación de la reflexividad de la conciencia como aquello que fundamenta toda predicación legítima sobre la realidad y que, de esta forma, asegura la posibilidad de un conocimiento como representación fiel de los hechos. Por otro lado, debido a que dicha posición minimiza la importancia e injerencia de factores concretos o contextuales (sea la historia, las costumbres, la corporalidad, etc.), se afirma el carácter soberano de la conciencia, lo cual queda de manifiesto en el predomino del pensamiento –o del Yo– sobre los diferentes tipos de acciones que pueden llevar a cabo los individuos, haciendo especial énfasis en la relación de conocimiento.

[366] "No debemos cosificar equivocadamente «causa» y «efecto», como hacen los investigadores de la naturaleza (y quien, como ellos, naturaliza hoy en el pensar -) en conformidad con el dominante cretinismo mecanicista, el cual deja que la causa presione y empuje hasta que «produce el efecto»; debemos servirnos precisamente de la «causa», del «efecto» nada más que como de conceptos puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero no de explicación. En lo

Si bien es cierto que Nietzsche no discute directamente con Kant, puede conjeturarse, a partir de las lecturas que hizo el filósofo alemán de los neokantianos de su época (Küno Fischer, Otto Liebmann y Afrikan Spir)[367], que en el trasfondo de su crítica está presente la idea kantiana de autonomía, pues representa la antítesis de su pensamiento.[368] Esta contraposición teórica adquiere relevancia al tomar en cuenta la crítica de Nietzsche a la idea del deber pretendido universal que se propone desde la filosofía kantiana. La crítica de Nietzsche al pensamiento moral kantiano viene desde varios frentes, pero específicamente se hace referencia al universalismo moral planteado por el pensador de Könisberg, al pretender establecer una idea del *deber ser* que sobrevuele la cabeza de todos los hombres:

> "(…) más de un moralista quisiera ejercer sobre la humanidad su poder y su capricho de creador; otros, acaso precisamente también Kant, dan a entender con su moral: <lo que en mí es respetable es el hecho de que yo puedo obedecer, - ¡y en vosotros las cosas no *deben* ser distintas que en mí>-".[369]

«en-sí» no hay «lazos causales», ni «necesidad», ni «no-libertad psicológica», allí no sigue «el efecto a la causa», allí no gobierna «ley» ninguna. Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un «en sí», en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera mitológica. La «voluntad no libre» es mitología: en la vida real no hay más que voluntad fuerte y voluntad débil". NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Bs. As., 1984, p. 45.

[367] En un artículo de Elena Calvo, pueden rastrearse estos intermediarios de la lectura que hizo Nietzsche del filósofo de Könisberg, así como también la importancia que le dio Nietzsche a Kant en lo referido a sus críticas a la metafísica y la ética. Ver: CALVO, E. *La crítica de la Moral Kantiana desde Nietzsche*. En: Revista Espiga, Año X, Julio-Diciembre de 2011, pp. 1-9. También resulta de sumo interés el estudio de SÁNCHEZ, S. *Lógica, verdad y creencia: algunas consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir*. Universitas, Córdoba, 2001.

[368] Un escrito relevante que muestra desde qué ópticas Nietzsche vio en Kant un rival teórico es del Olivier Reboul. *Nietzsche, crítico de Kant*. Trad. Julio Quesada y José Lasaga, Anthropos, Barcelona 1993, donde el autor afirma que "Kant es el filósofo de quien Nietzsche más se ha ocupado. Desde luego, después de Schopenhauer y con mucho menos *pathos*. Pero con una seriedad que demuestra que había encontrado en el autor de las tres *Críticas* un contrincante de talla, un pensador frente al cual, contra el cual, le era necesario definirse y redefinirse sin descanso…", p. 3.

[369] NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1984, pp. 115-116.

Resulta interesante resaltar estas diferencias de perspectiva sobre el tema de la autonomía, porque muestran el quiebre con una tradición ética que se fundamenta en la libertad de la voluntad, una idea de la que Nietzsche se ocupó de resignificar a lo largo de sus escritos del período ilustrado.[370] Cuando el sujeto se autopercibe en oposición a una naturaleza que le afecta y además cree que no está sujeta al devenir de esa naturaleza, escapando de sus leyes, está puesta en juego una idea metafísica de la voluntad y también una visión *teleológica donde opera una razón superior que guía las conductas.*[371]

Kant fue un pensador representativo para esta postura. La noción de autonomía es una de las piezas maestras de la moral kantiana, pues constituye la base sobre la que se sedimentarán los principios de la razón práctica.[372] La libertad puede darse en el hombre porque este no es enteramente una realidad natural (y aquí radicaría la diferencia esencial con el pensamiento de Nietzsche). Kant distingue tajantemente entre la naturaleza y la libertad trascendental; es lo que él llama "el tercer conflicto de las ideas trascendentales": una postura según la cual no solo las leyes naturales son las que dinamizan al mundo, sino que también los fenómenos pueden explicarse mediante una causalidad por libertad; y una antítesis, que sostiene la no existencia de libertad, es decir, la reducción de todo lo que acontece a leyes naturales[373]. La tensión entre naturaleza (necesidad) y libertad es relevante en tanto que son los únicos tipos de causalidad que se pueden concebir. Kant considera que en el mundo sensible solo puede admitirse una causalidad natural, pero también hay

[370] Puede destacarse el § 571 de *Humano, demasiado humano I* o el §347 de *La ciencia jovial.*

[371] Un lugar en la obra de Nietzsche donde se grafica una crítica a esa idea el aforismo §11 de *El Anticristo.*

[372] No es novedoso el parangón del pensamiento de Nietzsche con el de Kant, hay una serie innumerable de artículos referidos al tema en general. Pero los menos de ellos refieren a la contraposición en lo referente a sus tipos de ética. Una afirmación cercana al supuesto en el que quiero sostener mi hipótesis, es expresado de forma sencilla por la Profesora Rosa Coll: "La contradicción a los instintos es contradicción a la vida y por ende síntoma de fatiga y de cansancio vital. Pero, la distancia entre ambas éticas se acorta a través de la noción –esencia para las dos- de voluntad, y de aquello que condiciona su obrar: la libertad. En Kant el menos *nouménico* de los *noúmenos* y el factum de su ética". COLL, R. *Nietzsche: el pensador del sentido*. En: "Immanuel Kant en el bicentenario de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*", Instituto Goethe de Córdoba, 1982, p. 22.

[373] Cfr. KANT. *Crítica de la razón pura II*. Trad. José Rovira Armengol. Losada, Bs. As., 1984, p. 332.

parte de libertad en el mundo, es decir, hay un *carácter inteligible* de la causalidad, pero que no lo podemos concebir porque se manifiesta en el orden *nouménico* de la realidad. Así, libertad y naturaleza coexisten.

Kant aplica su tesis al hombre y muestra que, respecto al carácter empírico, no puede hablarse de libertad, pues las acciones de orden fenoménico podrían predecirse si se tienen en cuenta sus condiciones previas. Sin embargo, si esas mismas acciones aisladas se conciben desde la razón práctica como causa que las produce, la libertad de la voluntad adquiere un papel fundamental, ya que no está sometida a las leyes espacio-temporales, por lo tanto le da un estatus de pura espontaneidad: "Si yo ahora (por ejemplo) me levanto con absoluta libertad de mi silla, y sin la influencia de las causas naturales (…), empieza absolutamente una nueva serie, aun cuando según el tiempo este suceso no sea más que la continuación de una serie precedente, pues esta decisión y este acto no se hallan en la secuencia de meros efectos naturales ni son su mera continuación"[374]. Aquí se propone una división parcial entre la *dynamis* física y el accionar de la voluntad, que se ubica en un plano diferente en el momento del acto, para romper la cadena de causalidades naturales.

En cierta medida, el sujeto trascendental kantiano puede establecerse leyes conductuales que se desprendan de las leyes físicas sometidas a las intuiciones espacio-temporales. Lo que Kant argumenta es que debe representarse un mundo en el cual la libertad sea posible más allá de la fatalidad del mundo de la necesidad. Este es el caso de lo que Kant llama *buena voluntad*, buena en sí misma, más allá de los fines: "En cuanto la buena voluntad saliera de sí para apoyarse en otra cosa o para demostrar hacia fuera lo genuino de su bondad, caería irremisiblemente en lo espacial, lo temporal, lo causalmente interconectado"[375]. Kant se refiere a un querer incondicionado que aspire a lo universal, para concretar esta aspiración hay un solo camino: ser legislador. Únicamente mediante la imposición de leyes el sujeto puede separarse del mecanismo de la naturaleza y realizar acciones autónomas; pero es necesario entender que estas leyes deben ser o transformarse en máximas universales. En ese sentido, las leyes a las que hay que obedecer son las leyes morales: "la

[374] Cfr. Ibíd., p. 335.

[375] ARANA, J. *Los filósofos y la libertad*. Síntesis, Madrid, 2005, p. 107.

moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque solo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines"[376]. La suposición de un mundo moral hace que se deba pensar en una razón suprema que guíe las conductas individuales mediante normas morales y que, a su vez, sea causa de la naturaleza, pero siempre atendiendo a que la razón práctica tenga primacía sobre la teórica[377].

Entonces, en lo referido al concepto de autonomía, no puede negarse que Kant ha sido el principal referente en la historia del pensamiento occidental, por supuesto que este ideal de autonomía dista muchísimo del de Nietzsche, quien le dará una impronta totalmente nueva y antitética a la autonomía kantiana.

Sin embargo, en lo que sí puede encontrarse un punto de conexión, es en que ambos autores entienden que la autodeterminación y la autolegislación deben provenir desde dentro. Solo que para Kant será la conciencia de la ley moral impresa en el hombre la que se sobrepondrá a la necesidad de la naturaleza y buscará imponerse como máxima universal para todos los hombres (imperativo categórico), en tanto que para Nietzsche será la voluntad de poder como instinto de libertad aquello que abrirá paso a la posibilidad de una autonomía que supere la eticidad de las costumbres y perseguirá la afirmación de la singularidad del individuo, alejándose de esta manera del formalismo kantiano.

3. Voluntad de poder como instinto de libertad

Sin caer en un mecanicismo, Nietzsche entiende –a partir de la lectura de la obra *Lucha de las partes en el organismo. Una contribución al perfeccionamiento de la doctrina del finalismo mecanicista* de Wilhelm Roux– que existe un tipo de libertad biológica que se entiende como despliegue de poder; también podría decirse, como

[376] KANT, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. M. García Morente, Espasa Calpe, Madrid, p. 93.

[377] "La ley moral es, pues, un imperativo categórico que se impone como algo absoluto. El fundamento de tal imperativo es el deber. A este propósito, aclara Kant que no basta con que una acción sea conforme al deber para que tenga verdadero valor moral, es decir, para que sea calificada como *buena*; es preciso que quien actúe lo haga únicamente por deber, y no en virtud de inclinación alguna, pues toda inclinación es para Kant sensible". SANZ SANTACRUZ, V. *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía moderna*. EUNSA, España, 2005, p. 450.

expresión neta de una voluntad de poder. En este sentido, la libertad no es una facultad originaria en el hombre, pero se la consigue desarrollando ciertos aspectos propios de su faceta orgánica[378]. Esto supone un organismo que no solo puede adaptarse a su entorno sino que también impone cambios en él; frente a la teoría de la adaptación de Spencer (que fundamentaba la evolución de los organismos biológicos mediante su adaptación al medioambiente) Nietzsche afirma lo siguiente:

> "(…) con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la <<adaptación>>; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora"[379].

En este sentido, cabe rescatar un modo de entender la libertad en Nietzsche que podría considerarse biológico, y que se manifiesta cuando el individuo es capaz de desarrollar algunas cualidades orgánicas -idea que ha sido influenciada por el anatomista Wilhelm Roux-[380].

---

[378] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, "Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", *Nietzsche-Studien*, VII, 1978, p. 192: "Desde este periodo en adelante - se refiere Müller-Lauter en torno al año 1881- Nietzsche emplea en la descripción de los procesos orgánicos conceptos específicos de Roux, a veces con ligeras variaciones. En efecto, él habla de «autorregulación», de «recambio sobreabundante» y de «estímulo vital»".

[379] NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Bs. As., 2008, p. 102. No puede negarse la cercanía que Nietzsche tuvo con Spinoza respecto a este tema, quien fue un acérrimo determinista. Para él libertad significaba seguir "la propia naturaleza", en cuanto esta naturaleza se hallaba en relación estrecha con toda la realidad.

[380] Al respecto cabe señalar la lectura de un relevante artículo de Pablo Martínez Becerra. *Nietzsche y el despliegue de la libertad*. Universidad Adolfo Ibáñez, Valparaíso. En: *Revista Philosophica*, 31/I (2007). En lo referente a sus tratamientos sobre la voluntad y la libertad, la lectura de Roux fue crucial. Hay que mencionar que es uno de los científicos más apreciados por Nietzsche, en realidad, su aprecio se manifestaba hacia la fisiología conocida por él hacia fines del siglo XIX. La relevancia de esto sobre el tema de la libertad radica en que Nietzsche apuntará a exaltar la idea de instinto (*Instinkt*) y de pulsión (*Trieb*) en la configuración elemental del ser humano, pues le interesará mostrar las influencias condicionantes de estos componentes al momento de actuar. La contraposición al modo idealista de concebir la voluntad es determinante. En efecto, Nietzsche quiere criticar la libertad de la voluntad como fundamento de la filosofía idealista y en pos de un abandono de esa filosofía; ese es el enorme desasimiento que tiene que atravesar quien por primera vez está sintiendo su libertad de espíritu frente al yugo de la metafísica (Véase el prólogo de *Humano, demasiado humano* I, aforismo 3).

Nietzsche abogará por apelar a un *instinto de libertad* existente en todos los hombres que denominará *voluntad de poder*, una voluntad que en algunos se encamina a obedecer y en otros se encamina a mandar. Mediante [la voluntad de poder] se pueden crear ideales negativos o se puede violentar y organizar otros instintos. Para poner un caso concreto que Nietzsche ilustra en *La genealogía de la moral*: la crueldad es un instinto en el hombre, solo que se canaliza hacia diferentes lugares. El hombre que sacrifica su animalesco viejo yo, que se sacrifica a sí mismo, que se destruye; inevitablemente construye un valor: el altruismo. "Solo la mala conciencia, solo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no-egoísta"[381]. La negación de un instinto crea su contrario, el hecho de reprimir la natural crueldad hacia los demás, hace nacer la crueldad contra uno mismo: *desinterés, autonegación, sacrifico de sí mismo*: "(…) el placer que siente el desinteresado, el abnegado, el que se sacrifica a sí mismo: ese placer pertenece a la crueldad"[382]. Aquí entra en juego una visión ontológica del movimiento del mundo y del *progreso* del mundo, basado en la apropiación de un sentido de las cosas por parte de fuerzas dominantes, en detrimento de fuerzas subyugadas, justamente este proceso es activado por una voluntad de poder. Hay una actividad constante de ciertas fuerzas que imprimen un sentido cambiante a todo lo que acontece, este pensamiento se opone a un mecanicismo consistente en la mera adaptación de la vida a circunstancias externas a ella: el ideal igualitario o la espiritualización de las pasiones[383].

La suspensión del juicio moral a favor de una mejor comprensión del mundo físico y de sus leyes es condición necesaria, según Nietzsche, para el creador de nuevas

[381] NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 113.

[382] Ibíd., p. 113. "Pero todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una <cosa>, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual". Ibíd., p. 100

[383] Cfr. Ibíd., p 102. Es necesario entender que dichas fuerzas son parte de la física del mundo, son múltiples cuantos de energía que organizan el mundo. Al respecto, escribe Carlos Astrada: "(…) para Nietzsche no hay ninguna voluntad unitaria, sino puntuaciones de voluntad, las que constantemente incrementan o disminuyen y pierden su potencia. Estas unidades son 'cuantos' dinámicos que están en una relación de tensión con otros 'cuantos' dinámicos". ASTRADA, C. *Nietzsche*. Almagesto, Bs. As., 1992, p. 85.

tablas de valor, en particular, para quienes se crean capaces de darse leyes a sí mismos. Entender que las acciones son movidas por otras energías (o impulsos) que no parten siempre de la capacidad racional del sujeto (mejor dicho aún: que la racionalidad no es más que un impulso entre varios en lucha) será la gran tarea que el pensador alemán defenderá mostrando la importancia de la física al momento de escudriñar sobre temas referidos a la psicología y a la moral[384]. En efecto, la re-significación que Nietzsche hace de la dicotomía libertad-naturaleza pasa por entender que no hay más que naturaleza y que, en todo caso, la libertad pasaría por encontrar un modo de dominio al interior de los propios impulsos naturales. No son más que ellos los que constituyen lo que en otro tiempo se denominó con el término "alma":

> está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis alma: y conceptos tales como «alma mortal» y «alma como pluralidad del sujeto» y «alma como estructura social (*Gesellschaftsbau*) de los instintos y afectos» desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia[385].

1.3.1. Recepciones de Nietzsche sobre la libertad

Dentro de las recepciones actuales del pensamiento de Nietzsche, cabe mencionar tres autores que defienden la idea de una libertad en sentido positivo y creativo en el pensamiento de Nietzsche[386]: Ken Gemes, Peter Poellner y John Richardson.

Desde la óptica de Ken Gemes, en el debate sobre la voluntad libre en Nietzsche debe distinguirse dos aproximaciones –que no siempre se presentan separadas sino que a veces confluyen–: en primer lugar, la cuestión del merecimiento, es decir, a quién se debe castigar y a quién recompensar. Y, en segundo lugar, la libre

[384] Al respecto, véase el § 335 de *La ciencia jovial*: "¡Arriba la física!"

[385] NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 34.

[386] La bibliografía especializada sobre la cuestión es abundante, opto por la mención de estos autores por el acercamiento que tienen a lo sostenido a lo largo de este artículo. Lo que resulta de mayor interés en estos estudios anglosajones, es el foco que ponen en la idea de acción (*agency*) en Nietzsche; se trata de un concepto amplio pero que posibilita el ingreso a otros de mayor relevancia y complejidad: voluntad, libertad, "sí mismo".

voluntad de actuar: la autonomía. Gemes argumenta que si bien Nietzsche deja de lado la responsabilidad merecida, en tanto responsabilidad moral del agente sí aboga por defender un tipo de responsabilidad, que es la responsabilidad de actuar, distinguiendo así una verdadera acción de un mero hacer[387].

A su vez, Peter Poellner admite que la idea de libertad en Nietzsche debe ser pensada como un ideal normativo –o presupuesto– para un objetivo puntual que persigue su pensamiento: la construcción de una individualidad plena. El creador de valores debe tener, en cierto sentido, una voluntad libre. El autor dice que al formular su 'verdadera doctrina de la voluntad y la libertad', Nietzsche sugiere dos roles distintos: uno es el pensamiento de que la libertad propiamente dicha es *constitutiva* de ser una individualidad plena en sí misma, una persona en el sentido propio. Y segundo, es la forma en la que el individuo puede crearse a sí mismo, dictarse sus propias leyes; es decir, ser un humano único y autónomo[388]. Todos tenemos voluntad, inclusive los humanos a quienes se niega que la tengan (los niños o los adictos, por ejemplo), pero lo que no todos tenemos es una voluntad libre, o lo que es lo mismo decir: una conciencia de sí mismo[389] para poder responder desde sí mismo[390]. Según Poellner, la capacidad que Nietzsche recalca sobre la posibilidad que tienen algunos individuos de crearse a sí mismos, requiere una mínima habilidad para reflexionar

[387] "We shall argue that while Nietzsche rejects deserts responsibility he leaves room for a positive account of agency responsibility". GEMES, K. *Nietzsche on free will, authonomy and the souvereign individual* En: *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Edited by Ken Gemes and Simon May, Oxford University Press, 2009, p. 34.

[388] Cfr. POELLNER, P. *Nietzschean Freedom.* En: *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Edited by Ken Gemes and Simon May, Oxford University Press, 2009, pp. 151-153. Cabe mencionar que el miedo de los individuos de ejercer su propia voluntad llevó a los humanos a un declive de sus fuerzas y a la necesidad de sentirse seguros bajo la imposición de reglas impartidas por la religión.

[389] "It is plausible to adscribe experienced agency, and the corresponding level of subjectivity, even to very young children or to adults suffering from compulsive síndromes or strong addictions –individuals who, in Nietzsche term's, are 'slaves of momentary affect and desire' (GM II 3)". Ibíd., p. 155.

[390] Aquí es importante atender a los aforismos 335 y 347 de *La ciencia jovial*, no puede eludirse la idea de una consciencia de sí mismo y una consecuente acción moral respetable en tanto y cuanto surja de un pleno conocimiento de sí mismo. "Quien todavía juzga <<así tendrían que actuar todos en este caso>>, ni siquiera ha avanzado cinco pasos en el conocimiento de sí mismo: en caso contrario sabría que no hay acciones iguales y tampoco puede haberlas (…); que cada acción, vista ahora o retrospectivamente, es y sigue siendo un asunto impenetrable (…), la ley de su mecánica es indemostrable para cada caso particular". NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial.* Trad. José Jara, Monte Ávila, Venezuela, 1999, pp. 194-195.

sobre uno mismo y poder separarse de algunos impulsos[391]. Actuar bajo la luz de la propia razón y no meramente en concordancia con "*La Razón"*, es decir, no universalizar los motivos de una acción singular, es la tarea que se presenta al espíritu libre. La pregunta que hay que hacerse es más que nada qué valoramos y no qué deseamos.

Por último, John Richardson (este es el autor que más tiene incidencia en nuestro objetivo) quiere mostrar que la crítica de Nietzsche a la libertad responde a formas pasadas de concebirla, y que su nueva concepción asume un nuevo tipo de libertad, de responsabilidad y de poder sobre uno mismo. Según Richardson, Nietzsche retoma ideas como libertad y responsabilidad y las hace suyas dándole su impronta, toma a la libertad como soberanía individual, como autonomía y como el alcance de un estado supra ético (más allá de la eticidad). El autor intenta demostrar la cercanía que tiene el concepto de libertad en la filosofía de Nietzsche con el de "poder", "sí mismo" y "responsabilidad", señalando la necesidad de entenderlos en relación. El individuo soberano se reconoce como un "sí mismo" y reconoce su poder sobre la naturaleza, sobre el destino y sobre los seres de corta voluntad; solo a partir de este reconocimiento puede sentirse libre. La responsabilidad puede manifestarse en los individuos soberanos en su forma más magnífica, en tanto dominio sobre sí mismos y sobre el destino. Es de utilidad para entender esto la insistente división nietzscheana entre los individuos capaces de hacer promesas y los que no lo son, apelando a la distinción, a la diferencia, a la jerarquía entre tipos de hombres[392].

La libertad negada por el pensador alemán es, para Richardson, la libertad pura en sentido metafísico; pero hay una raíz biológica e histórica de la libertad que todavía no ha terminado de evolucionar. Por ello, la propuesta de Nietzsche apuntaría a re-significar o re-diseñar el concepto de libertad. En primer lugar, para *naturalizar la libertad*; esto se opone completamente a una libertad en sentido trascendental, pues se asume que es la capacidad de ciertos tipos de organismos, no de un sujeto puro. Richardson entiende que la libertad se transmite de organismo a organismo como un

[391] Cfr. POELLNER, P. *Nietzschean Freedom*, op. cit., p. 156.

[392] Cfr. RICHARDSON, J. *Nietzsche's Freedom*. En: *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Edited by Ken Gemes and Simon May, Oxford University Press, 2009, pp. 127-129.

instinto o hábito. Y esta capacidad ha evolucionado mediante procesos biológicos y sociales: en efecto, el carácter acumulativo de esa historia evolutiva es la razón por la cual la libertad es indefinible. Pero la esperanza de Nietzsche residiría en reescribir y suprimir algo de lo que ha sido la libertad. Por otra parte, el re-diseño de la idea de libertad apunta a desmoralizarla. Este es el carácter principal de la *transvaloración de todos los valores* y significa entender la libertad en términos de impulsos, volviendo a entrar en contacto con nuestra animalidad; existen impulsos a los que le compete el control de lo que el organismo hace[393]. En este punto, Richardson cita el § 119 de *Aurora* que resulta esclarecedor al respecto: "Por muy lejos que pueda llegar alguien al conocimiento de uno mismo, nada puede ser más incompleto que la imagen que formemos del conjunto de *impulsos* que constituyen su ser"[394]. Lo que pretende quien busca sentirse *libre* al momento de actuar es poder unificar esos impulsos para orientarlos en una misma dirección (más allá de que Nietzsche mismo diga que la mayoría de ellos son desconocidos para nosotros). En ese sentido, la libertad es nuestro impulso de sentir poder, un sentimiento de mando. Es importante resaltar que hablamos de un impulso que busca someter a otros impulsos; pues no se trata de una libertad plena y estable en el sentido moderno, no se trata de una razón superior que domina a los impulsos. Se trata de algo más tensional. Una guerra de instintos y el sentimiento fugaz de uno de ellos pretendiendo dominar a otros.

Lo que nos parece más esclarecedor del texto de Richardson es que entiende que para que pueda hablarse de libertad en sentido positivo en Nietzsche, primero el individuo debe alcanzar a ser un "sí mismo" y, para ello, es preciso que en el organismo se realice una unificación de los impulsos[395]. En este sentido, y siguiendo a Richardson, optaremos por interpretar la voluntad de poder como un instinto de libertad, el único capaz de posibilitar la creación de valores. Como ya anticipamos líneas arriba, la voluntad de poder es un instinto de libertad que está en todos, puede crear ideales positivos o negativos, pero lo que es seguro es que crea[396]. Existen dos

[393] Cfr. Ibíd., pp. 130-132

[394] NIETZSCHE, F. *Aurora*. Trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 135

[395] Cfr. RICHARDSON, J. *Nietzsche's Freedom*, op. cit., p. 133.

[396] Véase §18 de *Genealogía de la moral*, segundo tratado.

afirmaciones de Nietzsche en torno a la voluntad que resultan fundamentales: 1) La voluntad es el signo distintivo del mando y 2) mandar es más difícil que obedecer. Estas dos afirmaciones de Nietzsche simplifican y sintetizan una compleja trama de críticas y un recorrido conceptual que el autor llevará a cabo para culminar en su propuesta supra-ética.

La mayoría de los autores que defienden una visión positiva de libertad en Nietzsche se apoyan en determinados pasajes claves[397] que no dejan lugar a dudas de la persecución de un tipo de libertad en la acción, muy poco asequible para muchos, pero alcanzable para algunos individuos dispuestos a la superación de la decadencia propia tanto de la metafísica como de la moral. De hecho, el mayor coto que hombre occidental ha encontrado para poder desplegar libremente sus fuerzas ha sido el error metafísico de pensar que sus acciones eran guiadas por un fin universal. En efecto, habrá una forma en la que el individuo pueda ser soberano de sus propias virtudes y pueda entenderlas a estas para sí mismo, de forma singular.

Ahora bien: ¿cuál es la manera que encuentra el individuo de practicar una virtud singularizada, libre del manto de la cultura y de la moralidad dominantes? Es esta una de las preguntas rectoras de este escrito y que se buscará responder a continuación.

1.4. "La *virtú* sin moralina"

La concepción de Nietzsche sobre la virtud es polivalente, más allá de las críticas hacia sistemas éticos como el socrático-platónico, el cristiano, el kantiano o el utilitarista, existe una visión afirmativa o propositiva que se vincula con la antigua concepción de la *areté* como excelencia individual, sin connotaciones morales o intelectuales, sino heroicas. La excepción griega negativa fue Sócrates[398], quién asoció a la virtud con la razón, algo muy alejado del concepto homérico. Lo cierto es que Nietzsche vio positivamente el hecho de poseer virtudes propias, que se distancien de las antiguas virtudes cardinales o de las virtudes que siempre han pretendido el valor

[397] Especialmente pueden destacarse el §347 de *La ciencia jovial* y el § 2 del segundo tratado de *La genealogía de la moral*.

[398] "Intento comprender de qué idiosincrasia procede la equivalencia socrática de razón=virtud=felicidad: la equivalencia más estrafalaria que existe y que tiene en su contra especialmente a todos los instintos de los antiguos helenos". NIETZSCHE. *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. Daniel Gamper, biblioteca nueva, Madrid, 2002, p. 47.

universal. En cambio, las virtudes perseguidas por Nietzsche se reconocerían en el sello de su singularidad, serían inexpresables, sin nombre, únicas. Además, antes que contraponerse a las pasiones (idea cristianizada de la virtud moral), surgirían de las pasiones mismas, serían el producto de lo que ya se ha denominado como *sublimación de las pasiones*[399]. Las afirmaciones de Nietzsche sobre virtudes específicas (valentía, honestidad[400]) tienen que considerarse haciendo la reserva de que estas, por su singularidad, son en el fondo inexpresables y sin nombre. Pero, sobre todo, son terrenales, es decir, apuntan a tener un trato intenso con este mundo[401]. La virtud no puede nacer de otro lugar que no sea la pasión, es la transformación de una pasión o, si se quiere, su ennoblecimiento:

> En otro tiempo tenías perros salvajes en tu mazmorra: pero al final se transformaron en pájaros y en amables cantoras. De tus venenos has extraído tu bálsamo, has ordeñado a tu vaca Tribulación, - ahora bebes la dulce leche de sus urbes[402].

Más adelante, en el mismo pasaje, Nietzsche afirma que lo mejor que puede pasarle a un individuo es tener una sola virtud, pues el hecho de tener más de una significa la guerra entre ellas, es de allí de donde puede surgir algo malo, es a causa de la lucha entre las propias virtudes que el hombre puede perecer, pues cada virtud demanda toda la fuerza hacia sí. Ahora bien, el hombre es algo que debe perecer, que debe ser superado, por ello, el camino del amor a las propias virtudes es el indicado para quien persiga la meta de la auto-superación[403]. La provocadora idea de ser víctimas de nuestras virtudes es recurrente en Nietzsche y adquiere diversos matices,

[399] Confrontar en el pasaje *De las alegrías y las pasiones*, de *Así habló Zaratustra*.

[400] "La honestidad, suponiendo que ella sea nuestra virtud, de la cual no podemos desprendernos nosotros los espíritus libres – bien, nosotros queremos laborar en ella con toda malicia y con todo amor y no cansarnos de <<perfeccionarnos>> en *nuestra* virtud, que es la única que nos ha quedado: ¡que alguna vez su brillo se extienda (…) sobre esta cultura envejecida y sobre su obtusa y sombría seriedad!". NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 173.

[401] "Una virtud terrena es la que yo amo: en ella hay poca inteligencia, y lo que menos hay es la razón de todos". NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004, p. 67.

[402] Ibid., p. 68.

[403] "El hombre es algo que tiene que ser superado: y por ello tienes que amar tus virtudes, -pues perecerás a causa de ellas". Ibid., p. 69.

uno de ellos refiere a la peligrosidad ínsita que conlleva el cultivo de las virtudes: una recaída en la moral; mejor dicho quizá, en una moral esclavizante. El § 227 de *Más allá del bien del mal* resulta esclarecedor para entender ese fino límite entre una virtud deseosa de superación y aquella que se transforma en una regla, paralizando al hombre. Los espíritus libres, aquellos a los que Nietzsche llamó *los últimos estoicos*, deben permanecer duros ante el peligro de que sus virtudes se santifiquen, cooptando el camino creador: "Nuestra honestidad, (…) ¡cuidemos de que no se convierta en nuestra vanidad, en nuestro adorno y vestido de gala, en nuestra limitación, en nuestra estupidez!"[404]. En la *ciencia jovial* Nietzsche ya había hablado de <<almas más finas>>, cuya virtud consiste en una suspicacia en sí mismas y en la virtud, evitando la tendencia sacerdotal de depositar fe en una virtud y así adquirir bienaventuranza[405]; con esto, ponía de manifiesto la paradoja que encierra hablar de virtud en el proceso de auto-superación de la moral.

Aunque ciertas virtudes merezcan ser nombradas, no se trata de hacer un listado de virtudes para todos los hombres, resulta difícil pensar algo así porque sería negar que Nietzsche es un pensador que atiende a la singularidad en innumerables sentidos. Uno de ellos es el que se refiere a la virtud; asume positivamente a una virtud que nadie tiene en común con otro, una virtud singular, sin moralina, liberada de toda connotación intelectual, moralista o eudaimonista. Esto puede admitirse atendiendo al § 120 de *La ciencia jovial*, denominado *la salud del alma*:

> Para determinar *lo que* haya de significar salud para tu propio *cuerpo*, todo depende de tu meta, tu horizonte, tus fuerzas, tus impulsos, tus errores y, especialmente, de los ideales y fantasmas de tu alma. Por eso, existen incontables saludes del cuerpo; y mientras más se permita nuevamente alzar su cabeza al hombre individual e incomparable, mientras más se desaprenda el dogma de la <igualdad de los hombres>, más han de perder también nuestros médicos el concepto de una salud normal, junto al de una dieta normal y curso normal de la enfermedad[406].

[404] NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 174.
[405] Confrontar con el aforismo 214 de *La ciencia jovial.*
[406] NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial*, op. cit., p. 114.

Esto mismo puede aplicarse a la virtud entreviendo el rechazo que el autor sostuvo sobre los modos universales de conducirse éticamente; pues se supone que existen individuos, pero no un Yo que esté por encima como modelo de sujeto, así como tampoco existe un Deber que se ubique como rector de las formas que cada uno tiene de manejar sus pasiones. Este es el primer paso para el rastreo y la comprensión de un tipo de ética en el pensamiento de Nietzsche: lo bueno no se regirá más por un principio rector para todos los hombres por el hecho de pertenecer al concepto Humanidad, sino que lo bueno será lo que resulte más eficaz al momento de conducir a una pasión desmedida para transformarla en virtud.

A partir de entender lo bueno como un sentimiento de poder, de vigor, de eficacia, resulta legítimo que el virtuoso sea el que puede superar una resistencia[407] externa o interna y nada más que ello; con esto pretende despegarse de un tipo de virtud que solo pueda entenderse respondiendo al deber, al pecado[408] o a la utilidad de la mayoría. En contraposición a la forma ascética de virtud, Nietzsche invoca un concepto de virtud que tenga su origen en una riqueza desbordante y apasionada que no realice cálculos sobre ventajas y desventajas[409]. En el pasaje llamado *Von der schenkenden Tugend* (de la virtud que hace regalos), Zaratustra se pregunta cómo es que el oro, siendo raro e inútil, llegó a ser un valor supremo; esta es una coordenada importante para el rescate de virtudes que no deban responder al criterio de la masividad y tampoco de la utilidad:

> Rara es la virtud más alta, e inútil, y resplandeciente, y suave en su brillo: una virtud que hace regalos es la virtud más alta (…) En verdad, semejante amor que hace regalos tiene que convertirse en ladrón de todos los valores; pero yo llamo sano y sagrado a ese egoísmo[410].

[407] "¿Qué es felicidad? El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada. *No* apaciguamiento, sino más poder; *no* paz ante todo, sino guerra; *no* virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, *virtú* sin moralina)." NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2008, p. 32.

[408] "Ay, esto es lo que me aflige: mentirosamente se ha situado en el fondo de las cosas recompensa y castigo –y ahora también en el fondo de vuestras almas, virtuosos". NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 147.

[409] NIEMEYER, C. *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Edición española a cargo de Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, p. 529.

[410] NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 122-123.

Seguidamente, en el mismo pasaje, Nietzsche menciona ciertas afirmaciones claves y que constituyen la forma más positiva-propositiva en su obra al hablar del origen de las virtudes: una virtud nace de un corazón que hierve ancho y pleno, que constituye tanto una bendición como un peligro para quienes habitan sus orillas (lo que da cuenta del carácter polivalente de la virtud –un carácter impensable para las éticas clásicas-); se debe estar por encima de la alabanza y de la censura (más allá del bien y del mal), dando órdenes a las cosas (voluntad de forjar un destino propio), despreciar lo agradable y la cama blanda (influencia estoica), no tener más que *una sola* voluntad, llamada necesidad, un nuevo bien y un nuevo mal, poder, un pensamiento dominante[411].

Sin el propósito de desarrollar la temática del egoísmo, es preciso entender la relación que Nietzsche establece entre virtud y egoísmo para evitar interpretaciones precipitadas. La concepción utilitarista fue una de las encargadas de separar la virtud del egoísmo y de asumir que el virtuoso es tal en tanto y en cuanto sea funcional a la sociedad. De esta manera, el individuo termina siendo *víctima* de sus propias virtudes porque la sociedad lo explotará hasta dañar su salud. No es importante la conservación de un virtuoso, lo importante es que haya dado todo para la conservación de su comunidad. "El elogio del virtuoso es el elogio de algo que daña lo privado –el elogio de instintos que quitan al hombre su más noble egoísmo y la fuerza para el cuidado de sí mismo"[412]. Nietzsche demuestra que las virtudes enaltecidas por la sociedad industrial son la obediencia, la castidad, la piedad y la justicia, todas ellas orientadas al sacrificio del individuo y en beneficio de la conservación del sistema institucional.

La apelación constante de Nietzsche de una búsqueda personal de la virtud, es decir, del ir al encuentro con lo singular de una virtud propia, responde al deseo irrefrenable de superación del nihilismo europeo. De hecho, en el § 214 de *Más allá del bien y del mal* el propio autor se afirma como uno de los últimos herederos de la *buena conciencia* europea, de las "candorosas y macizas virtudes por las cuales honramos a nuestros abuelos[413]". La pretensión de Nietzsche pasa por encontrar un

[411] Cfr. Ibíd., p. 124.
[412] NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial*, op. cit., p. 43.
[413] NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 161.

tipo humano que pueda cultivar su propia virtud, lo que significa que esta tiene que estar en armonía completa con la naturaleza particular del individuo, con sus impulsos básicos, con su voluntad de poder. La virtud, de hecho, debería ser una respuesta a los impulsos destructivos del ser humano, transformados, *sublimados* en formas de actuar honorables: "-nosotros, *si* es que debiéramos tener virtudes, tendremos presumiblemente solo aquellas que hayan aprendido a armonizarse de manera óptima con nuestras inclinaciones más secretas e íntimas, con nuestras necesidades más ardientes"[414]. ¿Qué conlleva esta apuesta de Nietzsche? Pues, en principio, la no asociación virtud-bueno, la aceptación de que el virtuoso será quien asuma lo que hay de necesario en sus actos y los acepte con las desdichas y alegrías que puedan acarrear. En este esquema no hay lugar para el arrepentimiento, sí para el *amor fati*. Aceptar lo trágico en la vida, la dialéctica entre alegría/tristeza, apolíneo/dionisíaco, significa revalorizar lo malo y lo feo en el orden de la existencia, significa exaltar todos los órdenes de la existencia, haciendo de la necesidad una virtud[415]. La re-consideración de lo doloroso, de lo feo, de lo incómodo, puede ser un punto de partida para entender las bases de las nuevas creaciones. Es decir, *de los valores nuevos en tablas nuevas*, del nacimiento de nuevas virtudes que dejen atrás la moral decadente atestada por el altruismo y la compasión. Hay un enorme problema que Nietzsche detecta como producto de lo que llama nihilismo, y es que le han suprimido el dolor a la existencia (eso es lo que hizo el capitalismo contemporáneo[416]) y entonces ya no hay

[414] Ibídem.

[415] Vattimo afirma que el ultrahombre hace de la necesidad una virtud y que por allí justamente pasa su excelencia.

[416] Ciertamente, una de las grandes "seguridades" del mundo moderno es el derecho a tener una vida digna por medio del trabajo; aquí, una vez más, brota una hipocresía moral, porque aquello que pretende hacer libres a los hombres no hace más que esclavizarlos. Nietzsche, en su *Ensayo sobre los griegos*, admite una idea sobre la esclavitud de talante aristocrática. Ser esclavo es una palabra que la modernidad ha vituperado, cuando en realidad los hombres modernos son esclavos del trabajo y del ideal de dignidad humana. Hay una contraposición que el autor realiza entre los modernos (quienes identifican la dignidad del hombre con la dignidad del trabajo) y los griegos (para quienes el hombre y el trabajo son vergonzosos, porque se trabaja sólo para la conservación). Por eso concluye Nietzsche que del trabajo no puede nacer ningún artista: "El trabajo es una vergüenza porque la existencia no tiene ningún valor en sí, pero si adornamos esta existencia por medio de ilusiones artísticas seductoras, y le conferimos de este modo un valor aparente, aun así podemos repetir nuestra afirmación de que el trabajo es una vergüenza, y por cierto en la seguridad de que el hombre que se esfuerza únicamente por conservar la existencia, no puede ser un artista". NIETZSCHE, F. *Ensayo sobre los griegos*. Trad. Felipe González Vicen, Godot, Bs. As., 2013, p. 8. Pero la realidad es que todas las nominaciones hasta ahora establecidas, todo el lenguaje que asimilamos hasta la modernidad son conceptualizaciones hechas por esclavos. Una dignidad elevada para el trabajo es la resultante de la creación y no al revés. Uno debe doblegarse al trabajo si es que tiene espíritu abolengo, sólo si la creación poética/artística lo requiere. O por o menos es la idea que

posibilidad de crear en esas condiciones, el hombre tiene que seguir manifestándose en su plenitud (dolor y placer) para poder crear. Lo que significa también –luego de haber comprendido lo que significa la voluntad de poder– crearse a sí mismo, re-crearse. En la filosofía de Nietzsche la virtud por excelencia es sin dudas la creación.

1.5. El crear (*schaffen*) – la voluntad de poder como creación

Varios son los lugares del Zaratustra donde encontramos expresado el nihilismo positivo o la voluntad de creación: *De las mil metas y de la única meta*[417], *De la redención*, *De las viejas y de las nuevas tablas*, *Del camino del creador* y *Las islas afortunadas*.

Si hablamos de voluntad de poder como creación hablamos de la voluntad de poder propia del *Übermensch.* Bien lo recalca Vattimo:

> Para el ultrahombre, la voluntad de poder es, ante todo, voluntad de superación, amor de la aventura, capacidad de despedirse, la destrucción que está necesariamente implícita en cada reajuste nuevo y más rico del modo de relacionarse, teórica y prácticamente, con el mundo.[418]

Por ello es que para Nietzsche el artista ya no constituye un ideal a seguir como sujeto máximo de la creación.[419] La creación máxima que anhelaba Nietzsche hasta su tiempo era la del *Übermensch*. Pero, ¿qué debía suceder para que esto llegue a curso? Debía haber primero una desvalorización de los antiguos valores, más allá de que ello

---

el pensador alemán quería seguir de los griegos. Cfr. Ibíd, p. 10. Esta verdad es pesada de aceptar en tanto que supone la necesidad de la esclavitud para la mantención de la cultura: "Lo que en esta terrible constelación de cosas quiere vivir, o mejor, debe vivir, es, en el fondo, un trasunto del entero contraste primordial que a nuestros ojos terrestres y mundanos debe aparecer insaciable apetito de la existencia y eterna contradicción en el tiempo, es decir, como devenir. Cada momento devora al anterior, cada nacimiento es la muerte de innumerables seres, engendrar la vida y matar es una misma cosa". Ibíd, p. 13.

[417] "Valorar es crear: ¡oídlo creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas". NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 100; "siempre aniquila el que tiene que ser un creador". Ibid., p. 101. La *única* meta está entre comillas porque se trata de alguna meta, es decir que la humanidad nunca tuvo una meta, un sentido. O, mejor dicho, su sentido fue la nada. Es lo que afirma la mentada frase de *La genealogía de la moral*: *el hombre prefirió querer la nada a no querer*.

[418] VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 322.

[419] Ver fragmento póstumo de 1883, 16 [14]- Aquí se pregona la idea de una superación del artista y de la obra de arte clásicos. El artista ya pasa a ser una etapa previa; no se pretende solo nuevos valores, sino que se pretende la creación del *Übermensch*, y el requisito máximo para esto es la muerte de Dios y el nihilismo.

lleve pesar y desasimiento, de hecho, en esto consiste la dureza del creador, quien tendría como criterio a la intensificación del poderío vital para saber que aquello creado era algo nuevo. Si el poder crece con la creación, podría hablarse del triunfo de la afirmación y de la actividad. Pero, ¿cómo confrontar esta idea con aquellas lecturas que sostienen el triunfo de las fuerzas reactivas? Cuando Deleuze recalca que uno de los sentidos fuertes que adquiere la jerarquía en Nietzsche es el triunfo de las fuerzas reactivas por sobre las activas, pone en cuestión la posibilidad de concreción del nacimiento de los espíritus libres o, mejor dicho, de su victoria (recordando que, para este autor, el esclavo no es el menos fuerte sino aquel que está separado de sus fuerzas). Si tomamos las tres características elementales de la fuerza activa según Deleuze (fuerza plástica dominante, fuerza que va hasta el final de lo que puede y fuerza que afirme su diferencia[420]), puede conjeturarse que aquellos espíritus disruptivos que Nietzsche contrapuso en *Humano, demasiado humano* frente a las comunidades cerradas son fieles representantes de fuerzas activas. Pues, se trata de espíritus plásticos que afirman su diferencia y quebrantan valores establecidos. Pero, ante todo, se trata de hombres que se toman a sí mismos como experimentos, que ven en sí mismos la posibilidad de devenir en nuevas formas de experimentar-se, tal como afirmaba Vattimo. Asumido ya el abandono de la capacidad deliberativa de la voluntad, cabe buscar nuevas experiencias en el cuerpo, nuevas posibilidades del cuerpo. "Se hacen cientos de miles de experimentos para modificar la alimentación, el modo de habitación y de vida del cuerpo: la conciencia y las estimaciones de valor en él, todas las especies de placer y displacer son *indicios de estas modificaciones y experimentos. Al fin no se trata en absoluto del hombre: él debe ser superado*"[421]. Pero, como veremos, estos nuevos experimentos no tienen lugar si no se admite la posibilidad de redimir los sentidos anteriores que los humanos le hemos dado al cuerpo, solo la voluntad redentora del *Übermensch* es capaz de semejante tarea.

Retomando la cuestión de la voluntad de poder creadora, Gianni Vattimo admite que ella tiene que interpretarse desde varios ángulos[422]. Sin embargo, uno de los sentidos que aparece con mayor fuerza en la obra del filósofo italiano es el sentido

[420] Cfr. DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía.* Trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 89.
[421] DELEUZE, G. *Nietzsche*. Trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Arena, Madrid, 2006, p. 52.

[422] VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 311.

de redención de la voluntad de poder, es decir, la posibilidad de liberarse del peso del pasado, desarrollando nuevas formas simbólicas. Esta característica sería propia del *Übermensch*[423]. Sin embargo, el propio Vattimo dice que la voluntad de poder no puede pensarse solo como característica del *Übermensch* sino que es afín a todo hombre en tanto que este es alguien que realiza valoraciones, estableciendo una jerarquía axiológica[424]. La interpretación de Vattimo apunta a resaltar una cualidad elemental de la voluntad de poder que venimos decodificando: la creación. Ya sea para amar y obedecer viejas tablas de valor como para establecer nuevas, la voluntad de poder crea por el hecho mismo de valorar. Pero Vattimo quiere resaltar lo que Nietzsche llamó *nueva voluntad de poder*, es decir, aquella que elimina las tablas valores trascendentes/imperecederos en pos de una nueva meta terrena que le dé un sentido a la humanidad. En otras palabras, la creación de una meta que le haga salir del nihilismo; solo cuando la humanidad pueda obedecerse a sí misma podrá gozar de esta condición no-nihilista[425].

Vattimo cree, en líneas generales, que la voluntad de poder se concibe siempre como la esencia de toda la historia pasada y futura del hombre. Sostiene que esa noción se presentó, alternativamente, como determinación de la actitud con que el *Übermensch* se impone a la naturaleza o a sí mismo, o también como la esencia misma de la decisión eternizante que, según Zaratustra, redime las cosas de la casualidad atribuyendo un sentido incluso al pasado, o que en general confiere al devenir el carácter del ser. El hombre creador es también un destructor, destruye el mundo simbólico del pasado para crear uno nuevo y liberarse del viejo, en este sentido la voluntad de poder positiva consiste en liberar de la masa. Vattimo recuerda la distinción nietzscheana entre una voluntad de poder antigua (orden de valoraciones fijados por los pueblos y propia del hombre común[426]) y una suprema (producción

[423] Cfr. Ibíd, p. 315.

[424] "Voluntad de poder equivale a ficción teórica y científica de la realidad. El hombre no ha encontrado fuera de sí los órdenes dentro de los que aprehende y trata la realidad, es él quien los ha puesto desde el principio; y este poner es voluntad de poder". Ibíd, p. 315.

[425] Confrontar con el pasaje *De la superación de sí mismo*, de *Así habló Zaratustra.*

[426] En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche dice que los "sapientísimos" tienen la voluntad de hacer pensable todo, quieren crear un mundo ante el cual se puedan arrodillar y en cual se sientan seguros, esa es su voluntad de poder negativa.

autónoma de símbolos y valores), sólo con este segundo tipo la humanidad puede poseerse a sí misma.

Vattimo acierta, según nuestra opinión, con resaltar enfáticamente la distinción entre una voluntad de poder antigua y una nueva, pues Nietzsche mismo le da suma importancia a ello en *De la superación de sí mismo*, cuando dice: "Vuestra voluntad y vuestros valores los habéis colocado sobre el río del devenir; lo que es creído por el pueblo como bueno y como malvado me revela a mí una vieja voluntad de poder"[427]. También Jaspers recuerda el mismo pasaje cuando trata el tema de la obediencia: "...en todo lugar en que encontré seres vivientes oí hablar también de obediencia. Todo ser viviente es un ser obediente"[428]. En el aforismo 259 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirma algo que los autores mencionados trataron, especialmente Jaspers, al decir que se debe entender todo lo que existe como voluntad de poder. Dice Nietzsche: "...tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia, - no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque vive, y porque la vida es cabalmente voluntad de poder"[429].

La voluntad en el *Übermensch* nunca deja de ser voluntad de engendrar, de crear. Voluntad de superación y de liberación. "Todo lo sensible en mí sufre y se encuentra en prisiones: pero mi querer viene siempre a mí como mi liberador y portador de alegría. El querer hace libres: esta es la verdadera doctrina acerca de la voluntad y la libertad así os lo enseña Zaratustra".[430] El acto creador no está reservado a cualquier individuo. Para consumar la creación deben darse ciertas condiciones: soledad, inocencia, libertad de actuar[431].

---

[427] NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit. p. 174.
[428] Ibídem.
[429] NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, op. cit. p. 222.
[430] NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, op. cit. p. 87.
[431] Pocas veces Nietzsche emite descripciones tan sintéticas refiriéndose a los hombres preparatorios, a los espíritus libres como lo hace en el aforismo 283 de *La ciencia jovial*, pero lo dicho en este aforismo bien podría aplicársele a la figura del *Übermensch*. Se trata del hombre que, según el autor, no podría surgir de las grandes urbes actuales (debido al tipo de cultura impulsado allí): "hombres que saben ser silenciosos, solitarios, decididos, felices y constantes con actividades imperceptibles; hombres que por inclinación interior buscan en todas las cosas lo que en ellas haya de *superarse*; hombres cuya alegría, paciencia, sencillez y desprecio por las grandes vanidades les es tan propia como la generosidad en la victoria y la indulgencia frente a las pequeñas vanidades de todos los vencidos; hombres con un juicio agudo y libre sobre todos los vencedores y sobre la porción de azar que hay en toda victoria y fama; hombres que tienen sus propias fiestas, sus propios días de trabajo, sus propios períodos de duelo, habituados y seguros al mandar e igualmente dispuestos a obedecer cuando corresponde, en uno y otro,

El creador hace de su voluntad su propia ley y se somete a ella, transformándola en destino. El espíritu libre es el único espíritu que puede tener un *Übermensch*, mientras más quiere más libre se encuentra. Como la liberación es un proceso que se da poco a poco y no un destello que hace pasar de un estado a otro bruscamente, y como es algo que hay que mantener día a día y cultivar, es por eso que el *Übermensch* vive creando y vive queriéndose, amándose a sí mismo y a lo que crea[432]. Si alguien no quiere, no crea, y si no ama lo que crea, entonces estamos frente al signo más fuerte de decadencia. Por eso, el *Übermensch* tiene que enfrentarse al pasado sin resentimientos, tiene que recrearlo cambiándole el sentido, pero teniendo en cuenta el carácter perspectivista: "todo sentido es creación provisional sin garantías ni seguridades y toda creación responsabilidad y riesgo sin juicio final"[433].

En definitiva, la última categoría más importante para entender la ética nietzscheana y que es sobre la que venimos hablando es *el amor fati*. Amar el destino, en los términos del *Übermensch*, no puede ser otra cosa que recrearlo, dándole al pasado una nueva perspectiva, reinterpretando toda culpa y resentimiento. Es una

---

con el mismo orgullo y sirviendo por igual a su propia causa: ¡Los hombres en mayor peligro, los hombres más fecundos, los hombres más felices!". NIETZSCHE, F. *La ciencia jovial*, op. cit., p. 164.

[432] Como bien señala Víctor Massuh, crear "no solo significa un rechazo del rebaño, del orden compulsivo de la repetición, sino de todo aquello que no comporta la presencia misteriosa de este acto mediante el cual el creador engendra formas sin apelar a ningún modelo preestablecido. Se trata de un acto que no acepta el mandato de la razón, la exigencia de la comunidad, ni el imperativo ético de una acción desinteresada y piadosa" MASSUH, V. *Nietzsche y el fin de la religión*. Editorial Sudamericana. 1985, p. 109. Para esto es necesario un tipo de soledad. La soledad implícita de un instante en que el hombre siente de manera supra-histórica y admite que de él puede nacer una forma totalmente nueva de relacionarse con el mundo; no hay en este instante ningún recordar, ninguna conciencia moral que actúe de condición. Por ello la soledad implica un tipo de inocencia en el crear: "El acto creador es vivido por el hombre superior a partir de la totalidad de sí mismo: de lo bueno y de lo malo; aunque incluya la crueldad será un acto triunfal nunca manchado por la culpa o el remordimiento". Ibíd., p. 110. La creación no puede venir sino es de un instante libre de la voluntad. "transformar todo fue en un así lo quise"… "La voluntad se da como juego supremo, como la fuerza que mueve los mundos y hace posible que el creador condicione la realidad y le imprima su sello. Ella hace posible que el creador proyecte sobre el mundo su propio señorío." Ibíd, p. 111.

[433] María Jesús Mingot Marcilla. *El vértigo del Amor Fati: Libertad y Necesidad en Nietzsche.* En: Revista de Filosofía. Vol. 35 núm. 1 (2010), p. 74. La idea de cambio de sentido como redención del pasado también fue asumida por Herbert Marcuse, quien afirma la posibilidad de liberar al hombre de su herencia arcaica asumiendo el tiempo cíclico y entendiendo que los sentidos del pasado tienen que retornar mutados, esta es la única forma de liberarse de la moral opresiva: "Para Nietzsche, la liberación depende de la reversión del sentido de culpa; la humanidad debe llegar a asociar la mala conciencia no con la afirmación sino con la negación de los instintos de la vida, no con la rebelión contra sus ideales represivos sino con su aceptación". MARCUSE, H. *Eros y civilización*. Trad. Juan García Ponce, Ariel, Bs. As., 1985, p. 121.

forma de perdonar las propias acciones de los hombres que lo han llevado a la decadencia (perdonar el ascetismo, por ejemplo). El único que puede ser responsable para dar estos nuevos sentidos es el *Übermensch*, él es quien puede hacer retornar el pasado con un sentido nuevo. Esta es una forma de adquirir autonomía respecto del propio pasado. Así, podemos afirmar con Peter Sloterdijk que "la voluntad de aceptar la propia culpabilidad -la variante psiconáutica, por así decirlo, del *amor fati*- (…) cesa de buscar culpables; renuncia a existir como un ser teórico y a justificarse con orígenes ausentes o causas imaginarias"[434].

1.6. Conclusiones

El pensamiento directriz de este escrito fue la reconstrucción ética concebida por Nietzsche a partir de la autonomía del espíritu en términos de voluntad de poder. Semejante reconstrucción tuvo que hacer frente a las acusaciones del propio autor respecto de las posturas que han defendido una libertad metafísica de la voluntad, desprendida de todo factor material o histórico. Nietzsche no podía asumir la idea de autonomía kantiana porque esta admitía una esfera de la vida humana que trascendía la realidad natural. La pura espontaneidad como causa del movimiento de las acciones humanas era la carta más fuerte que el filósofo de Könisberg apostaba para sostener su concepción de la libertad de la voluntad, pero este tipo de autonomía era inconcebible para Nietzsche desde el momento en que él afirma que la voluntad es un hecho complejo y en íntima conexión con las causas naturales. Para el pensamiento nietzscheano no hay un sujeto volente y libre y una naturaleza necesaria que se le opone; se desmantela la clásica oposición -enfatizada por Kant- entre necesidad y libertad porque la necesidad no responde a un mecanicismo de la naturaleza, sino a la expresión de la actividad de los impulsos en el organismo y la relación de este con otros organismos vivos o inertes. Entonces, no puede haber separación del sí mismo con respecto a los impulsos, estos lo constituyen y la libertad no tiende a una emancipación del plano instintivo sino a la aceptación de la misma actividad propulsora de los instintos. Esto sucede porque el concepto de libertad asume otro

[434] SLOTERDIJK, P. *El pensador en escena*. Trad. Germán Cano, Pre-textos, Valencia, 2000, pp. 181-182. Es lo que Sloterdijk, líneas más adelante, identificará con una *autonomía dionisíaca*.

sentido, quedando ligada a la voluntad de poder. Los instintos pueden ser unificados, reconducidos, educados mediante la fuerza activa de la voluntad de poder, pero no pueden ser olvidados, negados o extirpados porque la constitución humana depende de ellos. En efecto, la ética de los actos humanos, o si se quiere, las formas de proceder en la vida, tienen que estar ligadas a las pasiones de la propia naturaleza.

Si la imposición de sentidos es el acto ético por excelencia, la imposición de los sentidos del *Übermensch* para sí mismo –la creación– representa un tipo de ética. Pero la particularidad de esta ética es que anuncia sentidos no perdurables, nacidos a partir de la propia acción y no a partir de principios. De hecho, si hay una imposición de sentidos para otros, no se trata de una imposición calculada sino inconsciente. Si tomamos al *Übermensch* como un resultado posible de la existencia de espíritus libres y entendiéndolo también a él como un espíritu libre, no puede decirse que practique una autoconciencia ni que calcule sus acciones. Eso sería transformar la acción del *Übermensch* en una acción propia del sujeto de la Modernidad. Muy por el contrario, el *Übermensch* estaría libre también de las ataduras de la conciencia y, como bien afirma Vattimo, estaría desvinculado del mundo de la *ratio*.

La suprema fórmula superhumana del *Amor Fati* es la que enseña a recrear el pasado y la que logra desembarazar a la voluntad de la culpa y el resentimiento propias del hombre reactivo. Solo amando lo que el hombre ha sido permitirá dar cabida a lo nuevo, lo que muestra -una vez más- la apuesta nietzscheana por no escindir al individuo de su hado y de las sensaciones heredadas por sus antepasados, mucho menos a negar las fuerzas del azar, sino reinventarse con ellas creando nuevas formas de valorar. Lo que es lo mismo: crear nuevos instintos para interpretar un mismo mundo. El mundo se repite, es lo necesario, pero no se repite su modo de valoración, que es lo contingente, lo susceptible de cambiar; y en eso consiste la apuesta ética por excelencia de la filosofía nietzscheana. La ética nietzscheana reemplaza el sentido de la libertad de la voluntad como libre elección de motivos por el concepto de voluntad de poder afirmativa, aquella que interpreta de forma múltiple el devenir y puede disponer lúdicamente de los sentidos que le impone a los fenómenos. Además, es esa voluntad de poder la que permite que se manifiesten los distintos modos de valoración. Decimos que los modos de valorar tienen directa

relación con los instintos porque en el pensamiento de Nietzsche son los instintos en relación, el cuerpo, el sí mismo el que interpreta y valora.