Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578
2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina.

El cine y la cognición.

El plano simplificado

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

Recibido: 05/06/2014
Aceptado: 08/08/2014

Todos tenemos la experiencia de ver películas comerciales y entender sus historias, sin embargo, al ver una película en realidad ni oímos ni leemos ningún relato, no vivimos ninguna experiencia literaria propiamente dicha, es decir, vemos y oímos pero de ninguna manera estamos limitados a meramente comprender oraciones ni conceptos contenidos en oraciones. Si hiciéramos el experimento de simplemente oír una película, omitiendo el verla, en la mayoría de los casos no entenderíamos la historia de la película, con lo que llegamos a la verdad de Perogrullo de que el cine es una experiencia perceptiva antes que conceptual o, dicho de otra manera, que la inteligibilidad de una película, de su historia, se basa en lo que vemos. Este hecho, básico, el que la percepción visual es la base de la inteligibilidad de las películas, plantea el problema de cómo están construidas de tal manera que viendo entendamos una trama, una historia. Por supuesto, los realizadores cinematográficos han resuelto tal problema de manera práctica desde hace poco más de un siglo y su proceder ha merecido múltiples reflexiones. Por nuestra parte en este texto consideraremos un problema muy básico de la naturaleza del plano cinematográfico, más exactamente, el problema de cómo está hecho de tal manera que al ser insertado en una secuencia con otros planos, pueda ser un elemento generador de la inteligibilidad de la historia de una película. Este problema ha sido discutido ampliamente, en particular en el marco de la teoría cognitiva del cine y aquí nos remitiremos a una de las consideraciones más recientes del mismo, a saber, la del filósofo del cine Noël Carroll (2013),[1] porque en el tratamiento de Carroll hay dos aspectos que nos parecen insuficientemente clarificados, a saber, a) la naturaleza del plano fílmico en tanto imagen saturada pero simplificada y b) la cuestión del movimiento como estímulo sensorial de

[1] Carroll, N., "*Cognitivism, Psychology, and Neuroscience*: *Movies as Attentional Engines*", en: Shimamura, A. P., *Psychocinematics*, parte uno, *Philosophical Foundations*. Ver la referencia completa al final de este trabajo.

relevancia especial. El problema es de qué manera la imagen saturada que es un plano fílmico y el movimiento en él contribuyen a la inteligibilidad de la película en vez de obstaculizarla.

El cine clásico de Hollywood y el plano simplificado

La teoría cognitiva se remite en particular a un hecho largamente aceptado en la historia del cine en general. Se trata de lo que se conoce como el *cine clásico de Hollywood*,[2] el cual está basado en lo que se suele llamar el *montaje invisible*. André Bazin expresa de una manera particularmente clara la naturaleza de dicho montaje. Se trataría de un artilugio de la edición cinematográfica consistente en que

"(…) las escenas se interrumpían exactamente con un propósito, a saber, analizar un *episodio* de acuerdo con la *lógica material* o *dramática* de la escena. Es esta lógica la que oculta el hecho del análisis; la mente del espectador acepta de manera absolutamente natural los puntos de vista del director, los cuales están justificados por la *geografía de la acción* o bien por el énfasis cambiante del interés *dramático*." (WC1 24).

Lo interesante aquí es que la "lógica dramática" y la "geografía de la acción" son inequívocas, excluyen la ambigüedad en la comprensión del montaje constituido por una secuencia de planos o tomas. En particular, respecto de la "escena" captada por cada plano se tendría, nos dice Bazín, que

"(…) si la escena fuera presentada en el escenario *teatral* y vista desde el sitio de la orquesta, tendría el mismo significado (…). Los cambios del punto de vista aportados por la cámara no añadirían nada." (WC1 32)

Este último señalamiento de Bazin es interesante porque en realidad presupone que el cine clásico de Hollywood supera en cada plano un conflicto potencial, siempre latente, entre la percepción del plano que presenta la escena y la inteligibilidad de la historia de la película. El posible conflicto al que nos referimos es el que se da entre el contenido perceptivo total de cada plano fílmico y su función específica en la inteligibilidad de la historia sugerida[3] por la película de que se trate. Este conflicto es bien conocido y suele ser llamado el "conflicto entre la *imagen* y la *narrativa* cinematográficas". El conflicto surge cuando la imagen en su riqueza de elementos o por su composición distrae la atención del observador respecto de aquellos

[2] Véase, por ejemplo, Bordwell, D., en: CH. Para las abreviaturas consúltese la lista bibliográfica al final de este trabajo.

[3] Hay que ser conscientes de que es solamente un discurso poco reflexivo el que deja de lado que una película ni cuenta ni, tampoco, muestra ninguna historia siempre que la película no sea un único plano en el que todos los eventos se muestren de manera continua. Siempre que haya edición, es decir discontinuidades en lo que la película realmente muestra, entonces la película solamente sugiere pero no muestra una historia.

elementos del plano que deben ser captados visualmente y elaborados conceptualmente para que la historia sugerida por la secuencia fílmica sea inteligible. Veamos.

Dada la base fotográfica del cine[4] el plano siempre es una imagen saturada, es decir, *toda* su superficie contiene información sensorial sobre lo que fue el sujeto – el contenido total – de la toma correspondiente, a diferencia de lo que pasa, por ejemplo con un esbozo, una caricatura o un esquema, en los que entre las líneas del mismo no existe más que la superficie del fondo, la que no porta ninguna información sobre el sujeto correspondiente, es decir sobre lo reproducido en la representación; estas son imágenes *insaturadas*. En principio, la saturación de toda imagen fotográfica significa que cualquier parte de la imagen hay información sensorial, sin embargo es evidente que no toda esa información es pertinente para comprender la historia que la película sugiere, sin embargo toda esa información está ahí, en el plano, y dependiendo de cómo se haya escenificado la toma, muy bien puede ser que el espectador resulte atraído por información con relevancia perceptiva que sin embargo no coincida con la relevancia cognitiva respecto de la historia sugerida por la película,[5] lo que a efectos prácticos no resulta más que en una distracción que bien puede dificultar la inteligibilidad de la historia. En este punto un par de ejemplos ayudará a clarificar la situación discutida.

Supongamos un plano en el que se muestra a una persona que realiza alguna actividad en un jardín, actividad que es relevante para establecer una relación definida de inteligibilidad con planos subsecuentes y que, sin embargo, en el techo de un cobertizo cercano, por casualidad, está parado un gato. Si el plano tiene una duración breve y el espectador llega a reparar en el gato, muy bien puede perder de vista lo que realiza la persona. Algo similar puede ocurrir si en vez del gato en el tejado del cobertizo en el plano aparece un instrumento llamativo al lado de la persona que labora, por ejemplo una podadora roja; en este caso el contraste cromático puede ser tan intenso que la podadora tenga una gran relevancia perceptiva, captando entonces la atención, pero ninguna relevancia cognitiva para la historia.

Los anteriores son ejemplos muy simples de elementos en un plano fílmico que poseen una relevancia perceptiva y, por tanto, captan la atención del observador, pero

[4] A menos que explícitamente se diga otra cosa, en este texto nos referimos al cine análogo y suponemos el caso básico en el que los fotogramas constituyendo un plano no han sido intervenidos manualmente sino que cada uno de ellos es un registro fotográfico propiamente dicho, sin alteración manual alguna.

[5] A lo que nosotros acabamos de llamar relevancia cognitiva respecto de la historia de la película Carroll lo llama “importancia narrativa” (P 62).

carentes de relevancia para la comprensibilidad de la trama de la película, de su historia, de tal manera que muy bien pueden dificultar la comprensión de dicha historia. Ahora bien, lo que está operando en dichos ejemplos es la insalvable saturación informativa de la imagen fotográfica, el hecho de que por la naturaleza misma de la fotografía, a saber, el ser un registro de la realidad delante de la cámara (cfr. Bazin, WC1 9-17), toda porción de su superficie porta información; es justamente la riqueza de información portada por la fotografía lo que *puede* llevar a un conflicto con la trama de la historia a cuya inteligibilidad el plano pretende servir. Los anteriores son, pues, ejemplos del siempre posible conflicto entre la imagen y la historia en una película. Por supuesto, hay otras condiciones más generales en que la riqueza del plano o imagen fílmica puede colisionar con la inteligibilidad de la trama. Un caso lo encontramos en la película de Terence Malik *Days of Heaven* (1978), la cual ha sido criticada por presentar imágenes muy bellas que en tanto tales, en tanto composiciones globales, capturan la atención el observador al margen de los elementos específicos que son relevantes para la inteligibilidad de la trama.[6] Este es un caso interesante que se agrega a otras películas especialmente "pictóricas" – como *Los libros de Prospero* (1991) o bien *El bebé de Mâcon* (1993), de Peter Greenaway – en las que cada plano presenta una composición tan rica y exuberante, o bien tal belleza compositiva como totalidad, que justamente la atención en el plano como configuración total, compite por la atención del observador contra la atención necesaria para elementos particulares que son los significativos para entender la historia de la película.

Es claro, entonces, que tenemos el caso de elementos aislados pero visualmente relevantes y también el caso de composiciones totales impactantes y que ambos pueden competir por la atención del espectador con los elementos importantes para la inteligibilidad de la trama, dificultando dicha inteligibilidad.

En este contexto queda claro que la segunda cita de Bazin hecha arriba, según la cual en el cine clásico de Hollywood los cambios de punto de vista de la cámara no aportan nada a la escena dada la intensión con la que está construida, supone que el montaje interno ya resolvió el posible conflicto entre imagen y trama en favor de la trama y en detrimento de la imagen. En realidad, en términos generales eso es así en el cine clásico de Hollywood, de ahí el éxito de dicho cine en sugerirnos historias, lo cual fue la base de su éxito comercial.

La película típica del Hollywood clásico está construida con lo que apoyándonos parcialmente en Carroll podríamos llamar el *principio de la imagen simplificada*. Se trata de que de manera pragmática, intuitiva, Hollywood siguió la regla de, en cada plano, "entregar

[6] Es Seymour Chatman quien informa de tales críticas (FC 449)

solamente lo necesario" (P 61), siguió el principio de que la composición del plano debe ser "realmente sobria [*quite sparse*]" (P 61), en otras palabras, que cada plano contenga básicamente "(…) aquello que necesitamos ver para seguir la historia (…)" (P 65). De hecho, Carroll sostiene, lo cual no está exento de problemas si no es dicho en referencia al cine clásico de Hollywood, que "(…) la intensa fascinación existencial de una película no tiene por qué depender de una experiencia *perceptivamente rica*." (P 61)[7] En el mismo sentido, Carroll afirma que "(...) un realizador cinematográfico no necesita presentar al público más que el *grado de detalle* necesario para permitirle reconocer el contenido buscado de una escena para moldear su involucramiento (…) perceptivo (…)" (P 59).

Queda claro, pues, que la teoría cognitivista del cine, tal como la expone Carroll, explica el indudable éxito del cine clásico de Hollywood en la práctica de sugerir historias, sosteniendo que tal cine nos ofrecería imágenes *simplificadas*, perceptivamente sobrias, de tal manera que el contenido de cada plano permita que el espectador capte los elementos necesarios para la inteligibilidad de la trama sin correr el peligro de distracción de dichos elementos por efecto de la riqueza perceptiva del plano en cuestión.

El concepto de la imagen simplificada

En realidad Carroll nunca utiliza el término de imagen "simplificada" sino que apoyándose en Nelson Goodman (LA 230) remite a imágenes "pictóricamente repletas" o bien "pictóricamente sobrias [*sparse*]" (P 58); por lo demás Carroll más que hablar de imágenes habla de "representaciones pictóricas" (P 58), bajo lo cual considera tanto fotografías periodísticas, planos fílmicos, como caricaturas (cfr. P 58). Por nuestra parte en vez del término "pictórico" preferimos "visual", dado que el primero remite muy fuertemente a la pintura y, por tanto, es inapropiado tanto para la fotografía como para el cine. Establecido lo anterior debemos pasar a precisar el concepto no de "representación pictórica" "sobria" sino de imagen o representación visual simplificada. Para ello podemos partir de un pasaje de Carroll:

"(…) fotografías periodísticas digitales a color (…) portan una cantidad *fenoménica* de *detalle* acerca de sus sujetos. Por el contrario, (…) una delgada línea curva (…) puede ser más que suficiente en una caricatura. (…) Cuando un artista visual o un realizador cinematográfico elige cómo construir una representación pictórica, (…) tiene que *decidir* que tan repleta o que tan sobria será la imagen (…)" (P 58).

[7] Las cursivas en el interior de una cita son nuestras a menos que se indique otra cosa.

El pasaje citado es interesante porque contiene en principio una contradicción, contradicción que, justamente, nuestro concepto de imagen simplificada viene a resolver. Se trata de que, en efecto, como lo señala Carroll, una fotografía contiene detalle "fenoménico", es decir, no se trata de nada construido plásticamente por un artista a partir de su habilidad manual, como ocurre en el caso del pintor o del caricaturista. La fotografía, como bien insistió en ello Bazin, es un registro lumínico de la realidad (cfr. WC1 12 nota), de todo aquello que la cámara sea capaz de captar dadas su colocación y las condiciones de iluminación. No importa si lo que está delante de la cámara es algo que está ahí de manera autónoma o algo que se dispone, se arregla, para que sea registrado por ella. En cualquier caso, trátese de una realidad independiente de la cámara o bien de una realidad dispuesta para la cámara, la cámara registra y, a saber, automáticamente. Lo que aparece en la fotografía, tiene pues un carácter de realidad (cfr. Bazin WC1 13), de *duplicación* lumínica de otra realidad. Eso es a lo que se refiere el término "fenoménico" en el pasaje citado de Carroll, lo cual es algo totalmente diferente a lo que no es en sí, realidad, sino un simple trazo de lápiz o una pincelada y todo lo que se forme *pictóricamente* con ellos. En realidad, y eso se le escapa a Carroll, una cosa es lo *fenoménico* y otra cosa es lo *pictórico*. En términos de Bazin, la fotografía es un objeto de este mundo (cfr. WC1 13), tanto como la impresión o registro que es una huella fosilizada de un dinosaurio en arcilla que se convirtió en roca, mientras que una caricatura o una pintura en tanto tales, son objetos no de este mundo sino objetos procedentes de la imaginación plástica de sus autores (cfr. WC1 13). Por supuesto, lo recién dicho es válido para todo plano fílmico – no manipulado – ya que su base son fotogramas. Independientemente de cómo se haya dispuesto, escenificado, lo que está delante de la cámara cinematográfica, el resultado, el plano en sí mismo, es el registro de una realidad, otra realidad y, por tanto, un *fenómeno*, no un producto pictórico resultado de la imaginación y una habilidad manual del equipo de producción cinematográfica.

Ahora bien, en tanto fenómeno o, si se prefiere, registro lumínico, la fotografía común y corriente y el fotograma fílmico contienen y dan información lumínica homogéneamente por toda su superficie, lo cual vale también para la fotografía digital, ya que un pixel es tan informativo como cualquier otro.[8] En otras palabras, depende del grano de la película fotográfica o, en su caso, de la definición de la fotografía digital, cuánta información porta la fotografía. Dada la película o el sensor digital, ni el fotógrafo ni el director cinematográfico pueden "decidir" – como dice Carroll en el pasaje citado – si la imagen es sobria o repleta. De

[8] Para una discusión sobre la fotografía análoga y la digital siguiendo a Bazin, véase SN, capítulo 5.

hecho, estos términos son problemáticos, porque dos imágenes fotográficas del mismo tamaño y la misma resolución son igualmente informativas aunque una pueda ser "sobria" y otra "repleta" en términos de su contenido. Por lo demás el problema también está en el término "detalle", en la expresión "cantidad fenoménica de detalle", empleado por Carroll.

Lo cierto es que quien utiliza una cámara digital de una resolución dada o una película análoga de cierto grano, ya no puede decidir la cantidad de detalle fenoménico de la imagen, ese detalle no es otra cosa que la información lumínica registrada por la cámara dado el lente, el sensor o la película. En este sentido todas las imágenes fotográficas que se tomen con los mismos presupuestos sin igualmente repletas: son *homogéneamente informativas* por toda su superficie con total independencia de sus sujetos. Esto contrasta radicalmente con, digamos, el caso del caricaturista o del dibujante, quien puede elegir cuántos y cuáles trazos realiza, qué tanto cubre con ellos las superficie que utiliza. Este sí que puede decidir si su imagen es sobria o repleta. Análogamente, el pintor puede decidir si pinta un fondo o una textura de ropa o de piel, digamos, más o menos homogéneamente, con lo que su pintura será más sobria o más repleta. Esto nos lleva nuevamente al caso de la fotografía.

Como lo señalamos, bajo las mismas condiciones técnicas las fotografías portan la misma cantidad de información con independencia de su sujeto. Entonces, lo que sí pueden hacer tanto el fotógrafo como el director cinematográfico es simplificar el sujeto a registrar fotográficamente, lo que, insistimos en ello, no significa en lo absoluto variar la "cantidad fenoménica de detalle" en la fotografía: la información lumínica portada por las fotografías en igualdad de condiciones técnicas es la misma. Lo que se puede hacer es convertir la información en redundante. Así, la fotografía de una pared de un color homogéneo, digamos amarillo, informa pero es altamente redundante. Una zona de la fotografía no aporta información realmente relevante en relación con otra zona de la misma fotografía salvo la de que las zonas correspondientes del sujeto presentan el mismo color. La información de la distribución espacial del color es lo único que no es redundante, mientras que el color si es redundante.

Para clarificar la discusión anterior, supongamos que la pared amarilla se divide en cuadrados del mismo tamaño y que cada uno de dichos cuadrados queda representado por las coordenadas de centro y por el color del cuadrado – algo análogo al caso de los píxeles cromáticos en las fotografías digitales a color –. Entonces la información aportada por la fotografía respecto de dos de los cuadrados mencionados será (a, b, A) y (t, s, A), donde las duplas (a, b) y (t, s) representan las coordenadas de los centros de los cuadrados – respecto de algún eje cartesiano – y A representa el color amarillo de ambos cuadrados. Si el segundo

cuadrado tuviera un tono verde, entonces la información sería (a, b, A) y (t, s, V). Claramente el segundo par de triadas es más informativo que el primer par dado que en el primer par A es redundante. Solamente varía la información sobre la localización del color pero no la información del color mismo.[9]

En el caso de un plano fotográfico típico, la simplificación consistente en que el sujeto fotográfico tenga menos objetos distinguibles los unos de los otros y objetos más o menos grandes, objetos de texturas relativamente homogéneas, digamos pocos muebles, grandes y más bien minimalistas, y también fondos grandes y más o menos homogéneos, por ejemplo más cielo que edificios, más pradera que animales, más pared llana que mobiliario, lleva a un efecto de redundancia por igualdad – o por lo menos por gran similitud de zonas de la imagen fotográfica correspondiente–. El detalle fenoménico es ciertamente informativo pero mucha de su información resulta redundante. Es claro que la redundancia informativa tiene que ver con una simplificación de la imagen, en el caso del plano, una simplificación en la composición de su sujeto. La fotografía y el fotograma simplificados a partir de un sujeto con redundancia son imágenes saturadas o repletas de información pero también sobrias.

Por supuesto, la simplificación de la imagen o representación visual cinematográfica, es decir, del plano, debe llevar preferentemente a que lo que aparezca en el plano no sea mucho más de lo que es relevante para la comprensión de la historia de la película. Es decir, lo que aparezca en el plano con relevancia perceptiva – *perceptual saliency* – debe ser básicamente lo que es relevante para la inteligibilidad de la historia de la película. Esta condición la podemos formular diciendo que el principio debe ser que la *relevancia perceptiva* coincida con la *relevancia intelectiva* para la película, que no es otra que la relevancia para la historia de dicha película.

En general podemos afirmar que la condición de coincidencia más o menos estricta entre la relevancia perceptiva del plano con su relevancia intelectiva, conlleva el que la tensión entre imagen e historia propia de cada plano fue resuelta a favor de la historia y, precisamente, mediante la simplificación de la imagen, mediante un cierto empobrecimiento de la misma. Informativamente el plano sigue siendo repleto o saturado, pero la información saturada aqueja una gran redundancia. En principio, pues, el éxito del cine clásico de Hollywood, orientado a las historias fílmicas, supone que en general los directores rechazaron más o menos sistemáticamente el crear planos saturados con una gran cantidad de información no redundante. De esa manera los directores habrían aplicado la idea de que la

[9] Acerca de la cantidad de información véase PhF y también KI.

"estructura informativa" (P 65) de los planos sería tal que dirigiría "nuestra atención a lo que necesitamos *ver* para seguir la historia" (P 65).

El plano simplificado y el movimiento

Hasta ahora nos guiamos por la tesis de Carroll de que el éxito de una película "(…) no tiene por qué depender de una experiencia *perceptivamente rica* (…)" (P 61), es decir, la tesis de que para el cine tradicional de Hollywood lo que interesa es, básicamente, que se ponga atención a lo que "(…) es significante en la narrativa de la película." (P 54)[10] Es en este contexto que Carroll menciona explícitamente "los movimientos abruptos o los cambios en la intensidad lumínica" (P 60), pero nada más. Dejando de lado las razones que Carroll pueda tener para omitir el tratamiento explícito del movimiento en los planos fílmicos, el hecho es que los planos son series de fotogramas justamente porque el cine es imagen en movimiento, por lo que tal fenómeno, el movimiento, merece una consideración específica.

En términos generales, es decir, no en el cine sino en el marco de nuestras actividades cotidianas, pragmáticas, "[e]l entorno está repleto de información (…)" (P 60) que, para ser más exactos, es primeramente información puramente perceptiva. Pero cómo es natural, no toda esa información es igualmente relevante en su respectivo contexto pragmático el cual siempre está centrado en ciertas actividades o metas. El primer nivel de relevancia es la ya aludida "relevancia perceptiva" (P 60), es decir, se trata de aquellos aspectos o elementos del entorno que son, en este caso, visualmente notables en sí mismos, independientemente de su relevancia pragmática. Ciertamente, aquello que en el entorno es perceptivamente relevante suele ser también relevante pragmáticamente, pero no siempre es el caso. Así como arriba ya quedó clara la diferencia entre relevancia perceptiva y relevancia intelectiva en el cine, ahora debe quedar claro que existe la diferencia entre relevancia perceptiva y relevancia pragmática en los contextos de la vida cotidiana. El propio Carroll da el ejemplo de que si uno quiere saludar a su hermano lo que interesa es saber dónde está situada su mano y no cuál es el logo

[10] El lector informado posiblemente habrá notado que hemos evitado hasta donde ha sido posible utilizar el término "narrativo" y sus relativos, de tal manera que hemos hablado de películas que sugieren una historia y no de películas o cine narrativo. La razón es que estamos convencidos de que el término "narrativo" remite a la muy específica experiencia estética literaria, la cual es muy diferente de otras experiencias estéticas, incluida la cinematográfica. El simple uso de expresiones como "cine narrativo" coloca de entrada la consideración de un medio que no es literario en el marco de una conceptualidad específicamente literaria, lo cual – y hay muchas muestras de ello – tiende a obscurecer la especificidad del medio fílmico al remitirlo al literario, al verlo básicamente como una forma de "narración". Nosotros reservamos los términos "narrativa", "narrativo", exclusivamente para lo relativo a relatos, ya sea escritos o verbales – lo cual merecería ya de por sí una consideración especial porque hay diferencias radicales entre la oralidad y la textualidad –.

de su playera (cfr. P 59) aunque tal logo pueda ser muy llamativo visualmente. Un logo llamativo tendría relevancia perceptiva pero no pragmática en el contexto que nos ocupa.

En cuanto al cine, exactamente el movimiento, especialmente el abrupto, nos presenta un caso de intensa relevancia perceptiva que no necesariamente tiene relevancia pragmática o, para el caso, intelectiva. Para convencernos de ello variemos el ejemplo dado arriba de un plano cinematográfico con una persona realizando una actividad relevante para la historia en un jardín cerca de un cobertizo en cuyo tejado está un gato. Supongamos ahora que el gato súbitamente da un salto. En este caso aun si un observador no había visto el gato, el movimiento del gato hará muy difícil que el observador no lo note, pero, siguiendo nuestro razonamiento en el caso de este ejemplo dado arriba, si el gato inmóvil no tenía relevancia intelectiva, relevancia para la historia de la película, eso no cambia por el hecho de que haya saltado. La situación es que si de por sí el gato quieto era un elemento perceptivamente relevante pero no lo era cognitivamente, al dar el salto se hace todavía más relevante que antes en términos perceptivos pero no gana ni un ápice de relevancia para la historia. La disparidad entre la relevancia perceptiva y la relevancia intelectiva del gato se hace todavía mayor. El gato inmóvil era ya un distractor más o menos poderoso, el gato saltado es un distractor mayúsculo que centra la atención en él en detrimento de la comprensión de la trama.

Con lo anterior llegamos a otra verdad de Perogrullo, muy clara para los realizadores pero no evidente para los teóricos del cine, a saber, si como lo subrayamos arriba el cine es antes que nada visibilidad, visibilidad antes que conceptualidad – y por eso el cine es cine y no literatura –, en el cine no solamente tiene que cuidarse lo que se ve en cada plano cinematográfico sino que, justamente porque el cine es en principio imagen en movimiento, en él tiene que cuidarse en especial qué se mueve en cada plano. Muchos animales superiores, en particular los predadores que tenemos los dos ojos al frente de la cara, estamos evolutivamente diseñados para centrar nuestra atención de manera automática, involuntaria, en el movimiento. Ya nuestra experiencia con gatos y con perros nos muestra que estando estos perfectamente inmóviles y tranquilos, cualquier movimiento llama poderosamente su atención y muchas veces genera respuestas motrices inmediatas, por ejemplo de cambio de postura de la cabeza – para no hablar ya de respuestas específicamente oculares como cambios espontáneos en las pupilas –. Nosotros mismos sabemos a la perfección que cualquier cosa que aparezca en nuestro campo visual periférico, también los llama poderosamente la atención y si aparece súbitamente prácticamente no podemos más que reaccionar a ese

movimiento colocando al estímulo visual en nuestra visión central mediante un movimiento de los ojos o de la cabeza.[11]

La inteligibilidad expedita de la historia de una película, sobre todo en vista de la corta duración que en general tienen los planos, requiere que cada plano sea una imagen simplificada no solamente por su composición, por la cantidad, tipo y textura de los elementos que aparecen en él, sino, además y muy especialmente simplificada en cuanto a los movimientos que aparecen en él y el tipo de los mismos. De hecho, en un solo plano pueden moverse al mismo tiempo diferentes elementos, pero algún movimiento puede ser más relevante perceptivamente que otros y más vale que se trate del movimiento que es el relevante para la inteligibilidad de la historia de la película. Así por ejemplo, en una toma de automóviles en una autopista, el que vaya más rápido o, eventualmente, en sentido contrario, será más llamativo que todos los demás autos en movimiento; obviamente tal auto discordante respecto de los demás, debe ser el relevante – significativo – para la trama de la película, de lo contrario no será más que un elemento fuertemente distractor y, a fin de cuentas, perturbador para nuestra comprensión de la película.[12]

Conclusión

En la discusión anterior hicimos abstracción de una gran cantidad de consideraciones de la teoría cognitiva del cine en el examen de factores que determinan la inteligibilidad de la historia de una película, para concentrarnos exclusivamente en cómo es que en términos cognitivos se puede explicar que el tipo de cine comercial conocido como el cine clásico de Hollywood haya tenido tanto éxito generando películas con historias. Sus historias siempre fueron muy comprensibles y eso tiene que ver, entre otros muchos factores, en particular con el uso de planos con imágenes simplificadas, con imágenes en las que en general se sacrifica la riqueza y la complejidad de la composición del plano en aras de que los elementos perceptivamente más relevantes sean precisamente aquellos que también son los relevantes para la inteligibilidad de la historia de las películas. Esto último significa en particular que, dada la relevancia perceptiva de todo movimiento y dado que los planos fílmicos son imágenes en movimiento, la simplificación de la imagen conlleva el control de los movimientos, que los elementos móviles en los planos sean por lo general pocos y si son muchos, que sean,

[11] Para una discusión más amplia de este problema en relación con el video de *Beauty* (2014) de Rino Stefano Tagliafierro, véase nuestro texto MP, que aparecerá próximamente en Glimpse.
[12] El hecho de que en un plano mostrando a gente caminando por la calle, una persona parada a un lado también resulte llamativa, muestra que el problema general es más amplio y remite a los contrastes de todo tipo, pero renunciamos a tratar este tema en el presente texto.

nuevamente los relevantes para la compresión de la historia. Carroll tendría algo similar en mente al decirnos que el enmarcado que da el plano para mostrarnos una escena en general sirve para mostrar "(…) exactamente lo que necesitamos ver (…) para cumplir el objetivo de seguir la narrativa." (P 66)

En términos generales resulta, entonces, que el cine clásico de Hollywood tiende a presentar planos con imágenes empobrecidas respecto de otros tipos de cines que ponen el acento, más que en la historia de la película, en su riqueza plástica visual. Cognitivamente, lo que hay que reconocer es el problema general de la posible desarmonía entre la relevancia de lo que se ve en el plano y lo que realmente hay que atender en él para comprender la película. Este problema no es exclusivo del cine, también se da en forma un tanto diferente en los contextos pragmáticos, pero en ellos la orientación práctica del individuo que recibe estímulos perceptivos y que tiene que entender la situación para actuar en ella, lleva a que dicho individuo recurra a "rutinas visuales" – en las que se descarta información de manera selectiva pero eficiente (cfr. P 64-6) –, lo que le permite discriminar entre diferentes elementos perceptivamente relevantes para atender mayormente a los que son necesarios para actuar en la situación correspondiente. Sin embargo, en el caso del cine no hay ningún contexto pragmático sino que más bien existe lo que tradicionalmente se ha conocido como una *distancia estética* respecto de lo que se ve en el plano. Pase lo que pase en los planos y en las secuencias, el espectador sabe que "solamente es cine". Por ello más que recurrir a una homologación entre la percepción cotidiana y la percepción cinematográfica, como en gran parte hace Carroll, en este texto recurrimos simplemente a la factura de los planos que conforman las secuencias de las películas para decir cómo es que Hollywood logra que entendamos sus historias fílmicas. El propio Carroll sabe esto e implícitamente lo dice cuando reconoce que "[p]or supuesto, no todas las secuencias están modeladas con base en el supuesto el observador interesado (…)" (P 65), el cual en el cine usaría el análogo a las "rutinas visuales" propias del caso pragmático. De hecho, aunque Carroll sugiere que las secuencias – más que los planos aislados – "imitan" la visión del sujeto pragmático (cfr. P 63, 66), lo cierto es que ya para los simples planos vale que "(…) una parte significativa del trabajo cognitivo necesario para percibir y comprender una película ha sido realizado de antemano en el proceso de producción." (P 61) En otras palabras, el cine clásico de Hollywood se basó planos que se producían mediante una simplificación cuidadosa de los planos del tipo de la aquí discutida, orientada a la inteligibilidad de sus historias fílmicas.

Bibliografía

WC1 = Bazin, A., *What is Cinema?* Vol. 1, University of California Press, California, 2005.

SN = Carrillo Canán, A. J. L., *Fotografía, cine, juegos digitales y narratividad. Estudios sobre la sensibilidad novomediática*, Universidad Autónoma de Puebla, México 2013.

CH = Bordwell, D., *The Classical Hollywood Cinema*: *Film Style & Mode of Producction to 1960*, Columbia University Press, 1985.

MP = Carrillo Canán, A. J. L., et al, "Movement and Pictorial Space: The Video 'Beauty'", de próxima aparición en: Glimpse, (revista de la Society for Media and Phenomenology) 2015.

P = Carroll, N., "Cognitivism, Psychology, and Neuroscience: Movies as Attentional Engines", en: Shimamura, A. P., *Psychocinematics*, Shimamura, A. P. (ed.), *Psychocinematics*. Exploring Cognition at the Movies, Oxford, University Press, Oxford, 2013.

FC = Chatman, S. "What Novels Can Do That Films Can't (and vice versa)", en: Braudy, L., Cohen, M. (eds.), *Film Theory and Criticism. Introductory readings,* Oxford University Press, New York, 2004.

KI = Dretske, F., *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press, Cambridge, 1982.

PhF = Flusser, V., *Für eine Philosophie der Fotografie* (1983), European Photography, Göttingen, 1999.

LA Goodman, Nelson, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1968.

Revista Digital de Filosofía

Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578
2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina.

La contingencia del yo.
La epistemología en la "República" rortyana

Juan Manuel Cincunegui
Universidad del Salvador (Argentina)

Recibido: 14/03/2014
Aceptado: 22/08/2014

Resumen: En este artículo me enfocaré en la interpretación de Rorty sobre Freud. El propósito es abordar uno de los extremos de la concepción de la identidad que se articula a partir de la noción de "contingencia radical" y apuntar la estrecha relación que esta noción tiene con la filosofía política del filósofo estadounidense.

Palabras clave: Epistemología, Filosofía Social y Política, Richard Rorty, Sigmund Freud, Charles Taylor.

The contingency of self. Epistemology in Rorty's republic

Abstract: In this article I will focus on the interpretation of Rorty on Freud. The purpose is to address one of the extremes of the conception of identity that is articulated from the notion of "radical contingency" and note the close relationship that this notion has with the political philosophy of American thinker.

Palabras clave: Epistemology, Social and Political Philosophy, Richard Rorty, Sigmund Freud, Charles Taylor.

1. El debate epistemológico

La exploración hermenéutica comporta una preocupación general en torno a la necesidad de articular una conciencia reflexiva que tome en consideración la historia concreta, en contraposición a los discursos objetivadores y trascendentales, cuya principal motivación consiste en arrebatar al hombre de las garras de la contingencia.

La perspectiva hermenéutica se caracteriza por una asunción plena del carácter contingente de la existencia. Lo cual implica el reconocimiento de que nuestras explicaciones sobre la existencia no pueden resultar de una aproximación apriorística que determine con antelación la metodología y procedimiento adecuado para su tratamiento. Desde esta perspectiva, la propia existencia lleva la voz cantante. Esto implica, para la disciplina antropológica, asumir cierto compromiso ontológico respecto al objeto de su interés, y cierta exigencia crítica ante nuestras propias interpretaciones en vista de la evidencia de interpretaciones alternativas que no pueden ser condenadas a priori debido al carácter "falsable" de nuestras posiciones.

Ahora bien, la razón principal que nos lleva a embarcarnos en una dilucidación de la posición del filósofo estadounidense Richard Rorty consiste en el hecho de que en su discurso es posible ejemplificar uno de los extremos de la noción del anthropos, entendido como animal autointerpretante, que apuesta por una noción de contingencia radical. Su debate con el filósofo canadiense Charles Taylor nos permitirá ilustrar uno de los extremos de las alternativas oscilantes que se le presentan al pensamiento: el eternalismo y el historicismo. Visto de este modo, Rorty no sería más que la externalización de uno de dichos extremos en la búsqueda de un justo medio en la cuestión de la existencia humana que, de acuerdo con Taylor, encuentra su mejor vehículo explicativo en la antropología filosófica, en cuanto disciplina que pretende articular las categorías irreductibles que se presuponen de aplicación general para la realidad humana[13].

La antropología filosófica puede ser presentada por medio de dos principios.

- El primero es la consideración del ser humano como ese tipo de ser para el cual su propio ser se encuentra abierto a la interrogación.
- El segundo principio gira en torno a la convicción de que la respuesta a la primera cuestión necesariamente hace referencia a la identidad *moral,* cuya inteligibilidad tiene el carácter de un ideal. Desde esta perspectiva, Taylor identifica un aspecto no contingente en la relación entre autointerpretación y orientación hacia el bien. Lo cual viene acompañado de respuestas contingentes respecto al contenido de dicha orientación. Como señala Nicholas H. Smith, que el "animal autointerpretante está orientado de modo no contingente contra el trasfondo de marcos de

13 SMITH (1997), p. 36.

> referencia de evaluaciones fuertes no contradice en nada la contingencia respecto al modo en el cual la persona está así orientada"[14].

La posición de Rorty en la filosofía contemporánea es la de un "antirrealista", "relativista" y "subjetivista"[15]. Sin embargo, estas etiquetas, lejos de amedrentar al filósofo estadounidense, lo confirman en su convicción de que es necesario escapar a una serie de dicotomías filosóficas que han perdido vigencia. Rorty se ve a sí mismo como un "operario" al que le han encomendado la labor de deshacerse de aquello que los pioneros más imaginativos de la tradición han mostrado como inservible. En este sentido, sostiene que el progreso filosófico al cual él mismo se adhiere, no consiste en una mayor rigurosidad en el análisis. Para él, la filosofía avanza

> Haciéndose más rigurosa… más imaginativa. En este campo, como en casi todos los demás, el progreso lo impulsan en cada generación algunas personas que atisban una posibilidad no captada hasta entonces por nadie. Frege y Mill, Russell y Heidegger, Dewey y Habermas, Davidson y Derrida, son personas de esta clase. Los demás – los subalternos a los que nos corresponde hacer la limpieza y eliminar lo que estos pioneros imaginativos han visto como residuos – una útil función social[16].

Ahora bien, de acuerdo con Taylor, las diferencias que existen entre su posición y la del filósofo estadounidense ocurren en el marco de una intención común. En última instancia, se trata de superar o escapar a la prisión instituida por la epistemología representacionalista cartesiana. Sin embargo, el enfoque maximalista de Taylor, que aboga por refundir la comprensión distorsionada heredada de la tradición epistemológica, se define en contraposición a la noción minimalista de Rorty para quien la mejor solución ante asuntos del tipo que plantean preguntas del estilo "¿Qué relación existe entre la mente y el mundo?", consiste en "pasar de largo". La posición de Rorty respecto a la identidad, especialmente el modo en el cual encara la pluralidad en la esfera de la constitución identitaria y su aproximación a Freud a partir de la interpretación Davidsoniana de las cuasi-personas, se encuentra en continuidad con las líneas generales de su posición antiepistemológica.

Por su parte, Taylor cree que no podemos pasar por alto ante las cuestiones epistemológicas como pretende Rorty, y esto por la sencilla razón de que estas nociones se

14 *Ibíd*.
15 TAYLOR (2003), p. 158.
16 RORTY (1998), p. 8.

encuentran poderosamente incrustadas en nuestra cultura, lo cual nos obliga a hacerles frente. De acuerdo con Taylor, la explicación rortyana parece pasar por alto un "descubrimiento" crucial de la filosofía contemporánea que es la noción de "trasfondo". Con esta noción se quiere expresar el conjunto de comprensiones inarticuladas que dan sentido a nuestros pensamientos y reacciones explícitas. Las obras de Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty son algunas de las más significativas aportaciones respecto a este tema.

La noción de trasfondo muestra hasta qué punto nuestra cultura es esclava del marco representacionalista. A partir del mismo se sostiene que la totalidad de nuestra aprehensión de la realidad se encuentra mediada por nuestras ideas o sentencias de verdad, distorsionando de este modo la naturaleza de nuestras capacidades. Por un lado, en lo que concierne a nuestra naturaleza encarnada, distorsiona el carácter de nuestras habilidades para hacer frente a nuestro entorno, y el modo en el cual lidiamos con los objetos. Por otro lado, desde el punto de vista de nuestra naturaleza social, distorsiona el carácter de nuestras relaciones e interacciones con otros seres.

Aún así, Rorty sostiene que la negativa de Taylor a abandonar toda disputa en este terreno y su insistencia por ofrecer una historia alternativa respecto a la naturaleza del agente, demuestra que aún permanece prisionero de la figura epistemológica. Esto se debe, según Rorty a que Taylor cree que su adhesión a los hiperbienes le obliga a defender alguna forma de teoría de la verdad como correspondencia. "Por mi parte – continúa Rorty – rechazo todas las formas de dicha teoría, salvo aquellas que como resultado de su trivialidad y superficialidad acaban siendo incontrovertibles"[17].

De acuerdo con Rorty, lo que caracteriza a los adherentes de cualquier teoría de la correspondencia es que necesitan criterios para determinar de qué modo diversos vocabularios "encajan" mejor o peor con el mundo. Eso implica que quienes sostienen esto, no sólo deben postular que ciertos vocabularios funcionan mejor que otros, sino que lo hacen porque representan la realidad de manera más adecuada. En este sentido, siempre según Rorty, Taylor cree que la mejor manera de superar los trastornos que nos produce la afirmación de una realidad independiente de nuestras representaciones es abandonar la pretensión de fundar nuestra ontología en una teoría del conocimiento.

A esto responde Rorty diciendo que los antirrepresentacionalista no dudan de que haya cosas en el universo que existan, *causalmente,* independientes de nosotros. A lo que ellos se resisten, nos dice, es que sean *representacionalmente* independiente de nosotros, lo cual

17 *Ibíd*, p. 84.

conllevaría que ciertos términos resulten más adecuados que otros para dar cuenta de ellos. Desechar la idea de "cómo son las cosas en cualquier caso", más allá de si son descritas y cómo, es lo que caracteriza a los antirrepresentacionalistas.

En principio, ambos coinciden en rechazar el fundacionalismo, la ambición por construir una justificación de principio ascendente para nuestras creencias acerca del mundo. En la versión de Taylor, el fundacionalismo cartesiano-lockeano fracasa debido a que el holismo se interpone en su camino. Es decir: no es posible establecer las bases elementales de las totalidades con fin de alcanzar las certezas buscadas por los adherentes de estas teorías. Ahora bien, de acuerdo con Taylor, existen diversas clases de holismos. Rorty se adhiere, siguiendo a Quine y Davidson, a un holismo de verificación en el cual se advierte que las pretensiones de verdad no pueden ser verificadas individualmente. Sin embargo, Taylor invoca un holismo más radical, que echa por tierra de manera completa el atomismo sobre el cual se construye la argumentación fundacionalista. Por un lado, dice Taylor, la naturaleza de cualquier elemento es determinada por el "sentido" que define su lugar en una totalidad mayor de la que forma parte. Lo cual viene acompañado de la convicción de que estas totalidades no pueden ser comprendidas como meras agregaciones de sus elementos.

Eso significa que nuestra habilidad para lidiar con las cosas incorpora un sentido general de nosotros mismos y de nuestro mundo, lo cual, a su vez, incluye un espectro de diferentes habilidades. En línea con la noción de "comprensión" adelantada por Heidegger respecto a nuestra habilidad para lidiar con el mundo, Taylor señala que no es posible realizar una demarcación precisa entre nuestra aprehensión implícita de las cosas y nuestras formulaciones explícitas.

Ahora bien, esta totalidad en la cual las cosas particulares son comprendidas son "un sentido de mi mundo que es realizado por una pluralidad de medios": pensamientos formulados, cosas respecto a las que en raras ocasiones hacemos preguntas pero que forman parte de nuestro marco referencial donde los pensamientos formulados encuentran su sentido, y la comprensión implícita de varias habilidades para hacer frente a nuestras circunstancias[18].

Hasta aquí, lo dicho por Taylor resulta común a todo antifundacionalista. Sin embargo, la noción de "trasfondo" conlleva, según él, la necesidad de descartar cualquier imagen "representacionalista" o "mediacional" de nuestra aprehensión del mundo. Es decir, la noción

18 TAYLOR (2003), p. 162.

de que nuestro conocimiento es algo que surge, en última instancia, de algo "interior" dentro de nosotros, algo producido por nuestra mente.

Lo que caracteriza las llamadas "epistemologías mediacionales" desde Descartes a Davidson, según Taylor, es que establecen algo que puede ser definido como interior, algo que contribuye al conocimiento y que puede ser distinguido del exterior. Estas epistemologías son responsables de la vigencia de las dudas escépticas y otras nociones afines, como ocurre con la categoría a priori de inconmensurabilidad. Sin embargo, si pensamos en la totalidad de nuestra aprehensión de las cosas, y su carácter multimediático, esta clase de dualismo resulta difícil de sostener.

Por otro lado, la pretensión de superar dicho extremo adscribiendo nuestras habilidades exclusivamente al cuerpo (como ocurre con las explicaciones reduccionista neurofisiológicas) no es más que otro de los extraños efectos que produce la filosofía poscartesiana. Como señala Taylor, la manera corriente en la cual lidiamos con el mundo no puede ser reducida a la conceptualidad, ni comprendida en términos de causalidad inanimada. La única manera que tenemos para explicar nuestra propia naturaleza y la naturaleza animal, una vez que hemos descartado el mecanicismo, es a partir de una noción de precomprensión en nuestro trato ordinario con las cosas.

De este modo, Taylor sostiene, junto a Heidegger y Merleau Ponty, que la aprehensión de las cosas no ocurre dentro de nosotros en contraposición al mundo al que estamos enfrentados, sino en nuestro contacto con éste, lo cual arruina la construcción representacional. Es aquí donde Taylor enfatiza la continuidad de la tradición epistemológica en Rorty, puesto que, pese a haber descartado el fundacionalismo, es posible rastrear el modo paradójico en el cual resuelve algunas encrucijadas que ponen al descubierto su representacionalismo, pese a su explícito rechazo del mismo, lo cual (nos dice Taylor) es una demostración de lo que significa "estar cautivo en una figura".

Veamos de qué modo intenta Taylor probar su afirmación. El escenario elegido es el debate en torno al realismo y el antirrealismo. Según señala Taylor, el representacionalismo tiende a trocarse en escepticismo, relativismo y antirrealismo cuando los argumentos fundacionalistas fracasan. Por lo cual, nos dice, deberíamos considerar estas diferentes estrategias, como nos ha enseñado Heidegger, no como superación, sino en hilo de continuidad con los esfuerzos inspirados por el cartesianismo. Con respecto al antirrealismo, específicamente, decimos que consiste en negar toda distinción entre el mundo tal como es, y el mundo tal como lo vemos nosotros, o para decirlo en los términos favoritos de Rorty, consiste en una negación de toda adjudicación en términos de la categorización "esquema-

contenido". De lo que también se desprende, en la esfera moral, negar cualquier distinción en torno a lo que es verdaderamente correcto moralmente, en contraposición a los que es correcto según nuestros propios criterios[19]. Esto prueba que el antirrealismo forma parte de la dialéctica fundacionalista que se articula a partir de los temores que causan las teorías mediacionales de que nuestras representaciones no estén en contacto con la realidad. Desde esta perspectiva, si consideramos al representacionalismo como esa teoría que sostiene que nuestro conocimiento consiste exclusivamente en representaciones y que nuestro razonamiento implica la manipulación de representaciones, la posición de Rorty (que en esto sigue estrechamente a Donald Davidson), puede aun considerarse gravitando alrededor de esas premisas.

De acuerdo con Davidson, una teoría coherentista es aquella que afirma que lo único que puede contar como una razón para sostener una creencia es otra creencia. Lo cual implica que nada cuenta como única justificación excepto aquello que ya aprobamos, es decir, que no hay manera de ir más allá de nuestras creencias y lenguajes para encontrar otra probación que no sea la coherencia. De acuerdo con Taylor, esta distinción radical entre causación y justificación es suficiente como para que consideremos la posición rortyana como representacionalista: a fin de probar sus tesis, estos dos filósofos se adhieren a los lineamientos básicos de la figura interior/exterior, según la cual, no podemos ir más allá de las representaciones que nos contienen para compararlas con la "realidad". La manera para escapar a estas alineaciones, según Taylor, consiste en tomarse en serio la noción de incrustación en el mundo.

Ahora bien, la respuesta de Rorty ante las acusaciones de relativismo y antirrealismo es repudiar esos títulos sobre la base de que debemos dejar de hacer las preguntas que hacemos, las cuales producen las paradojas a la que nos tiene acostumbrados cierta forma de hacer filosofía. Pero, como ya hemos señalado, Taylor no cree que podamos pasar de largo ante estos interrogantes.

Evidentemente, nos dice Taylor, si asumimos que el único medio que tenemos para determinar la verdad de nuestras creencias se basa en desglosar y aislar un componente

19 Piénsese, por ejemplo, en el título de las conferencias ofrecidas por Rorty en la Universidad de Girona en 1996: *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética.* Aquí el término autoritarismo se define en relación con las categorías de ordenación de lo real que se articulan a partir de alguna noción de correspondencia. En este sentido, la crítica que realiza Rorty a Taylor se dirige, justamente, a la deriva autoritaria que supone la pretensión de acudir a cualquier variación de la noción "esquema-contenido", y a partir de allí, pretender que es posible clasificar algunos de los esquemas que utilizamos en vista a la mayor o menor correspondencia con aquello que se encuentra allí, de todas modos, independientemente de nosotros.

precategorial de la realidad para luego compararlo con el lenguaje, y a partir de allí definimos el intento por hacer "encajar" dicho desglose con un "lenguaje natural", la crítica de Rorty parece justificada. Pero Taylor no cree que ese sea necesariamente el caso, sino que se trata más bien de otra de las caricaturas con las cuales Rorty acostumbra a presentar a sus contrincantes en el debate. De acuerdo con Rorty:

Creemos que la única forma de ir más allá de este estéril choque de metáforas no canjeables es pasar la carga de la prueba a nuestros adversarios pidiéndoles que respondan a dos preguntas. (1) ¿Has encontrado algún modo de meterte entre el lenguaje y su objeto (como sardónicamente lo expresó Wittgenstein) para así poder sugerirnos la manera de distinguir qué junturas son las de la naturaleza (parte del contenido) y cuáles meramente "nuestras" (parte sólo del esquema)? (2) En caso negativo, ¿te parece que conduce a alguna parte la afirmación de que algunas descripciones se corresponden con la realidad mejor que otras?[20]

Según Taylor, preguntas de este tipo son las que demuestran, que Rorty no toma en consideración la noción de trasfondo, tal como señalamos más arriba, y sigue sujeto a nociones representacionalistas del conocimiento pese a su antifundacionalismo.

De acuerdo con Taylor, es posible distinguir, al menos, dos instancias diferentes sobre la relación entre enunciaciones y realidad. Ilustremos el primer caso imaginando el siguiente ejemplo: ayer contamos doce sillas en una habitación. Hoy, de regreso en la misma habitación, encontramos sólo diez. Aquí el lenguaje de clasificación por medio del cual contamos las sillas es el mismo en las dos instancias. Lo que ha cambiado es la realidad. En el segundo ejemplo, comparamos la noción aristotélica de "planeta" que incluye incluso un cuerpo celeste como el sol, con nuestra propia noción de "planeta" que no permite una inclusión semejante. En este caso, lo que ha cambiado, no es la realidad, sino el esquema que adoptamos.

Ahora bien, es posible ordenar estos esquemas como mejores o peores en vista a lo que nos permite cada uno de ellos. Un vocabulario como el aristotélico que pone al sol y a Marte en la misma categoría no nos permite dar cuenta de algunos detalles del funcionamiento de nuestra galaxia, algo que sí resulta factible en el marco del esquema vigente. Esto es suficiente para que podamos establecer que nuestra clasificación es superior a la aristotélica, debido a que nos permite dar cuenta con mayor rigor de ciertas características

20 RORTY (1998), p. 91.

del movimiento que la otra clasificación distorsiona. Pero esto no significa necesariamente aprehender el mundo de manera absolutamente independiente de toda descripción. Por otro lado, debemos asumir que no todos los esquemas pueden ser comparados, puesto que algunos de ellos responden a preguntas del todo diferentes y, por lo tanto, no resultan conmensurables. Si pensamos en la descripción de nuestro planeta de acuerdo con la antigua cosmología india en la cual aparece el Monte Meru como eje central, rodeado de siete cadenas montañosas y un océano donde flotan los cuatro continentes, en términos exclusivamente geográficos, dicha descripción es inferior a nuestras representaciones actuales. Pero cuando descubrimos el contenido moral que dichas representaciones tiene para el adherente, vemos que la representación no puede descartarse enteramente, porque da respuesta a un tipo de preguntas que no conciernen a la geografía actual. Algo semejante podemos decir respecto a los órdenes de significación moral de las representaciones aristotélicas y medievales. Sin embargo, habiendo hecho esta aclaración, es posible, en principio, ordenar estas clasificaciones a fin de determinar, respecto a preguntas análogas, cuál de ellas nos permite aprehender de mejor modo las características de la realidad que reconocemos independientes de nosotros. Esto es lo esencial del realismo.

Ahora bien, de acuerdo con Rorty, en vista de que no hay nada que haga a una proposición verdadera, ni las proposiciones son representaciones de nada, "todos los candidatos están a la par en lo que respecta a sus relaciones con una realidad independiente". Desde la perspectiva de Rorty, no deberíamos hacer diferencia, por ejemplo, entre la física (sea esta normal o revolucionaria) y las reflexiones de tipo moral aludiendo a que en una de estas áreas podemos establecer la verdad de nuestras proposiciones, en contraposición de lo que ocurre en otras áreas de nuestro interés. La única diferencia relevante gira en torno al nivel de controversia que suscitan las afirmaciones respectivas, lo cual es, de acuerdo con Rorty, una cuestión sociológica sin significación filosófica alguna. Y contra Taylor, quien cree que "una vez que uno sale de debajo de la epistemología, (desembocamos en una suerte) de "realismo sin concesiones", Rorty piensa que se desemboca en una posición en la que la única versión del realismo que le queda a uno es trivial, de sentido común y carente de interés, según la cual, todas las creencias verdaderas son verdaderas porque las cosas son como son.

Esto carece de interés, porque lo único que se dice es que la producción de creencias verdaderas es una cuestión de relaciones causales entre los usuarios de lenguaje y el resto del universo, y que si cualquiera de ambos fuera de otra manera, sus relaciones también lo serían.

El realismo sólo se vuelve interesante cuando complementamos el habla llana y el sentido común con la distinción "en sí" *versus* "para nosotros"[21].

Uno de los propósitos explícitos de la postulación de la teoría coherentista davidsoniana consiste en la superación del etnocentrismo en el ámbito de la interpretación intercultural. Hipotéticamente, esto se lograría por medio de la aplicación del llamado "principio de caridad", el cual nos impone una suerte de "tabú" que nos ordena no expresar distinciones respecto a las prácticas examinadas. Sin embargo, como señala Taylor, es posible superar el peligro del etnocentrismo reconociendo que existen diferencias en los esquemas de diversas culturas, con el fin de evadirnos del otro cuerno distorsionante: el antirrealismo. Esto es así porque el agente se encuentra siempre en pugna con el mundo, el cual, a su vez, le abre diversas posibilidades mediacionales. Pese a las alternativas en estas construcciones, existe una participación básica que impide que estemos totalmente equivocados[22]. Según Taylor:

La realidad del contacto con el mundo real es un hecho ineludible de la vida humana (o animal) y sólo puede ser imaginado en un sentido opuesto por un argumento filosófico erróneo. Este es el punto de la afirmación de Merleau-Ponty de que *Se demander si le monde est réel, ce n'est pas entendre ce que l'on dit*. Y es en virtud de este contacto con un mundo común que siempre tenemos algo que decirnos los unos a los otros, algo para señalar en las disputas acerca de la realidad[23].

Finalmente, Taylor se refiere a una tercera distinción respecto a los cambios que se producen en nuestras autointerpretaciones que no se ajustan a los casos expuestos en las categorías anteriores. Nuestros sentimientos cambian cuando son reconocidos y articulados por nosotros. Estos cambios no se deben exclusivamente a las mutaciones en las realidades que precipitan transformaciones en nuestras descripciones de la realidad. Ocurre también lo opuesto. Hay transformaciones que realizamos en nuestras descripciones que alteran la realidad. Pero aún en estos casos es posible clasificar las diversas alternativas descriptivas en relación a su mayor o menor clarividencia respecto a la tarea de autocomprensión.

21 RORTY (1998), p. 92.

22 *Ver* RICOEUR (1996), p. 133. Esta posición es análoga a la crítica que lleva a cabo Paul Ricoeur sobre Derek Parfit. Frente a la estrategia de los *puzzling cases* – que él llama "ficciones tecnológicas" – Ricoeur contrapone las ficciones literarias. Con respecto a los primeros, dice Ricoeur: "El problema será el de saber si no violan una restricción de otro orden, relativa al arraigo terrestre del hombre."

23 TAYLOR (2003), p. 175.

De todo esto se deduce que, aun cuando la intención de Taylor y Rorty coincide en lo que respecta a escapar a la epistemología mediacional, Taylor considera la estrategia de Rorty en términos semejantes al modo en el cual Hegel objeto la filosofía de Schelling.

La manera de escapar a la mediación por parte de Rorty es hacia una clase de noche donde todas las visiones acerca de la Mente y el Mundo están ocultas bajo una misma oscuridad. No se puede mirar y ver algo más, articulando lo que nosotros siempre ya "sabemos" en algún nivel, en la manera fructífera en que lo hicieron Heidegger y Merleau-Ponty. Esto es lo que le da a su teoría un aire singularmente a priori. No se nos permite distinguir entre diferentes contextos de verdad, donde diferentes cosas hacen nuestras reivindicaciones verdaderas. Tenemos que creer que la justificación es, en última instancia, una cuestión de cómo hacemos *nosotros* aquí las cosas, y que no es posible arbitrar por medio de argumentos que son mejores o peores, el modo en que *ellos* hacen allí las cosas[24].

Por último, ante esta suerte de "tabú" rortyano impuesto sobre todo intento por distinguir entre el realismo ineludible con el cual operamos en nuestra vida cotidiana y otras teorías adjetivadas como delirante platonismo o teología, Taylor nos recuerda que la perspectiva de Rorty no es ajena a la narrativa matriz de la modernidad en torno a la emancipación, la cual describe la historia como un tránsito desde la infancia hacia la madurez. Se trata de liberarse de la creencia en un Dios trascendente, a fin de alcanzar la adultez que implica el rechazo de toda autoridad que nos rebaje frente algo no humano, a favor de los meros requerimientos del consenso. Como ocurre con muchos creyentes que consideran la arrogancia humanista como una infatuación adolescente, pese a lo acertado en uno y otro caso de algunos aspectos de sus respectivas ilustraciones, se trata de crudas simplificaciones que reducen a caricatura las posiciones de nuestros contrincantes.

Revista Digital de Filosofía

2. Freud y Nietzsche sobre la creación de sí

Ahora quisiera introducir el tratamiento de la contingencia del yo que realiza Rorty a partir de la discusión en torno a la diferencia entre la poesía y *eso* que Heidegger y Derrida llaman "metafísica". Citando a Derrida, Rorty nos recuerda que la metafísica, en este sentido, consiste en la búsqueda de una estructura centrada, de un cimiento fundamental e inmóvil, que conlleva una certidumbre tranquilizadora. En contraposición al esfuerzo por alcanzar la

24 *Ibíd,* p. 176. Las cursivas son mías.

universalidad yendo más allá de la contingencia, la poesía consistiría, según Rorty, en el esfuerzo por encontrar en el reconocimiento de ella, la creación de sí. De manera semejante, nos dice el filósofo estadounidense, a partir de Hegel, y especialmente por medio de Nietzsche, los filósofos más relevantes de nuestra época han intentado una ruptura con Platón, concibiendo la "libertad como el reconocimiento de la contingencia". De este modo, han intentado eludir la filosofía de la contemplación, en beneficio de una concepción de la existencia individual como pura contingencia.

El desafío de Rorty parece dirigirse directamente al corazón del proyecto de la antropología filosófica de Charles Taylor. Rorty está convencido que filósofos como Wittgenstein y Heidegger, en los cuales Taylor se apoya extensamente, pueden ser interpretados como autores ocupados en mostrar que lo universal y necesario de la existencia humana es, justamente, su individualidad y contingencia, en contraposición a los "teólogos" y "metafísicos" para quienes lo importante es demostrar los contextos permanentes y ahistóricos de la vida, lo cual no es otra cosa, según nos dice, que una apuesta por el conocimiento de la verdad de lo que somos, lo imperecedero, en contraposición a la mera animalidad individual destinada a la extinción.

A este anhelo de permanencia, Rorty opone el desafío perspectivista de Nietzsche. La verdad es ahora "un ejército móvil de metáforas" a la que se le ha arrebatado el poder para establecer un contexto unívoco para todas las vidas humanas. Al "mundo verdadero" de Platón, Rorty opone la convicción nietzscheana de la afirmación de sí, el consuelo de haber creado nuestro propio lenguaje. Es decir, de habernos creado a nosotros mismos. Desde esta perspectiva, conocernos a nosotros mismo no significa descubrir una verdad perenne en el exterior o en el interior nuestro. El conocimiento de sí es creación de sí.

Por supuesto, afirmaciones de este tipo no resultan novedosas para una cultura como la nuestra, profundamente marcada por el expresivismo. Pero Rorty quiere ir más allá. De modo semejante a lo que hiciera Feyerabend en el contexto de la filosofía de la ciencia, quien equiparó la llamada "ciencia revolucionaria" (en la terminología kuhniana), a la poesía, Rorty nos dice que deberíamos entender la distinción entre lo literal y lo metafórico como la diferencia entre un lenguaje viejo y un lenguaje nuevo, para evitar de ese modo toda referencia a nociones de verdad como adecuación o como correspondencia. Siguiendo a Nietzsche, nos recuerda que los poetas son quienes se encuentran en mejor disposición para apreciar la contingencia. Para el resto de nosotros, en cambio, parece que sólo puede existir una descripción verdadera de la condición humana. Intentamos escapar a la contingencia, en lugar de reconocerla y apropiarnos de ella "vigorosamente". O, para decirlo de otro modo:

La tradición occidental concibe la vida humana como un triunfo en la medida en que transmuta el mundo del tiempo, de la apariencia y de la opinión individual en otro mundo: el mundo de la verdad perdurable. Nietzsche, en cambio, cree que el límite que es importante atravesar no es el que separa el tiempo de lo intemporal, sino el que divide lo viejo de lo nuevo[25].

No creo que podamos descartar a Nietzsche utilizando argumentos ad hominem. Aun gravitamos en torno a los presupuestos que con extrema lucidez atacó. Es cierto, por ejemplo, que cierto "nietzscheanismo" ha favorecido discursos postmodernistas que han estado al servicio del desmantelamiento de las "ideologías", lo cual es una de las claves para entender el triunfo de las posiciones antipolíticas en las sociedades democráticas occidentales que han estado en la base del progresivo y corrosivo debilitamiento de las instituciones en favor de la hegemonía corporativa transnacional. Pero estas consecuencias prácticas de las popularizaciones del nietzscheanismo y, aquellas como las del propio Rorty que se han apropiado de su literatura inflamada, no nos autorizan a darles la espalda como si se trataran de objetos pasados de moda que no merecen ya nuestra reflexión. Por el contrario, el descrédito de los ideales "milenaristas" impuestos por el neoliberalismo en las últimas décadas debería hacernos asumir los discursos de la contingencia en otro registro, conscientes, como somos ahora, de las falacias que cualquier filosofía de la historia proyecta sobre la existencia y los sacrificios que impone a las generaciones las apuestas seculares que se empeñan en representar un estado originario o final exclusivo para toda la humanidad. Dice Rorty:

Revista Digital de Filosofía

El drama de una vida humana individual, o de la historia de la humanidad en su conjunto no es un drama en el cual, triunfalmente, se alcanza una meta preexistente o, trágicamente, no se la alcanza. El trasfondo de tales dramas no es ni una realidad externa constante, ni una no desfalleciente fuente interior de inspiración. En lugar de ello, concebir la propia vida, o la vida de la propia comunidad, como una narración dramática es concebirla como un proceso nietzscheano de autosuperación. El paradigma de una narración así es la vida del genio que puede decir de la parte relevante de su pasado: "Así lo quise", porque ha

25 RORTY (1989), p. 29.

descubierto un modo de describir ese pasado que el pasado nunca conoció, y, por lo tanto, ha descubierto la existencia de un yo que sus precursores nunca supieron que fuese posible[26].

Aún así, Rorty cree que fue Freud quien más nos ayudó a aceptar la noción nietzscheana de creación de sí, porque asumió la labor de desdivinizar el yo al remontar la conciencia a sus orígenes. Esta desdivinización del yo tiene dos aspectos. Por un lado, se enfrenta a las nociones universalistas al estilo Kantiano que pretenden la existencia de un núcleo común de la moralidad en el hombre que se enfrenta al carácter espontáneo de la individualidad. El freudismo, nos dice Rorty, ha inculcado a nuestra cultura la idea de que también la conciencia o el sentido moral es producto de las vicisitudes de los individuos, y no la expresión de un núcleo compartido por todos los humanos, echando por tierra las distinciones cualitativas tradicionales. Además, ha contribuido a la radicalización de la aspiración a la autoexpresión de nuestra cultura, proporcionando a los individuos un lenguaje mucho más sofisticado que el lenguaje filosófico tradicional para articular el relato de su autodesarrollo moral.

Sin embargo, el aspecto más trastornante del freudismo es la noción de "inconsciente". Como apunta Rorty, citando a Davidson, "los filósofos siempre se han sentido trastornados por la insistencia de Freud en la "partición del sí mismo"[27]. Porque, a diferencia de lo que ocurre con las distinciones llevadas a cabo por Platón y por Kant que, a su manera, nos dividen, pero jerarquizando la razón por sobre la sensación y conminándonos a una moralidad que fuerce a las acciones particulares a someterse al mandato de principios generales, Freud nos anima a regresar a lo particular de manera análoga a lo que ocurre con el cálculo prudencial en la deliberación moral, donde los detalles de la cosa concreta tienen relevancia. Pero hay algo más. A diferencia de Platón y Kant, para quienes la partición ocurre con el fin de la unidad de sí del hombre en una totalidad comprensiva, la noción de inconsciente sugiere la existencia de otros *cuasi* sí mismos que vagan bajo el umbral de la consciencia, lo cual hace patente la incoherencia y confusión que afecta a la persona.

La interpretación de Rorty sobre Freud se encuentra fuertemente influenciada por el holismo davidsoniano. Según Davidson, sólo puede atribuirse una creencia a alguien si se le atribuyen muchas otras creencias mayoritariamente verdades y mayoritariamente congruentes. De esta manera, "ser una persona significa ser un conjunto de creencias y deseos

26 *Ibíd.*
27 RORTY (1998), p. 146.

coherentes y plausibles"[28]. Viendo que en ocasiones las conductas de los individuos no pueden explicarse a partir de un conjunto único de referencia, Davidson llega a la conclusión de que la partición del sí mismo llevada a cabo por Freud entre consciente e inconsciente puede interpretarse como la enunciación de conjuntos alternativos de creencias. Es decir, la convicción de que "un mismo cuerpo humano puede albergar dos o más personas"[29] que establecen relaciones causales entre sí y con el cuerpo[30].

Visto de este modo, podemos entender perfectamente lo que implica "descentramiento" en el caso del psicoanálisis. Si nos tomamos en serio que existen algunas personas desconocidas en nuestro interior que nos inducen a realizar ciertas cosas, lo que hace falta es familiarizarse con ellas. Esto trastoca de manera radical la manera de entender el "conocimiento de sí". No se trata ya de familiarizarse con nuestra naturaleza humana común. Ahora se trata de conocer lo que nos distingue de los otros: lo accidental e irracional en nosotros, lo que escinde el conjunto de creencias y deseos incompatibles. Dice Rorty:

La concepción de Freud que propongo sólo parecerá plausible si se establece una distinción clara entre dos sentidos del "inconsciente": (1) un sentido en el que equivale a uno o más sistemas de creencias y deseos bien articulados, sistemas que son tan complejos, sofisticados y dotados de tanta congruencia interna como las creencias y deseos conscientes normales del adulto; y (2) un sentido en el que equivale a una enorme masa de energías instintivas incapaces de expresarse, una "reserva de libido" para la cual es irrelevante la congruencia. En el segundo sentido, el inconsciente es otro nombre para designar "las pasiones", la parte inferior del alma, el yo mismo malo y falso. Si éste hubiese sido el único

28 *Ibíd,* p. 147.
29 *Ibíd.*
30 En el capítulo siguiente nos ocuparemos de la teoría de la identidad personal que se origina en las reflexiones de Locke y Hume. En el ensayo que estamos tratando ahora mismo, Rorty señala acertadamente lo que distingue las aproximaciones de Hume y Freud. Rorty nos recuerda que, junto a Copérnico y Darwin, Freud se consideraba parte del triunvirato que había contribuido al "descentramiento" del hombre, al ofrecernos una imagen mecanizada del cosmos. Pero Freud no fue el primero en proponer una mecanización de la conciencia. La psicología humeana concebía las ideas e impresiones como átomos mentales que, organizados, constituían el yo. Sin embargo, según Hume, esta imagen no debía afectar la dimensión moral de la persona. Como mucho, debíamos considerar esta explicación como una cómoda descripción de las personas y las cosas que resultaba atractiva en vista a la pretensión de predicción y control de sus comportamientos. Pero la reconciliación "pragmática" llevada a cabo por Hume entre la libertad y el determinismo, nos dice Rorty, nos invita a considerar la mecanización de la mente a la ligera. Esta es la manera que la mayoría de nosotros tratamos estas cuestiones. Pero la aproximación freudiana adquiere otra dimensión cuando la interpretamos como el anuncio de que nuestro espacio interior se encuentra poblado de *cuasipersonas* "que forman parte de una red causal unitaria individual, pero no de una única persona", lo cual nos obliga a conocer a cada una de ellas con el fin de predecir y controlar la conducta del ser humano.

sentido que dio Freud al término, su obra hubiese dejado sustancialmente intactas nuestras estrategias de desarrollo del carácter y de nuestra autoimagen. Lo nuevo en la concepción freudiana del inconsciente es su afirmación de que nuestro yo inconsciente no es un animal mudo, hosco y tambaleante, sino más bien el par intelectual de nuestro sí mismo consciente, el posible interlocutor de este sí mismo[31].

A diferencia de lo que ocurre en el modelo platónico de autoconocimiento, para el cual el núcleo superior del alma se expresa lingüísticamente, mientras las partes inferiores, de tipo animal, son de carácter prelingüístico, Freud atribuye al inconsciente la capacidad de "urdir redes complejas de creencias, dotadas de coherencia interna". Lo cual implica asumir que la distinción entre lo consciente y lo inconsciente no puede equipararse a la distinción humano/animal, razón/instinto, como ocurre en la mayor parte de la filosofía de la psicología tradicional. En el caso platónico, lo que sigue a la jerarquización de las partes del alma es una práctica moral que enfatiza el modelo de la purificación, la identificación por parte del individuo con la parte más verdadera o superior de su identidad a fin de someter su identidad animal. En el caso de Freud, en cambio, la práctica moral consiste en familiarizarse con las llamadas *cuasipersonas* y aprender algo de ellas.

En principio, una modelo de este tipo parece estar en frontal oposición a la noción tayloriana de la identidad. No sólo parece oponerse a la concepción de unidad de la persona, sino que además hace frente a la concepción de deliberación moral que se articula alrededor de la noción de evaluación fuerte, y el arbitraje prudencial de los diversos bienes que pugnan en la esfera de la moralidad reclamando la lealtad del individuo, y cuya tarea es determinar en cada caso concreto cuáles y en qué medida son los bienes que deben sacrificarse, con el fin de minimizar el peligro de la mutilación que conlleva la elección de nuestros modos de vida.

Sin embargo, es posible acomodar la perspectiva rortyana en el modelo antropológico de Taylor, si entendemos su descripción de la moralidad en relación con el ideal de emancipación y esclarecimiento que lo inspira. Como el propio Rorty señala, no se trata de descubrir el "verdadero sí mismo", ni de articular el relato verdadero de cómo son las cosas. La madurez, de acuerdo con el filósofo estadounidense, consiste ahora en la capacidad de "redescribir el propio pasado", adoptando una concepción nominalista e irónica de sí mismo[32]. De este modo, el ideal al que aspira quien elige como modelo de la conciencia y del yo una

31 *Ibíd*, p. 149.
32 *Ibíd,* p. 151.

concepción semejante es la de un ser capaz de enfrentarse a la contingencia y al azar sin sentir que son condiciones indignas que debemos trucar para evadirlas.

Todo esto nos permite asumir la caracterización de la moral realizada por Taylor. El propio Rorty reconoce que la concepción descentrada y contingente del sujeto vino acompañada de una serie de distinciones cualitativas que ayudó a contraponer a las virtudes tradicionales inspiradas en la "vida ascética" (que fueron objeto de la crítica nietzschena) las virtudes de la "vida estética" (que fueron el blanco de Kierkegaard). Se trata ahora de ser cada vez "más irónicos, lúdicos, libres e inventivos en nuestra elección de una descripción de nosotros mismos". Todo esto nos ha ayudado a "sacudirnos la idea de que tenemos un verdadero sí mismo que comparten todos los demás seres humanos", y concebir la reflexión y el conocimiento moral "como una cuestión más de autocreación que de autoconocimiento"[33].

De acuerdo con Rorty, la historia de la filosofía moderna que va de Descartes a Kant ha consistido en los reiterados intentos por conservar "un enclave de no mecanicismo y mantener así viva la noción de un "verdadero sí mismo" y la plausibilidad de una moralidad de la autopurificación"[34]. Ello ha acabado empobreciendo el vocabulario de la filosofía moral y trasladando la reflexión al ámbito de los novelistas y poetas, debido, como señala Iris Murdoch, "a una idea de unidad no examinada y vacía, y [el] empobrecimiento [de] nuestro lenguaje moral en un ámbito importante"[35]. Todo esto puede resumirse, según Rorty, diciendo:

Cuando la ciencia moderna hizo difícil concebir al hombre como una especie natural, la filosofía respondió inventando una especie no natural. Quizá era predictible que la secuencia de descripciones de este sí mismo que comienza con Descartes habría de concluir con Sartre: el sí mismo como un espacio en blanco en medio de una máquina –un *être-pour-soi*, un "agujero del ser". Por el contrario, Freud se alinea con Hegel y contra Kant, en una actitud de exuberancia nietzscheana en vez de la perplejidad sartreana. Nos ofrece una forma de reinventar la búsqueda de expansión, y con ello reinventa la moralidad del carácter[36].

En breve, en contraposición a la filosofía tradicional que identificó el sí mismo como el aspecto normativo y autoritario de la consciencia a través del cual nos era dado acceder a las verdades universales y a principios generales, Freud relocaliza esa parte de la consciencia

33 *Ibíd,* p. 154.
34 *Ibíd,* p. 156.
35 *Ibíd,* citado por Rorty, nota 21.
36 *Ibíd,* p. 157.

como una parte sin mayor privilegio en el concierto de la consciencia. Pero eso no supuso la asunción por su parte de una tesis reduccionista de la moralidad. Por otro lado, pese a identificar la consciencia con el itinerario idiosincrático de su pasado, Freud no cayó en la tentación de creer que el psicoanálisis podía ser un sustituto para la deliberación moral. Su actitud general hacia la consciencia fue la de adoptar una lectura mecanicista de la misma que le permitía acercarse a ella de una manera pragmática. Finalmente, nos dice Rorty, el principal legado de Freud fue enseñarnos a entender los diversos vocabularios como instrumentos, y no como espejos de la realidad, lo cual nos capacitó para "tolerar las ambigüedades que las tradiciones religiosas y filosóficas habían esperado eliminar"[37].

Frente a esto, podemos preguntarnos hasta qué punto la posición freudiana pone en cuestión la conexión entre identidad y bien que se encuentra en el núcleo de la antropología filosófica de Taylor. En principio, la partición del yo realizada por Freud trastoca las distinciones tradicionales entre lo admirable y lo reprobable, lo superior y lo inferior. Sin embargo, Taylor se muestra muy crítico con cierta noción ilustrada del sujeto que lo concibe en términos de desvinculación, volcado exclusivamente hacia actividades objetivantes e instrumentalistas. Por otro lado, el tratamiento que realiza Taylor del arte modernista, pone de manifiesto su posición respecto a cualquier noción de unificación de la vida humana sobre bases reduccionistas. Refiriéndose a los rasgos de los artistas modernistas, dice Taylor:

Esta es la conciencia de vivir dentro de una dualidad o pluralidad de niveles, no totalmente compatibles, pero que no se pueden reducir a la unidad. Aquí volvemos a la argumentación anterior sobre los diferentes modelos del yo. El yo de la razón desvinculada es – y debería ser – un centro único de cálculo estratégico. La postura expresivista romántica apunta a la perfecta integración, en la que tanto la razón como la sensualidad, el impulso interno y la naturaleza externa, están armonizados. Pero en el mundo postschopenhaueriano [...] no existe una única explicación de la experiencia a la que asirse de un modo exclusivo sin desastre o empobrecimiento[38].

La reflexión rortyana en torno a la contingencia parecería poner en cuestión la hermenéutica de la identidad propuesta por Taylor, la cual exige un trasfondo no contingente de cualidades contrastadas. Sin embargo, lejos de socavar el proyecto de Taylor, la posición de Rorty ayuda a fortalecerlo. Como ha señalado Smith:

37 *Ibíd,* p. 158.
38 TAYLOR (1989), p. 480.

Donde Rorty, en su ironismo, apunta hacia una contingencia sin reservas, se nutre en la oposición hacia la concepción esencialista del sí en la que se apoya de manera implícita […] sobre una doble intuición. En el primer momento toma en consideración las clases de seres que son los animales que se autointerpretan; en un segundo momento, toma seriamente, al contrario de irónicamente, las condiciones que permiten a estos animales mejorar sus autointerpretaciones. Ambos momentos ponen límites sobre la contingencia de la identidad del sí[39].

La antropología filosófica de Taylor, fundada en una hermenéutica de la identidad, se distingue del tipo de relativismo al que han apostado quienes han puesto sus esperanzas en superar el etnocentrismo racionalista por medio de la contingencia radical. Es posible encontrar una alternativa al relativismo y al etnocentrismo en el poder que concede una argumentación que se articula sobre un realismo cualificado que reconoce nuestra naturaleza encarnada. Un realismo que reconoce que estamos involucrados de manera ineludible en la pugna con el mundo compartido por los seres humanos, en la medida que es independiente de los esquemas distintivos a partir de los cuales orientamos nuestras acciones. La hermenéutica de Taylor intenta un camino medio entre el dogmatismo unívoco del racionalismo antihermenéutico y las posiciones apriorísticas de inconmensurabilidad a la cual parecen adictos muchos de los representantes de la postmodernidad.

3. Post-scríptum: la República rortyana

Lo que en este capítulo hemos puesto en juego es la manera en la cual concebimos esta "pluralidad interior", y el modo en el cual creemos que nos es dado o no resolver los conflictos entre las diferentes partes de nuestra personalidad, sin caer en una imagen de radical fragmentación.

Es significativo que podamos trazar paralelismos entre la esfera psicológica de los individuos y la esfera social en una época de extremo pluralismo como la nuestra. En el fondo de la discusión psicológica existen motivaciones explícitas por representar al ciudadano democrático, y hacer de su interioridad, "en letras pequeñas", un reflejo de lo que es la comunidad moderna. En ese sentido, la intención rortyana se encuentra en línea de

39 SMITH (1997), p. 48.

continuidad con el intento platónico por ofrecer un fundamento a la Polis a través de una descripción del alma del ciudadano. La preocupación antidogmática de Rorty, el espíritu antiautoritario, "en epistemología y en ética", se articula a partir del ideal pragmático y estadounidense de "forjar una nación". Para ello, en lo que respecta a los individuos, Rorty se ve obligado a ofrecer una noción del sujeto que es análoga a la noción del estado liberal, un escenario donde las *cuasipersonas* entran en conversación sin otro arbitraje que el de conducir la conversación de manera edificante, sin apuestas articuladas a priori respecto al tipo de bienes que se aspira a alcanzar.

La crítica de Taylor respecto a la posición antiepistemológica de Rorty, es análoga a la interpretación heideggeriana sobre Nietzsche: lo que pretendía ser una superación, en realidad es una culminación (platonismo invertido).

Como vimos que ocurría con la teoría coherentista defendida por Rorty y Davidson, podemos decir que la imagen que se desprende de su "teoría" de la identidad tiene un aire de familia innegable con el sujeto desencarnado adelantado por el cartesianismo. Como veremos en el capítulo siguiente cuando tratemos la filosofía de Parfit, Rorty comparte con este una visión del sujeto que lo obliga a adoptar estrategias paradójicas para sostener sus posiciones teóricas, como los experimentos de "ficción tecnológica" propuestos por Parfit, o la noción de "múltiples yo" que habitan la conciencia que hemos analizado en este capítulo.

Bibliografía

PARFIT, Derek. *Reasons and Persons.* New York: Oxford University Press, 1984.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre.* Paris: Éditions du Seuil, 1996.

RORTY, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

—. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética.* Barcelona: Editorial Ariel, 2000.

—. *Essays on Heidegger and others.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

SMITH, Nicholas H. *Strong Hermeneutics. Contingency and moral identity.* London: Routledge, 1997.

TAYLOR, Charles. «"Rorty and Philosophy".» En *Richard Rorty*, editado por Charles Guignon y David R. Hiley. New York: Cambridge University Press, 2003.

—. *Sources of the Self. The Making of Modern Identity.* Cambridge M.A.: Cambridge University Press, 1989.

Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578
2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina.

Etienne Tassin lector de Hannah Arendt.
Aportes para pensar la noción de sujeto político

Erika Lipcen
Universidad Nacional de Córdoba / CONICET (Argentina)

Recibido: 10/03/2014
Aceptado: 15/06/2014

Resumen: En el presente trabajo buscamos desarrollar un análisis exhaustivo del texto del filósofo francés "Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?", de gran circulación en nuestra región. Si la motivación fundamental del escrito reside en la pregunta por el sujeto político, su estrategia se estructura en términos de una disputa con las tesis comunitaristas. Aquí proponemos un examen del artículo de Tassin a partir de *tres ejes* que amplían ciertos supuestos no desplegados en su texto. En primer lugar, intentamos reconstruir los principales puntos de su propuesta teniendo en cuenta de qué manera cada uno de ellos supone una discusión con el comunitarismo. En segundo lugar, remitimos esta discusión a la crítica a los Estados-nación que desarrolla Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Finalmente, analizamos críticamente dos posibles cuestionamientos a la propuesta de Tassin.

Palabras clave: ciudadanía, sujeto político, espacio público, Estado-nación, comunitarismo.

Abstract: In this paper we intend to examine the concept of political subject developed by Etienne Tassin, particularly in his article "Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?". Our proposal is to develop an interpretation of Tassin's text from three main points supposed in it but, nevertheless, not developed by him in depth. Firstly, we attempt to elaborate certain points of his proposal, considering how they discuss with communitarianism. Secondly, we refer this discussion to Hannah Arendt's critique to the Nation-States in *The origins of totalitarianism*. Finally, we analyze critically two possible critics against Tassin's proposal.

I

La reflexión filosófica acerca de cómo definir al "sujeto político" -cuestión que sin dudas ha atravesado a la filosofía práctica a lo largo de toda nuestra historia occidental- es el eje de "Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?"[40], uno de los textos en los que el filósofo francés Etienne Tassin investiga los aportes del pensamiento de Hannah Arendt en el contexto de las actuales discusiones sobre ciudadanía. Si la motivación fundamental del escrito reside en la pregunta por el sujeto político, su estrategia se estructura en términos de una disputa con las tesis comunitaristas. En el presente trabajo proponemos desarrollar un análisis minucioso del artículo de Tassin a partir de *tres ejes* que amplían ciertos supuestos no desplegados en su texto. (I) En primer lugar, si bien Tassin sostiene que su propuesta se contrapone al comunitarismo, no menciona con qué versión del mismo discute. En algunos pasajes, afirma no oponerse a todas sus variantes, sino sólo a un "comunitarismo cultural radical"[41]; sin embargo, tampoco puntualiza qué entiende por ello. Partiendo de esta suerte de "laguna" en su exposición, comenzamos por delimitar su idea tácita, y más bien vaga, de comunitarismo, para luego reconstruir las nociones centrales de su propuesta, teniendo en cuenta de qué manera cada una de ellas supone una crítica al comunitarismo. II) En segundo lugar, buscamos mostrar de cómo dicha discusión tiene como trasfondo la crítica a los Estados-nación desarrollada por Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Aunque esta crítica no sea mencionada en el artículo de Tassin, entendemos que su objeción a los comunitaristas supone el problema de los Estados-nación allí planteado, ya que el comunitarismo operaría con la misma lógica que los Estados-nación: ambos tienden a la eliminación de un espacio público plural capaz de hacer coexistir grupos y culturas diferentes. III) Finalmente, nos detenemos brevemente en dos críticas que, conjeturamos, podrían dirigirse a las tesis de Tassin: una proveniente del mismo comunitarismo y la otra del cuestionamiento de Judith Butler a la noción arendtiana de "esfera pública", central en la definición de sujeto político de Tassin.

II

[40] Este escrito ha tenido una amplia difusión en nuestra región durante la última década y se encuentra incluido en QUIROGA, Hugo et. al. (comps.). *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia.* Rosario, Homo sapiens, 1999. pp. 49-68, compilación sobre la temática de la ciudadanía de gran calidad y amplia circulación.

[41] TASSIN, Etienne. "Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?". En: Op. Cit. QUIROGA, Hugo et. al. (comps.). *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia.* p. 49.

Como anticipamos, un problema fundamental del texto de Tassin es que no menciona a los autores comunitaristas con los que discute. Como es sabido, en términos muy generales, los comunitaristas se caracterizan por concebir al individuo como parte de un todo mayor que lo preexiste: la comunidad portadora de valores y creencias comunes. Las diferencias son vistas por los comunitaristas como elementos externos que afectan los vínculos que mantienen unida a la comunidad; siendo el lenguaje común el lazo más fuerte a partir del cual se educa a sus miembros, un lenguaje que implica una historia y objetivos comunes, valores e ideas de lo bueno y malo. Para los comunitaristas, el Estado superpone su tarea con el rol que cumple la comunidad: si el Estado se identifica con las ideas de bien de la comunidad es aceptado, si en cambio las limita llevándolas al espacio privado, es rechazado.

A grandes rasgos, pareciera que es con un modelo de comunitarismo de este tipo que discute Tassin en su texto, es decir, una versión más bien extrema, vaga y sin matices. Esto sin dudas constituye una falla que no hace justicia a las muchas caras y sutilezas de esta perspectiva filosófica. Sin embargo, es de destacar que dicha "falla", no implica de suyo una descalificación de la propuesta de Tassin. Por el contrario, el autor se vale "en bloque" de las tesis comunitaristas como parte de una estrategia que le permite fundamentar su propia posición, esto es, la idea según la cual las diferencias nunca deberían constituir aquello a excluir por poner en riesgo la unidad de la comunidad. Todo lo contrario, para él se trata de construir un espacio público que pueda acoger a los individuos de las múltiples pertenencias comunitarias; un espacio concebido no como el producto de una tradición compartida, sino del diálogo razonable entre iguales sobre lo que conviene a todos. Tassin parte de la exigencia y la necesidad de no confundir el "principio de filiación" que funda una identidad común en base a valores culturales, con el "principio de acción", esto es, no yuxtaponer la "identidad" de un individuo y su "ciudadanía", su "ser privado" y su "acción pública". En esta línea, el autor establecerá tres distinciones fundamentales para definir la ciudadanía:

(1) *Existencia privada y existencia pública*. Según Tassin, los comunitaristas confunden la "esfera privada" de identidad de un individuo -ya sea que ésta se exprese en un registro étnico, confesional o nacional-, con la "esfera pública" de acción ciudadana. Otra manera en que el autor lo formula, es aludiendo a la distinción que establece Arendt entre el *qué* y el *quién*[42], cuestión que los comunitaristas no han sabido diferenciar. Aquello que define mi identidad individual y colectiva es lo que responde a la pregunta *¿qué soy?* o *¿qué somos?*, a

[42] ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 2003. p. 203.

las cuales contesto afirmando, por ejemplo, "soy bretón, un pentecotista, un francés, etc."[43]. Según Tassin, al haber establecido ya *qué* son los miembros de la comunidad, la lógica identitaria del comunitarismo elimina el proceso de subjetivación política que pasa por una confrontación reglada entre fuerzas antagónicas en el seno de un espacio público, en el cual los sujetos no definen de antemano lo que son -su identidad-, sino que se revelan a sí mismos, a su *quién*, a través de sus acciones y sus palabras llevadas a cabo con otros. La subjetivación política es así indisociable de las confrontaciones políticas, de las relaciones de fuerza y de los intercambios argumentativos: es de ellos que dicha subjetividad surge, y no de una entidad comunitaria que le preexiste[44].

Evidentemente, en esta primera diferenciación, el concepto arendtiano de "esfera pública" resulta central. Como es sabido, Arendt define esta esfera como una "escena de apariencia"[45], como el espacio en que aquello que aparece puede verlo y oírlo todo el mundo. Por otra parte, para Arendt, lo público significa el propio mundo en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él[46]. Vivir juntos en el mundo significa que tenemos en común un mundo de cosas en el que nos introducimos al nacer y dejamos al morir, que "trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro"[47]. Y, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él. Entonces, ser visto y oído por otros implica que todos ven y oyen desde una posición distinta. Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad aparece el mundo común; sólo cuando quienes se agrupan alrededor de las cosas saben que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí

[43] Op. Cit. TASSIN, Etienne. "Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?". p. 53.

[44] Como señala Arendt, este *quién* que se revela mediante el habla y la acción en el espacio público, aunque resulte visible, "en el momento en que queremos decir *quién* es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir *qué* es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o 'carácter' en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa". Esto se debe a "una imposibilidad, como si dijéramos de solidificar en palabras la esencia viva de la persona tal como se muestra en la fusión de acción y discurso". Op. Cit. ARENDT, Hannah. *La condición humana*. p. 205.

[45] Op. Cit. ARENDT, Hannah. *La condición humana.* p. 59.

[46] "De lo que se trata aquí, pues, es de un mundo de relaciones humanas que no nace del producir sino del actuar y del hablar, un mundo que en sí no tiene un final y que posee una firmeza tan resistente -a pesar de consistir en lo más efímero que hay: la palabra fugaz y el acto rápidamente olvidado- que a veces, como en el caso del pueblo judío, puede sobrevivir siglos enteros a la pérdida del mundo producido tangible (…) Este mundo de relaciones no ha nacido por la fuerza o la potencia de un individuo sino por la de muchos que, al estar juntos, generan un poder ante el cual la más grande fuerza del individuo es impotente". ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Buenos Aires, Paidós, 2005. p. 106.

[47] Op. Cit. ARENDT, Hannah. *La condición humana.* p. 64.

aparece la realidad mundana[48]; "el fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva"[49]. El problema del comunitarismo consiste en que, al no distinguir el espacio privado del público, se revela incapaz de hacer convivir diferentes miradas del mundo, no permite que éste se nos presente desde otros puntos de vista.

Esta necesaria oposición entre una esfera pública y una privada no implica, según Tassin, una jerarquización entre la identidad comunitaria y la subjetividad política: delimita más bien dos registros diferentes de la existencia humana, que ofrecen a los seres humanos condiciones diferentes de expansión, de estilos de vida. Sin embargo, esto no implica que ambos registros o esferas estén absolutamente desvinculados. Por el contrario, la identificación comunitaria es *condición empírica* de la acción ciudadana, y la subjetivación política producida en la acción es *condición trascendental* de una identificación cultural abierta a los otros estilos de vida[50]. Para comprender estas últimas afirmaciones, resulta esclarecedor remitirnos a su artículo "¿Qué es lo que la república puede tolerar?"[51]. Allí Tassin afirma que el espacio político es *a priori* y trascendental porque se trata de producir un espacio que haga posible *a priori* la existencia no sólo de las diferentes identidades reales, sino también de las posibles. No se trata tanto de la cuestión de hacer coexistir a las personas tal como son empíricamente, como de definir las condiciones necesarias para la coexistencia de todas las identidades posibles. C. Kintzler ilustra esto con la ayuda de un ejemplo sugestivo: en un vagón para no fumadores, ocupado sólo por fumadores que se han puesto de acuerdo entre ellos para fumar, sigue sin embargo prohibido fumar, incluso si eso no molesta a nadie, simplemente porque el espacio debe siempre permanecer libre para acoger a un no-fumador

[48] "Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo *es* real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y garantizar su persistencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo (…). Si es aniquilado un pueblo o un estado o incluso un determinado grupo de gente, que -por el hecho de ocupar una posición cualquiera en el mundo que nadie puede duplicar sin más- presentan una visión del mismo que sólo ellos pueden hacer realidad, no muere únicamente un pueblo o un estado o mucha gente, sino una parte del mundo –un aspecto de él que habiéndose mostrado antes ahora no podrá mostrarse de nuevo. (…) La política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos; en la medida que se convierte en destructiva y ocasiona la ruina de éste, se destruye y aniquila a sí misma. Dicho de otro modo: cuantos más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo". Op. Cit. ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Buenos Aires, Paidós, 2005. pp. 117-118.

[49] Op. Cit. ARENDT, Hannah. *La condición humana.* p. 67.

[50] Op. Cit. TASSIN, Etienne. "Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?". p. 56.

[51] TASSIN, Etienne. "¿Qué es lo que la república puede tolerar? Intransigencia política y tolerancia civil". En: *Praxis Filosófica,* nº 17. Bogotá, Universidad del Valle, 2003. pp. 55-67.

eventual, aun cuando éste sólo fuera otro posible y no real. Este espacio es *de derecho* no-fumador, y el no-fumador tiene el *derecho* a exigir que este espacio sea respetado como tal. Querer regular el espacio público *a posteriori* sobre el funcionamiento real de las relaciones humanas empíricas, es someterlo a los hechos y volverlo impropio para fundar la cosa pública por el hecho de ser excluyente. Es por eso que este espacio puede ser llamado trascendental: es condición de posibilidad política de una tolerancia empírica, abierta a los otros estilos de vida. La asociación política se sostiene garantizando la coexistencia de todas las culturas, confesiones, naciones posibles, justamente porque no se funda en ninguna pertenencia inicial a una comunidad ya sea religiosa, étnica, etc.[52]

(2) *Bien común y bien público*. Según Tassin, los comunitaristas confunden el "bien común" -aquello que ciertas comunidades consideran bueno- con el "bien público". El bien común de una comunidad simplemente reconoce que ciertos individuos tienen en común determinados intereses materiales y espirituales, y lo más probable es que aquello que una comunidad en particular entienda como bueno no sea considerado como tal por otra. El bien público, en cambio, no es patrimonio de ninguna comunidad, no consiste en la afirmación de los valores de una cierta identidad, sino en la institución de un espacio de aparición y de visibilidad. Así, al politizar el bien común de una comunidad, el comunitarismo importa preocupaciones del orden privado hacia el orden político. Es la institución de un espacio público de con-ciudadanía entre comunidades diferentes la que constituye el bien público, sólo este espacio puede dar nacimiento, más allá del exclusivismo comunitarista, a un mundo común. El espacio público es el lugar de una convivencia que no reniega de los particularismos identificatorios, pero que los trasciende asumiendo un mundo común.

(3) *Nacionalidad y Ciudadanía.* Tassin denomina "ideologías nacionalistas" a aquellas teorías que asimilan la ciudadanía a la nacionalidad. Estas "ideologías" sólo consideran ciudadano a quien es nativo, a quien ha nacido en un determinado territorio. Esto supone una confusión entre el Estado, en tanto estructura política de organización de la vida colectiva, y la cultura de una comunidad de individuos, de una cierta nación. Para Tassin, el espacio de la vida política no es un espacio nativo, sino un espacio público y electivo[53]. Por un lado, los individuos se identifican en el seno de las naciones y, por otro, como ciudadanos, despliegan sus acciones y sus palabras en espacios públicos que apuntan a la instalación de un mundo común en el seno mismo de los Estados. Sin embargo, este Estado no debe ser pensado bajo el esquema de

[52] Op. Cit. TASSIN, Etienne. "¿Qué es lo que la república puede tolerar? Intransigencia política y tolerancia civil". p. 63.
[53] Op. Cit. TASSIN, Etienne. "Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?". p. 60.

los Estados-nación en el cual aquél es entendido como encarnación de una determinada nación, ya que esto excluye desde el comienzo la posibilidad de una convivencia de diferentes identidades nacionales en el seno de un mismo Estado[54].

III

Una forma de leer el artículo de Tassin es remitirlo al problema que Hannah Arendt plantea en *Los orígenes del totalitarismo* respecto a los Estados-nación. Si bien Tassin no menciona estos análisis, consideramos que su crítica a los comunitaristas tiene como trasfondo el problema de los Estados-nación analizados por esta pensadora. Entendemos que el comunitarismo con el que discute Tassin, opera con la misma lógica excluyente de los Estados-nación, puesto que ambos tienden a la eliminación de un espacio público plural pasible de permitir la coexistencia de culturas diferentes.

En "La decadencia de la Nación-Estado y el final de los derechos del hombre"[55], Arendt analiza de qué manera la estructura fundamentalmente excluyente de los Estados-nación salió a la luz en el período de entreguerras a partir de la producción masiva de minorías nacionales y de apátridas. Por un lado, la determinación de crear Estados-nacionales en la Europa oriental y meridional luego de la Primera Guerra Mundial, acarreó un grave problema: esta forma de gobierno resultó inadecuada para la región por no tener las auténticas condiciones para el establecimiento de los Estados-nación, es decir, homogeneidad de la población y enraizamiento en el suelo.

> [Se] amontonaron a muchos pueblos en cada uno de los Estados, denominaron "estatales" a algunos de estos pueblos y les confiaron el Gobierno, suponiendo tácitamente que los restantes (como los eslovacos en Checoslovaquia o los croatas y los eslovenos en Yugoslavia) estarían igualmente asociados en ese Gobierno lo que, desde luego, no era cierto, y con una arbitrariedad igual crearon de lo que restaba un tercer grupo de nacionalidades denominadas "minorías", añadiendo así a las abundantes cargas de los nuevos Estados el inconveniente de tener que observar regulaciones especiales para una parte de la población. El

[54] En este punto, puede resultar interesante pensar el concepto de un Estado plurinacional, como es el caso de Bolivia, aunque tal vez habría ciertas divergencias entre el modo en que se concibe el Estado boliviano y la propuesta de Tassin. Entre otras diferencias importantes, se puede destacar el hecho de que en la Constitución boliviana se reconocen un cierto número de naciones y pueblos indígenas originarios campesinos ya existentes. Entendemos que Tassin afirmaría que debe ser plurinacional pero no determinar cuáles son las naciones que empíricamente se reconocen porque eso excluye a otras posibles naciones que habiten o quieran habitar en el territorio boliviano.

[55] ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo.* Madrid, Taurus. 1998.

resultado fue que aquellos pueblos a quienes no les fueron otorgados Estados, tanto si eran minorías oficiales o sólo nacionalidades, consideraron los tratados como un juego arbitrario que entregaba a unos el mando y a otros la servidumbre[56].

Según Arendt, el hecho novedoso de que millones de personas vivieran al margen de la protección legal normal vino a explicitar algo que hasta entonces sólo estaba implicado en el sistema de funcionamiento de los Estados-nación: que sólo los nacionales podían ser ciudadanos, sólo los sujetos del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, mientras que las minorías debían atenerse a tratados especiales. Así pasó a romperse el equilibrio entre la nación y el Estado: el Estado se transformó en un instrumento de la nación y la nación conquistó al Estado[57]. De manera que "el interés nacional tenía prioridad sobre la ley mucho tiempo antes de que Hitler pudiera declarar 'justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán'"[58].

Además de la creación de minorías nacionales, otro factor que según Arendt desestabilizó el equilibrio entre la nación y el Estado fue el surgimiento de apátridas, es decir, de aquellos que luego de la guerra fueron desnacionalizados de sus respectivas patrias y obligados a salir de sus países -a este grupo pertenecen rusos, armenios, húngaros, alemanes, españoles[59]. Al no pertenecer a la nación del nuevo país al que llegaban, los apátridas se veían despojados de todo derecho -inclusive de los más elementales como la residencia y al trabajo-, de manera que podían ser enviados sin sentencia ni proceso a la cárcel. Ante el fenómeno de apátridas en masa, toda medida de repatriación fracasaba ya que no existía país alguno al que pudieran ser deportados. Esta incapacidad de los Estados-nación de tratar a los apátridas como personas legales fue otro de los factores que pusieron en evidencia la estructura excluyente de los Estados-nación. El hecho de que cada vez más individuos estuvieran fuera de las normas, puso en evidencia que el Estado-nación es una forma de organización que supone que el Estado deriva su legitimidad de una nación singular y homogénea. Y, por lo tanto, todos aquellos que no califican para pertenecer a la misma son considerados como habitantes ilegítimos[60].

[56] Op. Cit. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo.* p. 227.
[57] Op. Cit. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo.* p. 231.
[58] Op. Cit. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo.*
[59] Op. Cit. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. p. 233.
[60] Op. Cit. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. pp. 232-242.

Entendemos que este mismo problema que detectaba Arendt respecto de la exclusión de minorías y apátridas de los Estados-nación en la época de entreguerras, es el que encuentra Tassin en las propuestas que actualmente desarrollan los comunitaristas. El comunitarismo corre riesgos análogos a los que mostraba Arendt en relación con los Estados-nación, ya que al invadir la esfera pública con valores culturales particulares, lo que se pone en peligro es la coexistencia de la pluralidad de identidades. En su crítica al comunitarismo, Tassin se estaría haciendo eco, en última instancia, de la pregunta que a partir de desmontar la estructura del Estado-nación habría dejado planteada Arendt, esto es, el interrogante acerca de la posibilidad de que conformemos modos de pertenencia no-nacionalistas, formas que no requieran de la expulsión periódica y la exclusión de identidades minoritarias. A lo largo de la historia del siglo XX, lo que Tassin denomina "el fantasma comunitario" ha llevado a la extrema derecha a eliminar el espacio público "en nombre de una fusión de la pluralidad en un cuerpo orgánico, bajo el manto de la restitución de una identidad nacional, racial, cultural o confesional supuestamente amenazada"[61]. Las tesis comunitaristas continuarían precisamente esta historia política de los Estados-nación europeos que confundieron dos nociones y experiencias diferentes.

IV

Llegados a este punto, nos interesaría detenernos brevemente en dos críticas que, hipotéticamente, podrían dirigirse a las principales tesis de Tassin. La primera tiene que ver con lo que posiblemente le discutirían los comunitaristas, definidos éstos en los términos generales que supone Tassin en su artículo. Para un comunitarista, la propuesta de intentar trascender las diferencias comunitarias en el espacio público desemboca en la opresión de los grupos excluidos. Según los comunitaristas, los derechos de ciudadanía han sido definidos desde el comienzo por y para los hombres blancos y, para que estos derechos puedan dar respuesta también a las necesidades específicas de los grupos minoritarios, el concepto de ciudadanía debería tener en cuenta estas diferencias. Como afirma Young, "en una sociedad donde algunos grupos son privilegiados mientras otros están oprimidos, insistir en que, como ciudadanos, las personas deben dejar atrás sus filiaciones y experiencias particulares (…), sólo sirve para reforzar los privilegios (…) y los intereses de los privilegiados tenderán a dominar

[61] Op. Cit. TASSIN, Etienne. "Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?". p. 66.

este público unificado, marginando y silenciando a los demás grupos"[62]. Para responder a esta posible crítica es necesario, en primer lugar, aclarar que, como ya vimos, Tassin no está afirmando que no deban reconocerse las diferencias culturales, de lo que está en contra es del intento de hacer extensiva esa particularidad a todos los ciudadanos. Para él, la opresión no radica en la institución de un espacio público abierto a todos los estilos de vida posibles, sino en la regulación del espacio público a partir de los valores de una cultura particular que deja a individuos despojados de los derechos de ciudadanía por no compartir una determinada procedencia cultural. Tassin está pensando en un derecho fundamental formulado por Arendt como el "derecho a tener derechos"[63]: el derecho a "vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y opiniones propias"[64], a poder actuar y hablar, a formar parte de un espacio público de apariencia sin importar cuál sea la proveniencia cultural.

Otra crítica que podría hacérsele a la solución de Tassin proviene de Judith Butler, quien probablemente rescataría el punto de partida del planteo de Tassin, pero no su solución. En *¿Quién le canta al Estado-nación?* Butler está de acuerdo con la crítica de Arendt al Estado-nación por el modo como está asociado a la expulsión y a las minorías nacionales privadas de derechos. Sin embargo, el concepto de esfera pública tal como es pensado en *La condición humana* -y retomado por Tassin- es criticado por la autora por los mismos motivos por los que en *Los orígenes del totalitarismo* se ponía en cuestión la idea de nacionalidad[65]. Según Butler, *La condición humana* define la política como esfera pública sobre el modelo de la ciudad-estado griega, en la que los esclavos, los niños, las mujeres -los privados de derechos- se ocupaban de la reproducción de la vida material en el campo de lo privado. La *polis* presuponía no sólo la existencia de ciudadanos libres, sino también y necesariamente la de vidas sin derechos. Butler reconoce que Arendt no propone una restitución del modelo griego que instituye la igualdad de la política sobre la desigualdad del *oikos*. Sin embargo, considera que la posibilidad de que se constituya lo público como tal no parece realizable sin que alguna población quede relegada a lo privado. Del mismo modo que los Estados-nación, para producir la nación que les sirve de fundamento, deben purificarse de su heterogeneidad y producir a los sin-estado, también la esfera pública, construida a partir de su separación de lo privado, supone la misma lógica de producción de vidas excluidas. Según Butler, cualquier intento por

[62] Cit. en KYMLICKA, Will y NORMAN, Wayne. "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía". En: *Agora*. *Cuadernos de estudios políticos,* nº 7, Buenos Aires, 1997. p. 28.
[63] Op. Cit. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo.* p. 242.
[64] Op. Cit. ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo.* p. 247.
[65] BUTLER, Judith. *Quién le canta al Estado-nación. Lenguaje, política, pertenencia.* Buenos Aires, Paidós, 2009. pp. 58-59.

establecer una lógica excluyente entre vida (*oikos*) y política depende de la despolitización de la vida y, una vez más, "deja fuera del campo de lo político la cuestión de género, la mano de obra no calificada y la reproducción"[66]. Para Butler, en cambio, la política es precisamente la práctica que consiste en la desnaturalización de esa frontera entre lo público y lo privado. La política no excluiría la cuestión privada, sino que consistiría en la politización de aquello que hasta entonces era concebido como no político, como excluido de lo político.

Ahora bien, a pesar de que Arendt no lo nombra de esa manera, entendemos que ella es consciente del carácter "político" de las fronteras de la ciudadanía, ya que si es capaz de criticar a los Estados-nacionales es porque comprende que los límites nacionales son producto de una determinada configuración histórica que es necesario desmontar. Es por eso que se atreve a proponer un nuevo modo de pensar cómo vivir juntos a partir de la definición de una esfera pública opuesta al nacionalismo, es decir, de cómo gobernar en común con aquellos con quienes podemos no compartir ningún sentido de pertenencia. Y es justamente este rechazo a determinar cierta familiaridad cultural como la base de un gobierno compartido la lección que, tanto para Butler como para Tassin, hay que extraer de la crítica de Arendt al nacionalismo[67]. Por otra parte, resulta extraño que Butler en ese mismo libro critique la noción de esfera pública y, al mismo tiempo, rescate la noción arendtiana del "derecho a tener derechos", ya que aquella esfera y este concepto son indisociables. Como afirmábamos, el derecho a tener derechos no alude a derechos positivos, sino que constituye el derecho de pertenencia que habilita a un ser humano para tener derechos concretos. Entonces, teniendo en cuenta los límites que "políticamente" se le imponen a la ciudadanía, Arendt acuña el derecho a tener derechos, es decir, el derecho fundamental a poder formar parte de un espacio público de apariencia. Así, el concepto de esfera pública como condición de posibilidad de la inclusión no sólo de las diferentes identidades que de hecho existen, sino incluso de las posibles, es justamente lo que habilita que todo límite que excluya a ciertos sujetos de los derechos de ciudadanía, de su derecho a actuar y a hablar, pueda ser deslegitimado.

[66] Op. Cit. BUTLER, Judith. *Quién le canta al Estado-nación. Lenguaje, política, pertenencia.*
[67] Op. Cit. BUTLER, Judith. *Quién le canta al Estado-nación. Lenguaje, política, pertenencia.*

Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578
2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina.

Poder, Fuerza y Violencia en Michel Foucault y Hannah Arendt. Una lectura desde la inmanencia

Flavio Guglielmi
Universidad Nacional del Nordeste (Argentina)

Recibido: 04/06/2014
Aceptado: 22/07/2014

Resumen: Las lecturas contemporáneas de la política restituyen dimensiones generalmente desatendidas por la modernidad liberal. Para dicha propuesta, un factor importante es la distinción entre poder, fuerza y violencia. Gran parte de la modernidad despliega una idea de política que involucra dichas nociones como si fueran elementos intercambiables o con las mismas propiedades. Para repensar la política y restituir sus dimensiones se vuelve indispensable analizar los componentes mencionados; señalando sus alcances, diferencias y relaciones.

El presente trabajo se basa en el estudio de dos autores contemporáneos que problematizaron dicha temática y que ejercieron una gran influencia en el campo de la teoría política: Hannah Arendt y Michel Foucault. Ambos presentan percepciones sobre poder, violencia y fuerza que emergen al considerarlas como tipos de acciones que difieren respecto a su finalidad y medios de actuar. La hipótesis que pretende responder el presente escrito es si dicha distinción corresponde también a una diferencia entre una actuación inmanente y otra de tipo trascendente.

Palabras claves: Fuerza, Poder, Violencia, Foucault, Arendt

Abstract: Contemporary readings restitute policy dimensions generally neglected by liberal modernity. For this proposal, an important factor is the distinction between power, force and violence. The modernity deploys a policy´s idea that involves such notions as interchangeable or elements with the same properties. To rethink politics and restore its dimensions becomes essential to analyze the above components; indicating its scope, differences and relationships.

This work is based on the study of two contemporary authors who problematized this subject and have a great influence in the field of political theory: Hannah Arendt and Michel Foucault. Both present perceptions of power, violence and force that emerge when are considered as types of actions that differ in their purpose and resources. The hypothesis that seeks to answer this dissertation is if this distinction also corresponds to a difference between an immanent and a transcendent performance.

Key Words: Power, Force, Violence, Foucault, Arendt

Las lecturas contemporáneas de la política restituyen dimensiones generalmente desatendidas por la modernidad liberal. Para dicha propuesta, un factor importante es la distinción entre poder, fuerza y violencia. Sin embargo, autores como Descartes o Hobbes, desarrollan perspectivas conceptuales que no permite distinguir claramente los términos. Afianzada en esta noción, gran parte de la modernidad despliega una idea de política que involucra dichas nociones como si fueran elementos intercambiables o con las mismas propiedades. Para repensar la política y restituir sus dimensiones se vuelve indispensable analizar los componentes mencionados; señalando sus alcances, diferencias y relaciones.

El presente trabajo se basa en el estudio de dos autores contemporáneos que problematizaron dicha temática y que ejercieron una gran influencia en el campo de la teoría política: Hannah Arendt y Michel Foucault. Ambos teóricos presentan percepciones sobre el poder, la violencia y la fuerza que sufren modificaciones o precisiones a lo largo de sus obras, en esta primera aproximación se analiza un escrito fundamental de cada autor para trazar un esquema que permita establecer futuros puntos de comparación de los tratados entre sí. En el caso de Arendt se utiliza el libro *La Condición Humana*, mientras que para Foucault se toma el texto *El Sujeto y el Poder.* En ambas instancias se señalan referencias a otros trabajos de los autores a modo de complementación.

En los textos mencionados la distinción entre poder, fuerza y violencia emerge al considerarlas como tipos de acciones que difieren respecto a su finalidad y medios de actuar. La hipótesis que pretende responder el presente escrito es si dicha oposición corresponde también a una distinción entre una actuación inmanente o de tipo trascendente. La metodología utilizada consiste, en la medida en que se trata de una investigación en el campo de filosófico, en lo que puede denominarse como abordaje analítico comprensivo y crítico reconstructivo. Ello implica el análisis y comparación explicativa de los temas abordados, y una reconstrucción de los presupuestos más importantes de los autores empleados.

Arendt: El poder, la fuerza y la violencia como elementos contrapuestos

Para Hannah Arendt, una de las características del poder es su incapacidad inherente para ser almacenado o mantenerse como *reserva* sino que, por el contrario, únicamente tiene existencia cuando es ejercido efectivamente. Se manifiesta junto con un tipo particular de palabra y actos; únicamente tiene presencia cuando la primera descubre una realidad y los segundos establecer relaciones y crean nuevas realidades. La palabra puede ser utilizada en otro sentido, para velar intenciones y por ende son *vacías*; mientras que los actos también toman una iniciativa distinta al violar y destruir relaciones o realidades, siendo calificados de *brutales* en tal caso. Estos últimos usos no expresan poder, ya que no reflejan su condición de positividad, es decir, no lo muestran creando y siendo desplegado en el entorno donde puede desarrollarse. El poder produce una realidad específica y únicamente tiene existencia en su realidad; por ello no puede acopiarse, se ejerce en su propio espacio o no está presente. [68]

Los actos vivos y la palabra hablada pueden ser caracterizados en la noción aristotélica de *energeia* o realidad. Son actividades que agotan su significado en la actuación, sin perseguir una finalidad o dejar trabajo tras de sí. Es decir, son fines en sí mismo y no son medios para otra cosa, extinguiéndose en su realización. La política en Aristóteles trata de esta particular acción humana que se define como *vivir bien*. Cabe comentar que la noción es distinta en otros autores de la antigüedad como Demócrito y Platón, que se inclinan por una conceptualización más vinculada a una técnica, y que dicha perspectiva predomina en la sociedad moderna.[69]

Otra peculiaridad importante del poder es que carece de compensación con respecto a las riquezas o capitales. Esto significa que los patrimonios constituyen algo ajeno a su naturaleza misma y que no representan un sustituto, ya que almacenar caudales no implica acumularlo. La autora refuerza este concepto al establecer que es independiente de los factores materiales como el número o los medios. A diferencia de los elementos sólidos que pueden agregarse, el poder no se presenta plenamente sino que corresponde al ámbito de la potencia. Pensarlo como algo comparable con objetos, de manera medible y acumulable como el dinero, es contrario a su naturaleza dinámica.[70]

Arendt establece que la palabra poder retiene su carácter de potencia en varios idiomas; su equivalente griego es *dynamis*, el latino es *potentia* y de allí derivan términos modernos como *macht* en alemán. Dicha denominación especifica su principal función y

[68] Cfr. Arendt, Hannah. *La Condición Humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Paidós, Barcelona, 1993. p. 222 y 223
[69] Cfr. p. 229 y 230
[70] Cfr. Ibíd. p. 223

característica. Para que los hombres reunidos comiencen a actuar en conjunto es necesario construir un espacio previo y estructurarlo para el desarrollo de acciones subsecuentes. Es decir, se despliega la denominada esfera pública.[71] Allí, el poder representa el "(…) potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan".[72] El entorno que produce es lo que sostiene un pueblo unido luego de una primera instancia de organización y que en tanto actúen en conjunto se mantiene activo. Se expresa cuando las personas reunidas accionan y desaparece cuando dicha composición concluye. El factor potencial no es sucedido por una plena realización de la misma, sino que persevera hasta que es disuelto por la propia separación de los hombres.

Al no estar asociado a elementos materiales, ni actualizarse plenamente, su carácter potencial lo hace ser ilimitado. Únicamente está circunscripto a la disociación, aislamiento o no participación de personas en conjunto. Esta separación e individualidad marca impotencia, ya que la condición básica para su desarrollo es la pluralidad de hombres en un acuerdo temporal de voluntades e intenciones. Incluso puede llegar a dividirse sin que esto mengue su efectividad frente a poderes de otro signo que busquen hacer contrapeso o equilibrarlo; por el contrario, ello puede llegar a generar mayor potencia en su conjunto. La multiplicidad actúa como un factor de reproducción y acrecentamiento del poder mismo.[73]

Otro elemento distintivo es preservar el espacio necesario para que los actos del hombre puedan tener su *raison d´être* y volver al mundo un artificio humano. Sin un lugar para compartir la acción y el discurso, el entorno del hombre carecería de sentido ya que cualquier individuo puede añadir o quitar elementos en completa libertad. Este relativismo individual hace que todos los asuntos del hombre se encuentren vinculados con lo efímero, lo fútil y lo vano. El poder y la esfera pública salvaguardan al hombre de lo contingente, permitiendo materializar actos y generar memoria de ellos.[74]

El poder es confundido generalmente con otra entidad que expresa características opuestas: la fuerza. La misma es una cualidad del hombre desde una perspectiva individual y al estar identificada personalmente es indivisible. Se puede equilibrar en presencia de otras personas y se encuentra limitada por la condición física de la naturaleza humana. Al respecto, se detallan dos tipos de fuerza: muscular y de la inteligencia. En un combate entre dos

[71] Al respecto del término, la autora aclara que "Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la polis y su estructura la ley; el legislador y el arquitecto pertenecían a la misma categoría". Ibíd. Pág. 218
[72] Ibíd. p. 223
[73] Cfr. Ibíd. p. 224
[74] Cfr. Ibíd. p. 227

hombres, considerados aisladamente, no privan las relaciones de poder sino de fuerza. Finalmente, también se señala que la misma se presenta de manera intercambiable y mensurable, marcando con ello que al estar delimitada puede cuantificarse y compararse con otras.[75]

Existe un vínculo entre relaciones de fuerza y poder agregando un tercer elemento: la violencia. La autora alude a dichas conexiones de manera axiomática, es decir, como principios a partir de los cuales se establecen los vínculos. La violencia puede destruir al poder con mayor disposición que a la fuerza; esta última se enfrenta con superior efectividad a la violencia que al poder y, finalmente, el poder es la única herramienta capaz de desmantelar a la fuerza.[76] Si bien se oponen, estos términos no son elementos aislados y pueden combinarse con diferentes objetivos; se menciona una posibilidad cuando se utiliza la fuerza como alternativa al poder, para dicha finalidad se busca poseer los medios de la violencia.[77]

Teniendo en cuenta lo expuesto por Arendt, pueden deducirse de sus afirmaciones un conjunto de nociones para complementar distinciones y relaciones de los términos aludidos. El poder tiene una doble característica, por un lado se manifiesta siempre en una realidad específica y sin embargo gran parte de él se desarrolla de manera potencial. Ambas cualidades, si bien son opuestas, no se contradicen sino que se complementan. El poder establece el espacio para crear relaciones y realidades efectivas sin determinarlas, sino disponiendo posibles nuevos vínculos y entornos. Esto es lo que le permite tener una potencialidad no acumulable, ya que él mismo se expresa continuamente en su renovación. Es decir, genera la zona donde los hombres pueden actuar y hablar de manera potencial y se encuentra presente en la realidad que dichos dispositivitos producen, pero no se identifica con las palabras y acciones concretas ni con la realidad que se originan en él sino en su posible transformación. Dicha distinción permite desarticular la analogía y equiparación entre la expresión del poder y el poder mismo; de este modo se puede observar que el primero tiene elementos inmanentes mientras que el último se caracteriza por poseer además una naturaleza trascendente.[78]

Revista Digital de Filosofía

[75] Cfr. Ibíd. p.p 223 a 225
[76] Cfr. Ibíd. p. 226
[77] Cfr. Ibíd. p. 225
[78] En este trabajo se utiliza el término trascendencia e inmanencia en un sentido aristotélico. Es decir, la inmanencia como acciones que únicamente afectan a quien la produce y lo tiene como su propio fin. Las acciones trascendentes se establecen desde el sujeto hacia algo externo a él, se presentan como medio para otra cosa y tienen un límite (cuando encuentra fin a su desplazamiento con algo exterior) diferente de su finalidad; las inmanentes se revierten sobre el agente y se completan en él. Las transitivas o trascendentes no son actividades propiamente dichas sino movimientos. Cfr: Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Hernán Zucchi. Sudamericana, Barcelona, 2000. Pp. 394, 395, 410 y 411.

El poder es inmanente en tanto que es el único elemento capaz de producir poder. La fuerza o la violencia pueden suplirlo pero no reemplazarlo. En este particular sentido se afecta a sí mismo y es su propio fin. Sin embargo, tiene más de un propósito y sus propiedades son diferentes al vincularse con la palabra viva y las acciones. Actuar y hablar son fines porque culminan en su realización, pero el poder no se realiza sino que se encuentra en estado potencial. Al presentarse siempre como un campo para posibles apariciones de mecanismos que deben materializarse y ser recordados, funciona como un intermediario para otros fines y se convierte por ello en un elemento trascendente. Esto quiere decir que cuando se vincula con la palabra y la acción, el poder representa un factor trascendente que deja *trabajo* tras de sí y se convierte en medio.

Al constituirse como un fin y no una finalidad, el poder tiene un límite externo que lo condiciona afectando su carácter ilimitado. Las variaciones con la que se presentan están saturadas al vincularse específicamente con cierto tipo de discursos y acciones en un sentido productivo. El carácter destructivo o disociativo de dichos componentes expresan otro mecanismo, como puede ser la fuerza o la violencia. De esta manera se encuentra restringido en cuanto a los modos en que puede producir, en sentido positivo antes que negativo. También tropieza con una demarcación referida a lo que puede generar, ya que su función es exclusivamente permitir que se concreten y rememoren tanto discursos como acciones que extiendan vínculos y realidades.

Que se vea saturado no implica reconocer circunscripciones a su potencial de cambio. Ya sea al vincularse consigo mismo o cuando se relaciona con la palabra y actos verdaderos, es la potencialidad el elemento que lo distingue y caracteriza. Cuando el poder se afecta a sí mismo o a un poder de otro signo permite que se generen transformaciones intrínsecas, configurándose como su posibilidad de cambio. Tampoco se encuentra en las variaciones de realidades existentes, sino en sus transformaciones. Esto fundamenta su carácter eminentemente positivo, ya que el poder se innova al componerse con otro poder o realidad materializada. Dicha afirmación no significa que no pueda cambiar o que permanezca inmutable por otros factores, ya que la violencia puede afectarlo; únicamente señala que no puede potenciarse sino a través del poder. Otros elementos generan un tipo de renovación distinta vinculada con la limitación, es decir, cuando se descomponen posibles nuevas relaciones y realidades.

Se despliegan así características diferentes según la relación que se establezca. Al vincularse consigo mismo lo hace de manera inmanente, únicamente se afecta a sí y es su propia finalidad; también lo efectúa al componerse con un poder de otro tipo y potenciándose

como un nuevo espacio de posibilidades de aparición del discurso y la acción. Pero cuando es considerado en combinación con los actos y la palabra viva, puede afirmarse que es trascendente debido a que se convierte en un medio para una realidad que se materializa y rememora, es decir que se realiza, mientras que el poder sigue siendo completamente potencial. En estos factores distintos a sí mismo el poder encuentra un fin antes que una finalidad; la realidad concreta es su límite.

Ya sea considerado de manera inmanente o trascendente nunca pierde su condición y modo positivo de potenciar. Únicamente es afectado de otro modo al relacionarse con elementos completamente extrínsecos como la violencia y la fuerza. Éstas pueden influirlo pero de manera negativa, es decir, limitando su potencial de cambio. De esta manera, las combinaciones de poder ser ven descompuestas y, al estar desarticulado, pierde su eficacia y vigencia.

La fuerza se diferencia del poder por estar en acto antes que por ser inmanente o trascendente, ya que también tiene esa doble condición dependiendo de los factores con los cuales esté vinculada. Se caracteriza por ser individual, indivisible, limitada, medible e intercambiable y por ello es posible pensarla como un elemento que se despliega principalmente en acto. Se presenta en cierta forma de manera acabada; no sin ningún tipo de potencialidad de cambio, sino como algo que se puede definir y determinar. Cuando la fuerza interactúa con otra fuerza, tomando como ejemplo el combate referido por Arendt,[79] no se relacionan entre sí como elementos potenciales ni tampoco se generan potencialidades. Mediante ella un individuo busca determinar a otro, es decir, limitarlo bajo la naturaleza de su propia fuerza. En este particular sentido puede considerarse como un elemento inmanente ya que se tiene a sí mismo como fin. Incluso a nivel político puede darse un "(…) impotente despliegue de fuerzas que se consumen a sí mismas".[80]

A diferencia del poder, que busca potenciarse, la fuerza intenta siempre limitar bajo su manera de estar en acto. Un fuerza puede, con respecto al poder, separar a un individuo de una totalidad reunida y con ello alejarlo de lo que puede en asociación. Únicamente se vincula con singularidades, y nada puede hacer con respecto a la totalidad congregada. Es por ello que la fuerza no representa un sustituto del poder, y que no puede enfrentarlo. En consecuencia, "(…) se mantiene dentro de unos límites y que puede superarse por el potencial poder de los

[79] Cfr. Ibíd. Pág. 223
[80] Ibíd. Pág. 225

demás".[81] Se identifica con mayor propiedad con la coerción por su modo de contener y restringir.

La fuerza también puede desplegarse con fines distintos a sí mismo, presentándose como sustituto del poder o utilizando la violencia para suplirlo.[82] Desde esta perspectiva representa una instancia trascendente ya que se presenta como medio para otras operaciones. En este modo de configurarse, puede tener como fin distintos elementos que no coinciden con su finalidad. Cabe remarcar que en dicha condición también se presenta en acto, como un factor individual acabado que busca limitar a elementos de otra naturaleza.

La violencia puede ser considerada únicamente de manera instrumental y trascendente en todas sus formas. Siempre es un medio para fines diversos. Es poco efectiva frente a la fuerza, ya que las singularidades pueden resistirla al luchar o sobrellevarla de manera estoica.[83] Por otro lado, tiene un alto grado de capacidad para hacer frente al poder ya que tiene la facultad de individualizar sus componentes, como la fuerza, pero también anularlos completamente mediante la coacción. Es posible que se presente con diversas intensidades y no siempre buscando la supresión total ya que "(…) nadie puede gobernar sobre muertos"[84] como límite al poder que establece la autora. [85]

Foucault: límites que unen y separan el poder, la violencia y la fuerza

Foucault desarrolla sus propias herramientas conceptuales para analizar tanto el saber como el poder, sin embargo el tratado de la *episteme* alcanza a sistematizarse y compendiarse

[81] Ibíd. Pág. 225
[82] Cfr. Ibíd. p. 226
[83] Cfr. Ibíd. Pág. 226
[84] Cfr. Ibíd. Pág. 223
[85] Cabe mencionar que en una obra posterior Arendt puntualiza los conceptos aquí trabajados desde una nueva perspectiva y en algunos casos utilizando otra terminología. En el ensayo *Sobre la Violencia,* publicado en 1970 y doce años después de *La Condición Humana*, se define al poder como a la "(…) capacidad humana (…) para actuar concertadamente" y que "(…) nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido" [Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006. Pág. 60]; la potencia (o fortaleza como lo entienden otras traducciones. Ver: Hilb, Claudia. *Violencia y política en la obra de Hannah Arendt*. En: Sociológica. Número 47, Año 2001, Pág. 17) como "(…) algo en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos" [Hannah Arendt. *Sobre…* Op. Cit. Pág. 61]; a la fuerza como "(…) la energía liberada por movimientos físicos o sociales" [Ibíd. Pág. 61]; a la autoridad como (….) el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se le pide obedecer" [Ibíd. Pág. 62] y a la violencia como algo que "Fenomenológicamente está próxima a la potencia (…)" pero que "(…) se distingue por su carácter instrumental" y que al ser un medio "(…) como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural (….)". [Ibíd. Pág. 63]

en la obra *La arqueología del Saber*,[86] mientras que el estudio del segundo concepto se encuentra desperdigado a lo largo de cursos, observaciones metodológicas, libros y entrevistas. Un año antes de su muerte, en 1983, el autor reconoce esta ausencia con respecto a un tratado orgánico sobre una genealogía vinculada a dicha temática y declara "no tengo tiempo de hacerlo ahora, pero se la podría hacer. En efecto, es necesario que la escriba".[87] Cabe entonces preguntarse si es posible establecer articulaciones entre los distintos escritos foucaulteanos en busca de ordenar diferentes temas centrales que permitan trazar una reconstrucción del poder.

Es posible elaborar un esquema general a partir de una indicación que Foucault establece para un análisis sobre la temática: "las relaciones propias del poder (…) no podrían ponerse en un sitio de violencia o de lucha, ni en uno de sus vínculos voluntarios (…), sino más bien en el área de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno".[88] Un primer abordaje puede tener como base una estructura similar con respecto a los diferentes modos de concebir el concepto, al no considerar el poder en tanto represión, ley o guerra sino como instancia de gobierno.[89]

Foucault caracteriza al poder desde una forma de gobierno y pretende desplazar el foco del análisis de la temática, generalmente orientado a preguntas de tipo *¿qué es el poder?* y *¿de dónde viene?*, para investigar cómo actúa. De este modo se evita incurrir en una metafísica o una ontología del mismo, que lo exponga como un objeto separado de las formas en que se lo produce. El autor sostiene que el poder se encuentra caracterizado en primera

[86] El libro *La arqueología del saber* fue publicado en 1969, pero para dicha temática también es significativa una obra anterior editada en 1966 y titulada *Las Palabras y Las Cosas*. Ver: Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002 y Foucault, Michel. *Las Palabras y las Cosas. Una arqueología de las Ciencias Humanas*. Trad. Elsa Cecila Frost. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

[87] Foucault, Michel. *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994. p. 386. Citado en: Castro, Edgardo. *Lecturas Foucaulteanas. Una historia conceptual de la Biopolítica*. UNIPE, La Plata, 2011. p. 45. Foucault es interrogado puntualmente por un tratado sobre una forma de poder específica que es el biopoder, pero una posible genealogía del mismo debe incluir en su desarrollo las diferentes formas en que se presenta y por ello abordarlo de manera más extensa.

[88] Foucault, Michel. *El Sujeto y el Poder*. En: Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio C. Paredes. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001. p. 254.

[89] El especialista en filosofía francesa contemporánea Edgardo Castro, sostiene que las instancias del poder como represión (Hipótesis Reich), como ley (Hipótesis Hobbes) y como guerra (Hipótesis Nietzsche) son instancias que Foucault descarta progresivamente en su análisis, siendo adoptada finalmente la teoría del gobierno. Sin embargo, es posible señalar continuaciones entre las dos últimas perspectivas si se considera la propuesta nietzcheana de manera más amplia con respecto a la voluntad de poder que niega, algo propio del enfrentamiento y confrontación, y la que afirma, orientada a disponer las fuerzas de cierta manera antes que rivalizar. Cfr: Castro, Edagardo. Op. Cit. pp. 173-174. Y también: Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Trad. Carmen Artal. Anagrama, Barcelona, 1994. p. 117.

instancia por disponer relaciones entre individuos o grupos. Es un mecanismo que relaciona sujetos entre sí como un "(…) conjunto de acciones que inducen a unos a seguir a otros".[90] Se destaca entonces que se está indagando sobre una forma de acción sobre otras acciones, las cuales establecen un vínculo, y no sobre una propiedad inalterable e independiente de los individuos.

Bajo esta configuración Foucault establece que el poder no existe de manera independiente como un objeto propio, únicamente se encuentra presente en cierto tipo de acción.[91] Es entendido como un modo de actuar que afecta otras posibles actividades, sean presentes o futuras. Los tipos de funciones que puede cumplir son flexibles, siendo la dominación o la represión simplemente uno de ellos; en su naturaleza plástica "incita, induce, seduce, facilita o dificulta (…) Sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción".[92] Se establece una estructura total de actividades que abren un campo de posibles respuestas, reacciones o resultados.

Las estrategias de poder no representan una transferencia de derechos, un consenso o la renuncia a libertades por un contrato que permita a una persona delegarlo y a otra acumularlo. Esto implica acopiar de manera potencial algo que únicamente se presenta en actos concretos que puedan afectar acciones. Tampoco puede exhibirse en una relación violenta que anule completamente a otro sujeto; ello inhibe o constriñe absolutamente las actuaciones que puede producir y se anula la relación de poder. Si las variables para actuar se ven saturadas, se desarrollan determinaciones físicas antes que vínculos de poder. El autor hace énfasis en este punto y señala que la esclavitud es una correlación física de constricción ya que "(…) el poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos".[93]

La interrelación entre poder y libertad es compleja: el segundo término no se identifica simplemente con una falta de total de coacción y subordinación. Se propone el término *agonismo* para referirse a dicha interrelación, concepto a través del cual establece una

[90] Foucault, Michel. *El Sujeto y el Poder.* Op. Cit. p. 250
[91] Cfr. Ibid. p. 252. También es significativa la entrevista realizada en 1978 donde el autor aclara que "no hay poder, sino relaciones de poder (…) el Poder con mayúscula, especie de instancia lunar, supraterrenal (…) es completamente falso; puesto que el poder nace de un pluralidad de relaciones". Foucault, Michel. *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida.* Trad. Horacio Pons, Siglo Veintiuno, Bs As, 2012. p. 120.
[92] Foucault, Michel. *El Sujeto y el Poder*. Op Cit. p. 253.
[93] Ibíd. p. 254.

relación de recíproca incitación y lucha entre distintas fuerzas y que representa así una forma de incitación o de permanente provocación antes que un enfrentamiento propiamente dicho. Se desarrollan entonces tácticas y estrategias de acción o resistencia que permiten vincular a los adversarios en tensión; una lucha cuerpo a cuerpo supone, por el contrario, la determinación y paralización de la acciones posibles.

El poder es un elemento puramente táctico que sólo puede afectar otras acciones mientras las mismas tengan la oportunidad de manifestarse. Es precisamente de este modo que se configura la naturaleza y alcance del poder bajo la forma de gubernamentalidad. La acción de gobernar no se circunscribe a las estructuras políticas o el manejo de los Estados sino que afecta directamente las conductas de individuos o grupos; es así como "(…) gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros".[94] Las relaciones de poder buscan guiar las posibles actuaciones y disponerlas buscando potenciales resultados, es decir, intentan gobernarlas pero no someterlas y no necesitan del consenso pero pueden producirlo.

Las relaciones de poder se encuentran enraizadas en la comunidad, ya que "(…) vivir en sociedad es vivir en una forma en que es posible la acción sobre otras acciones (…)".[95] Esto significa que los vínculos establecidos por medio del poder no se reducen a una serie de instituciones; no existe una estructura que organiza a la sociedad misma y que puede ser considerada de manera separada. Las redes de relaciones organizan el poder bajo múltiples formas y situaciones específicas en el gobierno de unos hombres por otros. La identificación de la palabra *gobierno* con el accionar y establecimientos de Estado corresponde a una progresiva *gubernamentalización*[96] de las relaciones de poder que las remiten y enlazan a él de manera forzosa. Para ello las instituciones estatales intentan elaborar, normalizar y centralizar los lazos de poder o someterlos a su control.

Las relaciones entre adversarios en una sociedad dada establecen los distintos tipos de mecanismos de poder. Los mismos representan la estrategia del conjunto de medios utilizados para mantener el poder o instrumentarlo. El término estrategia puede tener tres acepciones; el primero implica escoger los medios para obtener un objetivo o fin. El segundo designa una manera de actuar en un juego en base al posible accionar del adversario y de

[94] Ibídem.
[95] Ibíd. p. 255
[96] Además del texto de Foucault anteriormente mencionado, *El Sujeto y el Poder*, la cuestión del gobierno y su forma particular en la gubernamentalidad es ampliamente tratada y desarrollada en los cursos del Collège de France de 1977 a 1979. Ver: Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2006 y Foucault, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2010.

aquello que los rivales consideran que será la maniobra propia; esto se realiza en la búsqueda de ventaja sobre los demás. En último lugar se utiliza el concepto en vistas a obtener una victoria en una confrontación, pero se trata de un procedimiento que no busca una batalla violenta sino privar al oponente de sus medios de combate y mediante ello lograr que abandone la lucha. La estrategia se define así como la selección de procedimientos que llevan a la victoria; en todos los casos se trata de modos de acción posible sobre el accionar de otro. Esto lleva al autor a establecer que "(…) los mecanismos de puesta en funcionamiento del poder ser interpretan en términos de estrategias".[97]

Si bien representan instancias diferentes, "(…) cada estrategia de confrontación sueña con convertirse en una relación de poder, y cada relación de poder (…) en la estrategia triunfadora".[98] Las confrontaciones tienen como finalidad alcanzar el gobierno del adversario, es decir, disponer del libre juego de sus reacciones o restarle su potencia y debido a ello su ordenación implica una relación de poder. Pero si se desarrolla una victoria que implique el dominio total, dicho vínculo se convierte en un límite ya que los enlaces establecidos por medio del poder incluyen necesariamente la libertad de actuaciones por parte de los rivales. En este punto, las relaciones de poder son reemplazadas por articulaciones de otro tipo como las de fuerza.

Por otro lado, las relaciones de poder involucran una estrategia de lucha en su despliegue que busca rivalizar con un competidor de manera exitosa. Cabe aclarar en primer lugar que cada fuerza opuesta mantiene su naturaleza específica, sin que se confundan o que alguna desaparezca debido a que no es una confrontación a muerte. Gracias a ello, se puede establecer un vínculo entre antagonistas que permite calcular de manera razonable y con cierta regularidad la conducta de los otros para gobernarla. Las correlaciones entre sujetos, caracterizadas como de poder, tienen así una dimensión que puede ser entendida como táctica que busca cierta finalidad como objetivo.

Existen fluctuaciones entre relaciones de poder y estrategias de confrontación, ya que unas pueden producir o influir a otras. Su entrecruzamiento o los resultados de su interacción son pueden producir lo que Foucault designa como *dominación*.[99] Este último concepto representa al mismo tiempo una estructura general de poder profunda y una situación estratégica consolidada. Ambas instancias de análisis son heterogéneas y fluctuantes pero indispensables para abarcar el fenómeno global del poder en una sociedad dada.

[97] Foucault, Michel. *El Sujeto y el Poder*. Op Cit. p. 258
[98] Ibídem
[99] Cfr. Ibíd. 259

La característica más significativa del poder en el análisis que realiza Foucault corresponde a su inmanencia. El poder no existe en sí mismo, no es un objeto o una cualidad que pueda darse de manera independiente. Es un tipo de acción inseparable de los sujetos que lo producen. Sin embargo, su principal función no es influir tanto a los individuos en sí mismo como a la relación entre ellos y sus actuaciones; el poder se afecta de manera inmanentemente ya que como acción únicamente puede modificar otras actividades presentes en una relación entre personas. Constituye una finalidad para sí debido a que su objetivo principal es afectarse en tanto que relación y accionar.

También cabe destacar que el poder se presenta completamente en acto debido a que siempre se ejerce en un determinado vínculo presente. No es posible acumularlo de manera potencial para influir en conductas de manera eventual, sino que se despliega siempre en una relación establecida. Ello no implica que se encuentre desvinculado con cualquier tipo de potencialidad, ya que el poder se desarrolla a partir de la libertad de los individuos para actuar. Su intención es guiar posibles actuaciones y disponerlas buscando potenciales resultados.

Dos aclaraciones con respecto a los vínculos son necesarias. Primero que ninguna de las características mencionadas implica que el poder se distribuya de manera equitativa o simétrica. El principal rasgo que se destaca es su circulación en una relación donde ambas partes necesariamente tienen relativa autonomía para conducirse. En segundo lugar, que la dominación puede producirse al gobernar las posibles acciones de otro individuo pero ello no implica anular cualquier otra forma de actuación posible. La determinación absoluta implica la paralización de un accionar factible distinto del impuesto y en ese caso no sería necesario establecer o sostener relaciones de poder. Se constituye así la diferencia entre relaciones de fuerza y de poder debido a que las primeras saturan cualquier tipo de potencialidad.

La violencia y la fuerza (en sentido físico) se muestran, desde la teoría foucaultiana, como un dispositivo cuya función principal es limitar el potencial accionar de los sujetos y determinarlo. Se desarrolla y se establece como una herramienta para suprimir eventualidades no dispuestas. El poder, por otro lado, se instituye a partir de la existencia del potencial y no pretende erradicarlo, sino gobernarlo. Tanto las relaciones de poder como las de fuerza dirigen su intención hacia las potencialidades, pero presentan objetivos y formas diferentes de intervenir en las mismas. La primera busca conducir las actuaciones por medio de la puesta de una estrategia, que nunca busca una batalla violenta sino lograr que el oponente deje la lucha; la segunda, en cambio, pretende una oposición de tipo físico que puede llegar a la muerte.

Debido a que la fuerza y la violencia se establecen a partir de un tipo de confrontación que instaura una oposición en un sentido material, es posible pensarlas como un mecanismo

que desarrolla en acto. No existen elementos para afirmar que las mismas pueda desarrollarse en el plano de la trascendencia o inmanencia de manera excluyente, ya que es posible considerarlas como una acción donde una fuerza actúa sobre otra o busca afectar relaciones de otro tipo por medio de la violencia. En este sentido, únicamente puede señalarse que las mismas se diferencian de las relaciones de poder debido al modo que se vincula con el oponente y sus potencialidades.

Bajo otra perspectiva pueden remarcarse nuevos elementos que diferencian la fuerza del poder, particularmente la capacidad para acumularse y presentarse de manera individual. Es posible pensarla como una capacidad personal cuya intención no es establecer una relación, que implica un vínculo entre elementos diferentes, sino que busca reducir las particularidades de los antagonistas. En este sentido se presenta como algo direccional, propio de un individuo que se desarrolla hacia otro sujeto. También es factible que sea tazada y medida al no representada una acción que afecta acciones, sino una actuación que influye sobre la materialidad. Su eficacia puede ser medida al ser referida a los modos de actuar sobre los cuerpos de los antagonistas. Por último, cabe considerar que por los factores mencionados la fuerza se presenta bajo muchos medios pero que tiene mayor permeabilidad que las relaciones de poder para ser acaparadas por las instituciones, debido a que puede presentarse con las propiedades de un objeto que se acumula y administra de manera unilateral.

A modo de conclusión

Si bien las teorías de los autores parten de supuestos y perspectivas diferentes, es factible remarcar la apuesta de Arendt y Foucault por un análisis del poder abocado a una apuesta inmanente. Ambos tienen en común el enfrentarse a una perspectiva que lo considere de manera trascendente y como un objeto. Ello permite trazar una división entre poder, fuerza y violencia. En el caso de Arendt, tanto la inmanencia como la trascendencia se encuentran presentes en el poder dependiendo del tipo de relación que establezca. Al vincularse consigo mismo lo hace de manera inmanente, pero al hacerlo con la palabra y la acción, el poder representa un factor trascendente. La violencia y fuerza también corresponden más propiamente a categorías trascendentes. Por otro lado, el análisis de Foucault con respecto al poder se muestra organizado bajo una propuesta inmanente. Sin embargo, a diferencia del primer caso, no existen muchos elementos para afirmar que la violencia o fuerza pertenezcan a una categoría trascendente. Son más efectivas para realizar dichas distinciones el modo que se vinculan los sujetos y sus potencialidades; es decir, cuando a partir de la existencia de un potencial dado en un sujeto se dispone erradicar el mismo o por otra parte gobernarlo.

Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578
2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina.

La diferencia entre "emancipación política" y "emancipación humana". Aproximación a la crítica de la política en el pensamiento del joven Marx

Matías Cristobo
Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Recibido: 31/07/2014
Aceptado: 19/08/2014

Resumen: El colapso del "comunismo real" a comienzos de la década del '90 del siglo pasado ha producido, quizás de modo paradójico, un nuevo acercamiento al pensamiento de Karl Marx. La razón de este acercamiento se debe, entre otros motivos, a la discutida cancelación de la pregunta por lo político registrada en la izquierda "clásica" en virtud de la primacía otorgada a la dimensión económica de la sociedad. Desde este marco de análisis, las ideas del "joven Marx", en las cuales se concentra gran parte de su pensamiento político, han recuperado toda su vitalidad. Nuestro trabajo se propone, concretamente, una aproximación a la crítica de la política que Marx efectuara en un conjunto de textos escritos entre los años 1843 y 1844. En un primer momento, determinamos cómo el modelo de la crítica de la religión se encuentra a la base de la crítica de la política. Luego, damos paso a la caracterización de la modernidad que Marx elabora de acuerdo con su categoría de "emancipación política". En un tercer momento, analizamos la constitución del Estado y la sociedad civil como el producto aquella emancipación y posteriormente exponemos su diferencia con lo que Marx llama la "emancipación humana". Finalmente, ensayamos una breve conclusión destinada a problematizar una serie de núcleos conceptuales.

Palabras clave: Karl Marx-Emancipación, Política-Emancipación, Humana-Crítica de la Política-Escritos de Juventud.

Abstract: The collapse of "real communism" in the early 90s of the last century has produced, perhaps paradoxically, a new approach to the thought of Karl Marx. The reason for this approach is due, among other reasons, the controversial cancellation of the registered political question in the "classical" left under the primacy given to the economic dimension of society.

From this framework of analysis, the ideas of the "young Marx", in which much of his political thought is concentrated, have recovered all its vitality. Our work is proposing an approach to the review of the policy that Marx completed at a set of texts written between 1843 and 1844. Initially, we determine how the model of the criticism of religion is the basis of the review of the policy. Then, give way to the characterization of modernity that Marx develops according to its category of "political emancipation". In a third stage, we analyzed the constitution of the state and civil society as the product that emancipation and subsequently expose its difference from what Marx calls the "human emancipation." Finally, a brief conclusion rehearsed intended to problematize a number of core concepts.

Keywords: Karl Marx-Political, Emancipation-Human, Emancipation-Critique of Political-Early Writings.

1. Introducción: el modelo de la crítica de la religión en la crítica de la política

Como señalara Miguel Abensour hace ya quince años, se viven tiempos de retorno a Marx. Retorno producido luego de la caída del socialismo “realmente existente”, régimen en el cual la dimensión política habría sido aniquilada en beneficio de las dimensiones técnica y económica. Precisamente es este final en la historia el que posibilita que la pregunta por lo político en el pensamiento de Marx cobre sentido nuevamente. Desde este marco histórico conceptual, la crítica marxiana de la política recupera toda su actualidad y vitalidad. De aquí la importancia que adquieren sus llamados “escritos de juventud”, ensayos en los cuales se concentra buena parte de las reflexiones de Marx en torno al tema.

Sin embargo, la crítica de la política sólo se vuelve inteligible a partir de la crítica a la religión, tarea en la cual Marx se hallaba próximo a los jóvenes hegelianos, fundamentalmente Feuerbach. Profundicemos, entonces, en la forma en que se abre paso la primera. En su *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* -obra escrita entre fines de 1843 y comienzos de 1844, preparada como *Introducción* para la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, elaborada a mediados de 1843-, Marx anunciaba el paso de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. La crítica de la religión, la crítica de la teología como forma de conocimiento “(…) es la premisa de toda crítica”[100] que pronto deberá ser extendida a otras formas y actividades

[100] MARX, Karl. “En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”. En: *Marx. Escritos de Juventud*. México, FCE, 1987, p. 491.

sociales[101]. Para John Holloway esta es la conclusión a la que llegaron los jóvenes hegelianos y el punto de partida del marxismo. Según la interpretación que Holloway realiza de Feuerbach, el fundamento de la crítica a la religión debemos buscarlo en la concepción del hombre como "productor" (en un primer momento de Dios, de la religión, más tarde también será de mercancías), y en su enajenación, en la exteriorización de fuerzas que él mismo no reconoce como suyas (su esencia humana verdadera desplazada hacia la realidad celestial, luego la venta de su fuerza de trabajo). La tarea de la crítica consistirá, de acuerdo con lo anterior, en la inversión de la relación entre el productor y su producto, alterando, igualmente, el sujeto y el objeto de la crítica misma.

En efecto, siguiendo nuevamente a Holloway, la crítica de la religión se presenta como una relación polar entre el sujeto creador -el hombre- y el objeto creado -Dios, la religión-. Pero, y esta será la idea decisiva del análisis, la enajenación del productor con respecto a su producto (la creación del concepto de Dios) tiene su origen en la propia existencia *social* enajenada del hombre. Consecuentemente, la crítica de la religión no debe efectuarse en el terreno de la teología, sino en el del mundo profano que hace brotar de sí un tipo de pensamiento religioso. Sostiene Marx:

> El hombre es *el mundo de los hombres*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. [La religión] es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad[102].

Por ello no será para nada azaroso que la primera parte de la crítica a Bruno Bauer (y detrás de él a Hegel) contenida en *Sobre la cuestión judía* -ensayo escrito entre agosto y septiembre de 1843- comience con el "problema judío", con un problema aparentemente "teológico" que en

[101] Existe una innumerable bibliografía acerca del modelo feuerbachiano de la "inversión" entre sujeto y predicado -propio de la crítica de la religión- que Marx adopta. Cf. ABENSOUR, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires, Colihue, 1998; ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 2004; BALIBAR, Étienne. *La filosofía de Marx.* Buenos Aires, Nueva Visión, 2006; BORON, Atilio. "Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx". En BORON, Atilio (Comp.), *Filosofía política Moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Luxemburg, 2008, pp. 289-334; EYMAR, Carlos. *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*. Madrid, Tecnos, 1987; GRÜNER, Eduardo. "Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento". En BORON, Atilio, AMADEO, Javier y GONZÁLEZ, Sabrina (Comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 105-147; HOLLOWAY, John. *Nosotros Somos los Únicos Dioses. De la Crítica del Cielo a la Crítica de la Tierra*. Córdoba, Iniciativa Praxis Crítica, 1999; LÖWY, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires, Herramienta y El Colectivo, 2010.

[102] Op. Cit. MARX, Karl. "En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción", p. 491.

verdad nace de las contradicciones del mundo profano y, por lo tanto, debe ser superado en él: "La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *arma* espiritual"[103].

De esta manera, también, se redefine el papel de la filosofía en la historia como una nueva teoría del conocimiento:

> La *misión de la historia* consiste, según esto, en descubrir *la verdad más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer *al más allá de la verdad*. Y, ante todo, la *misión de la filosofía*, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación *bajo sus formas profanas*. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*[104].

Es como si debiéramos realizar una "revolución copernicana" que intentara, a través del descentramiento de la idea de Dios, recentrar al hombre para que pueda girar en torno a sí mismo como ante su "verdadero sol". Aun podríamos expresarlo de otra forma: la superación de esta *enajenación* o *alienación* reside en la reapropiación de la esencia humana (concebida como "vínculo comunitario" o "lazo de amor") proyectada en el reino de los cielos para realizarla sobre la tierra.

Continuando con el desarrollo del "modelo" de la crítica de la religión -esta especie de matriz que luego será extendida a otras formas de alienación, ahora de raíces "profanas"- la relación entre los dos polos, según Holloway, presenta cuatro características. Primero, es una relación *genética*, lo cual quiere decir que uno de los polos genera al otro, en este caso que el hombre ha creado a Dios. El objeto de la crítica revela ser, así, un producto humano "fabricado" por el trabajo del hombre. La centralidad acordada por Marx a la actividad del trabajo, como la única potencia creadora, nos permite comprender genéticamente a la sociedad bajo la forma de un proceso de creación. Para Holloway, las formas de conocimiento (no críticas, por cierto) niegan u ocultan el carácter histórico de toda relación y de todo concepto como un producto humano, precisamente, su "proceso de trabajo".

[103] Ibídem, p. 491.
[104] Ibídem, p. 492.

Segundo, es una relación *negativa*. La idea de Dios -que no casualmente se presenta bajo la forma del "creador"- niega la creatividad humana y, complementariamente, representa la figura del Todopoderoso que afirma la absoluta impotencia del hombre. Tercero, por la razón anterior, la relación es *antagónica*. La crítica de la religión es una lucha activa por devolverle al hombre su potencia creadora, su lugar central como "verdadero sol". Por último, la relación de Dios con el hombre es una relación de *inversión*. Si Dios es un producto humano, entonces depende de nuestro reconocimiento para su existencia: "La crítica es una inversión que nos revela que el aparentemente Todopoderoso es impotente, que el que aparentemente es impotente, es Todopoderoso"[105]. Como puede advertirse, las cuatro caras que muestra la relación entre los polos del hombre y la idea de Dios se despliegan en un mismo movimiento, conformando, siempre para Holloway, el problema central de toda teoría revolucionaria: la *dialéctica de poder e impotencia*.

El "salto" desde la crítica de la religión hacia la crítica de la política obedece, en Marx, a dos motivos fundamentales, íntimamente conectados pero que podemos tratar por separado. En principio, la crítica se mueve en un nivel socio-histórico y tiene como blanco de sus ataques al Estado alemán que aún no se ha "emancipado" de su fundamento religioso. La falta de rompimiento del nexo teológico-político representa una amenaza que acecha al Estado desde el pasado, esto es, la persistencia de algunos rasgos del Antiguo Régimen (estructuras jerárquicas, reino de los privilegios, etc.). Hacia el futuro, la amenaza constituida por "un nuevo problema capital, «la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político», signo de una división social insanable en el seno de las estructuras existentes"[106].

En segundo lugar, la crítica opera en un nivel filosófico (y metodológico, agregaríamos), e intenta mostrar la misma relación de inversión producida en el fenómeno de la alienación religiosa esta vez como alienación política. Lo cual tiene por resultado que la producción humana del Estado, al no ser reconocida como tal, se vuelva contra el hombre (su productor). Es, en palabras de Abensour, la creación de una "estadolatría". Resumiendo, tenemos aquí varias cuestiones que nos conducirán a la crítica de Marx al Estado y la política: centralidad del trabajo humano, relación de inversión entre el productor y su producto, replicación de la estructura dualista de la religión (el Estado como el "cielo" de la "vida

[105] Op. Cit. HOLLOWAY, John. *Nosotros Somos los Únicos Dioses. De la Crítica del Cielo a la Crítica de la Tierra*, p. 23.
[106] Op. Cit. ABENSOUR, Miguel. *La democracia contra el Estado*, p. 50.

profana" -la sociedad civil-), etc. En breve, lo que está en juego es la práctica emancipatoria como superación de una realidad alienada:

> Es a través de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel que Marx lleva a cabo ese proyecto porque, según él, es en el campo de la teoría, y exclusivamente en ese campo, que los alemanes están a la altura del presente moderno. Se sigue que criticando la teoría hegeliana, Marx ataca en un mismo movimiento la abstracción de la concepción alemana del Estado -que no es más que una expresión particular de la abstracción misma del Estado moderno-, y el fenómeno socio-histórico de la alienación política. Así definida esta tarea, *parece que la crítica del Estado moderno, por la mediación de Hegel, vale igualmente como crítica de las propias posiciones de Marx en 1842, como si la imposibilidad histórica de la emancipación política en Alemania le hubiera revelado al mismo tiempo la imperfección intrínseca de ese proyecto*[107].

Particularmente relevante es el último párrafo de la cita, debido a que la posterior discusión presuntamente "teológica" con Bauer, plasmada en *Sobre la cuestión judía*, sirve a Marx casi como una excusa para alejarse de la disputa sobre la supervivencia del nexo teológico-político en Alemania[108] y volverse sobre la "preocupación fundamental" en esta etapa de su pensamiento: "Conseguir poner de manifiesto la esencia de la política moderna. Con mayor precisión: la figura históricamente específica del Estado moderno en tanto que Estado político"[109]. Y, completamos nosotros, la conformación de este Estado *político* (*solamente* político) y de una sociedad civil (*despolitizada*). Dualismo que expresará, a su vez, la diferencia específica entre el Antiguo Régimen y la modernidad política.

Acercándonos un poco más al tema que nos interesa discutir aquí, advirtamos cómo el modelo procedente de la crítica de la religión se pone en funcionamiento en la crítica de la política, concretamente en la relación entre el Estado político y la sociedad civil. Porque, adelantándonos algo en este argumento, nos es lícito pensar que la misma relación que se establece entre el cielo y la tierra, entre la realización utópica del hombre propugnada por la religión y su verdadera realidad repleta de padecimientos, existe entre el Estado como

[107] Ibídem, p. 51, las cursivas son nuestras.
[108] Precisamente este será el objetivo que Marx persiga al hacer extensivo el análisis de la relación entre política y religión a la constitución de los Estados norteamericano y francés. Análisis que permitirá, por otra parte, establecer la distinción crucial entre *emancipación política* y *emancipación humana*.
[109] Op. Cit. ABENSOUR, Miguel. La democracia contra el Estado, p. 65.

culminación de la esencia genérica y universal del hombre y la sociedad civil como campo de lo particular, lo limitado y el interés egoísta.

Carlos Eymar nos aporta una serie de elementos para comprender la temprana crítica de Marx a Hegel. Según su interpretación, la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* se nutre de tres fuentes principales: la crítica de Feuerbach a la inversión entre ser y pensamiento y las críticas al método lógico-dialéctico de Hegel llevadas a cabo por Arnold Ruge y Adolph Trendelemburg[110]. La primera de estas es la que particularmente nos concierne, porque el método de Feuerbach se plasmará en la *Crítica* de Marx, en efecto, en el intento de devolverle a la familia y la sociedad civil el papel de factores activos en su relación "polar" (recordemos: génesis, negación, antagonismo e inversión) con el Estado.

Prestemos atención a la similitud del gesto. Leemos en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) de Feuerbach:

> El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del empleado en la *filosofía de la religión*. Basta con convertir el *predicado* en *sujeto* y a este, en tanto que *sujeto*, en *objeto (Objekt)* y *principio* -es decir, solamente invertir la filosofía especulativa, para obtener la verdad manifiesta, pura y desnuda-[111].

Y después: "La verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: *el ser es sujeto, el pensar es predicado*. El pensar procede del ser, mas no el ser del pensar"[112] (Feuerbach, 1985: 37, las cursivas son del autor). Ahora leemos en la *Crítica* de Marx:

> La idea es subjetivada y la relación *real* entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad *interna imaginaria*. Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos; pero, en la especulación, ocurre a la inversa. Ahora bien, al subjetivarse la idea, los sujetos reales, la sociedad civil y la familia, «las circunstancias, el arbitrio», etc., se

[110] Para indagar más detalladamente acerca de las objeciones a la lógica dialéctica hegeliana que presentan tanto Ruge como Trendelemburg, remitimos al ya citado trabajo de Carlos Eymar *Karl Marx, crítico de los derechos humanos* (pp. 22-28).
[111] FEUERBACH, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía/Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires, Orbis-Hyspamérica, 1985, p. 22.
[112] Ibídem, p. 37.

> convierten aquí en momentos objetivos *irreales*, lo que significa algo totalmente distinto[113].

Por el célebre texto de Althusser consagrado al concepto de "sobredeterminación"[114], sabemos que la "inversión" que Marx realiza del planteamiento de Hegel no es *simplemente* una "inversión" -como, por otra parte, parece ser lo que termina por hacer Feuerbach-, es algo mucho más complejo y produce un resultado absolutamente diferente. Sin embargo, nos importa aquí señalar que, al menos en esta etapa de su pensamiento, Marx sin duda invierte la relación de determinación entre el Estado y la sociedad civil tomando como modelo la crítica de la religión y sin dudas, también, lo hace apoyándose en Feuerbach.

2. Los límites de la "emancipación política"

Marx comienza su ensayo *Sobre la Cuestión Judía* estableciendo el tipo de emancipación a la que aspiran los judíos, esto es, a la emancipación política, a la emancipación como ciudadanos del Estado alemán. Y una de las salidas a esta aspiración, que representa un problema, es la que ofrece Bruno Bauer. Este dice que dados los fundamentos del Estado alemán como Estado cristiano y los fundamentos de la religión judía como tal es imposible resolver esta contradicción, antagónica y en el fondo de carácter religioso, sin suprimir los términos mismos de la contradicción, lo cual quiere decir lisa y llanamente *abolir la religión*. Sarcásticamente, proyecta Marx una situación en la que tanto cristianos como judíos comprenderían de esta forma que sus diferencias religiosas no serían ya más que una fase superada en la historia y se transformarían en diferencias relativas al campo de la ciencia, pasibles de ser resueltas críticamente.

Pero esta liberación no sólo es la liberación del judío con respecto al Estado cristiano, también representa la oportunidad para que el Estado se libere de su carácter religioso, porque lo que está en juego es la relación general entre religión y política:

> Se trata del problema general de las relaciones de la religión con el Estado, *de la contradicción que se da entre los nexos religiosos y la emancipación política*. El emanciparse de la religión se plantea como condición exigible tanto para el judío,

[113] MARX, Karl. "Crítica del Derecho del Estado de Hegel". En: *Marx. Escritos de juventud*. México, FCE, p. 322.
[114] Nos referimos al Capítulo Tres titulado "Contradicción y Sobredeterminación (Notas para una Investigación)", del libro *La revolución teórica de Marx*, pp. 76-101.

> que busca su emancipación política, como para el Estado emancipador, que necesita, al mismo tiempo, ser emancipado[115].

¿De qué necesita ser emancipado el Estado (alemán)? De la religión misma. Y no importa que en este caso particular se trate del problema judío, porque lo verdaderamente importante es la eliminación de todo principio y privilegio religioso. En este mismo movimiento, o *por* este mismo movimiento, al tiempo que los judíos se liberan de su limitación y pasan a ser ciudadanos del Estado, este deja de ser un Estado religioso, se comporta ante sus ciudadanos de una manera general. Para Bauer esta es la salida, la condición de la "doble" emancipación en la que religión se ve relegada a asunto privado en último término. ¿Qué implica todo lo anterior? Otro doble movimiento que lleva en sí una doble exigencia:

> Bauer exige, pues, de un lado, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre, en general, abandone la religión, para que se le pueda emancipar como *ciudadano*. Y, del otro, y consecuentemente, considera la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. Para él, el Estado que presupone la religión no es todavía el verdadero Estado, el Estado real[116].

"Considera la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general"; este pasaje es fundamental para comprender la limitación que observa Marx en el planteo de Bauer. Si nos adelantamos por un segundo al análisis empírico que efectúa Marx de la naturaleza de tres Estados diferentes (el alemán, el francés y el norteamericano), vemos que en este último, ya plenamente desarrollado como Estado político, lejos de desaparecer, la religión (la religiosidad de sus ciudadanos) se ha visto por demás fortalecida. El análisis del caso norteamericano evidencia que el problema no reside en un Estado "particular", sino en la relación del Estado en "general" (como Estado) con la religión, y por lo tanto aquí surge la confusión entre emancipación política y emancipación humana. El hecho de que el Estado se libere (*políticamente*) de la religión, como hemos visto, no implica necesariamente, y más bien indica todo lo contrario, que el hombre se libere *realmente* del espíritu religioso.

Si prestamos atención al estudio de estos tres casos empíricos, tenemos que en Alemania, donde aún no existe un Estado político sino un Estado cristiano, religioso, el conflicto se presenta como un conflicto teológico. En Francia la situación no es muy distinta,

[115] MARX, Karl. "Sobre la cuestión judía". En: *Marx. Escritos de juventud*. México, FCE, 1987, p. 465.
[116] Ibídem, p. 466.

porque por más que la emancipación política se haya efectuado a medias, dice Marx, el Estado sigue profesando una especie de religión de la mayoría. Pero en el caso de los Estados de Norteamérica donde, como ya dijimos, la emancipación política se ha desarrollado de un modo *total*, la cuestión pierde su apariencia teológica para transformarse en un problema secular. Por eso Bauer no podía ver esta relación contradictoria en lo esencial, confundiendo o subsumiendo la emancipación humana con (en) la emancipación política. Dicho de otro modo:

> La crítica de este modo de comportarse deja de ser una crítica *teológica* cuando el Estado deja de comportarse de un modo *teológico* hacia la religión y se comporta hacia la religión como tal Estado, es decir, *políticamente*[117].

Para Marx este es el límite con el que se encuentra el pensamiento de Bauer, nos referimos al momento en que el problema toma la forma de contradicción secular. Porque ahora: "El problema estriba en saber cómo la emancipación política *ya alcanzada* se comporta hacia la religión[118].

Ya hemos visto que en los Estados de Norteamérica la consumación del Estado político no acabó con la religión, al contrario, esta demuestra su plena vigencia. Y si esto es así, la existencia de la religión no resulta contradictoria con el Estado políticamente desarrollado, como creía Bauer. Este es el punto en el que Marx va a provocar un "descenso" desde el cielo a la tierra, porque si la religión persiste bajo cualquier forma de Estado, entonces esta existencia no tiene que ver directamente con la esencia del Estado, sino con las premisas seculares sobre las que descansa este Estado. Es una "humanización" de la crítica que analiza las limitaciones teológicas a partir de las limitaciones seculares, y no las limitaciones seculares a partir de las limitaciones teológicas.

Ahora bien, ¿por qué es importante este cambio de perspectiva, este descenso en el plano del análisis? Porque a partir del cambio del punto de vista podemos constatar en el fundamento de la diferencia entre la emancipación política y la emancipación humana otra escisión, que es la que tiene que ver con el Estado y la sociedad civil:

> El límite de la emancipación política se manifiesta enseguida en el hecho de que el *Estado* puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere *realmente* de ella;

[117] Ibídem, p. 467.
[118] Ibídem, p. 467.

en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea *un hombre libre*[119].

Al liberar de la religión al Estado el hombre no se libera *totalmente* de la religión, sólo lo hace de un modo parcial y valiéndose de un medio. Luego veremos que esta misma escisión adoptará una forma secular, veremos que esta diferencia se reproducirá bajo la forma de ciudadano y burgués.

Por otro lado, la anulación política de la religión es sólo una parte del total de las supresiones de las diferencias que realiza el Estado para constituirse en su generalidad, aunque estas diferencias luego retornen o se manifiesten en el campo de la sociedad civil. Con esto queremos decir que así como el Estado suprime las diferencias religiosas, también suprime las diferencias en cuanto al nacimiento, a la ocupación, a la cultura, etc., que supone la participación en la vida política. Sin embargo, como ya adelantamos, estas diferencias quedan anuladas *políticamente*, *idealmente*, pero continúan operando en la esfera de la sociedad civil, en la *vida práctica del hombre.* Aunque resulte paradójico, la emancipación política de la religión y de las demás diferencias lleva en sí la *despolitización*, en el sentido de que presupone que estas diferencias dejan de ser políticas, dejan de tener un carácter directamente político y pasan a ser diferencias "sociales".

La misma relación que antes se establecía entre el cielo y la tierra se reproduce ahora de forma secular, entre el Estado y la sociedad civil. Es como si la contradicción entre la vida genérica del hombre y su vida particular, limitada, hubiera descendido a la tierra y este desdoblamiento se manifestara en la contradicción entre el Estado y la sociedad civil. Por esto mismo, Marx sostiene que la premisa del Estado, la sociedad civil, es el campo en donde se pone de manifiesto el comportamiento egoísta de los hombres, su degradación y su percepción de los otros hombres sólo como medios; en cambio, en el Estado, estos se sienten en comunidad con sus pares, porque es aquí donde cobran conciencia de su ser colectivo.

Este desdoblamiento provoca un comportamiento religioso en dos sentidos: por una parte, el hombre se comporta hacia el Estado como ante un más allá de su vida real y concreta, como ante su *verdadero ser*; y por otra parte, al ser la sociedad civil la esfera del egoísmo, el comportamiento religioso tiene que ver con lo que Marx piensa que la religión es en sí, la expresión el divorcio entre el hombre y su comunidad, la negación de su esencia humana verdadera.

[119] Ibídem, p. 20.

Si volvemos por un instante a la cuestión de las diferencias que el Estado suprime "políticamente", vemos que para Marx el problema judío no tiene importancia en sí mismo (aunque más adelante veremos que en él existe un elemento determinante, relativo a otras razones), sino sólo como expresión de la contradicción general que se pone de manifiesto entre el Estado y la sociedad civil. Entre la "universalidad" del Estado (su estatus genérico) y las particularidades de los hombres por el sólo hecho de formar parte de la sociedad burguesa (civil), ya lo veamos como judío, como comerciante, como terrateniente, etc. Por esto mismo es una contradicción secular y no teológica que en el fondo se reduce, como ya anticipáramos, a la contradicción entre ciudadano y burgués:

> Bauer deja en pie esta pugna secular a que, en fin de cuentas, se reduce la cuestión judía, la relación entre el Estado político y sus premisas, ya sean estas elementos materiales, como la propiedad privada, etc., o elementos espirituales, como la cultura y la religión; la pugna entre el *interés general* y el *interés privado*, el divorcio entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa* deja en pie estas contradicciones seculares y se limita a polemizar contra su expresión *religiosa*[120].

En este punto, Marx va a realizar una advertencia central para el tema que estamos discutiendo relativa a la distinción entre emancipación política y emancipación humana general. Si bien Marx reconoce como un avance o "progreso" el hecho de que el hombre se haya liberado aunque sea a través del Estado, es decir políticamente, de la religión, no piensa que esto signifique un paso, como sí quizás lo creía Bauer, conducente al final de la religión en la sociedad. Todo lo contrario: precisamente la separación del Estado con respecto a la religión es la culminación del Estado político; no es una excepción, insistimos, es la "emancipación política misma", sentencia Marx. Y esto es fundamental porque la religión, al volverse un asunto de incumbencia privada, pasa a formar parte de la sociedad civil, no desaparece *realmente* ni mucho menos, sólo se *despolitiza* junto a otros elementos seculares como la propiedad privada, el nacimiento, la cultura, la ocupación, etc.

3. Despolitización de la sociedad civil: despolitización de las diferencias "reales" de los hombres

[120] Ibídem, p. 471.

La expulsión de la religión del Estado produce, por una parte, una "individualización" religiosa, en el sentido de que ahora se transforma en materia de decisión personal (como lo atestigua el estudio del caso norteamericano) asegurada por el derecho privado con la libertad de creencia; y, por otra parte, su espíritu "desterrado" del Estado es reasumido en la esfera de la sociedad civil, lo cual significa que pasa de constituir el espíritu de la comunidad, donde el ser se comporta genéricamente, a convertirse en el espíritu de la sociedad burguesa, donde el hombre se comporta de manera egoísta. Irónicamente, esta situación genera una vuelta de la religión a su punto de partida, al ser el fundamento de la separación de los hombres y la negación de su verdadera su esencia *humana* comunitaria: "[La religión] no es ya la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Ha pasado a ser la expresión del *divorcio* entre el hombre y su *comunidad*, entre él mismo y los otros hombres, lo que *originariamente* era"[121].

Ahora, ¿cuál es la fuente de esta escisión, de este desdoblamiento, de esta contradicción entre los intereses generales y particulares, que confiere únicamente a la política un contenido genérico y a los demás elementos, tanto espirituales como materiales, la religión, el trabajo, la cultura, etc., una significación puramente individual, privada? La respuesta habrá que buscarla en la condición misma de la emancipación política, en la transición de la sociedad feudal a la sociedad burguesa. Para Marx aquí se halla el secreto del problema y, a su vez, los límites de la emancipación política y su diferencia con la emancipación humana. Marx sostiene que la emancipación política burguesa fue, al mismo tiempo, la conformación de un Estado "general", real, y la disolución de la vieja sociedad sobre la que descansaba la forma anterior de Estado feudal. Bajo esta forma, los componentes de la vida civil como la propiedad de los bienes, la familia o el trabajo, determinaban la relación de cada individuo con el Estado, aunque esto sólo significara su separación o exclusión del mismo, por eso la sociedad civil tenía un carácter *directamente político*, porque lo que los hombres "eran" en esta esfera condicionaba su relación o limitaba su actuación en el Estado:

> En aquella organización de la vida del pueblo, la posesión de los bienes o el trabajo no se elevaban al plano de elementos sociales, sino que, por el contrario, se llevaba hasta su extremo su *separación* del conjunto del Estado, para constituirlos en sociedades *aparte* dentro de la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de la vida de la sociedad civil seguían siendo funciones y condiciones políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; dicho de otro

[121] Ibídem, p. 471.

> modo, excluían al individuo del conjunto del Estado y convertían la relación *especial* de su corporación con el conjunto del Estado en su propia relación general con la vida del pueblo, a la par que convertían su actividad y su situación civiles determinadas en su actividad y situación generales[122].

De aquí que el Estado aún no estuviese "revestido" de un interés general, porque actuaba de acuerdo con el interés particular del señor feudal que lo conducía. Y esto es precisamente lo que vino a hacer la revolución política de la burguesía, a eliminar del Estado todo privilegio, corporación, estamentos y gremios para transformarlo en el reino del interés general, por eso Marx puede decir que esta revolución *despolitizó la sociedad civil*, porque hizo descender estas diferencias a elementos sociales, las declaró diferencias *no políticas*:

> [La revolución política] Rompió las ataduras del espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo aglutinó, sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *particulares* de la vida civil[123].

Detengámonos aquí: "la revolución política constituyó al espíritu político como la esfera de la comunidad en la independencia *ideal* con respecto a aquellos elementos particulares de la vida civil", esto es central, porque el espíritu político va a negar sus propias bases, se desentiende de ese hombre egoísta que conforma la premisa sobre la que se erige el Estado. Y este movimiento que conduce hacia el idealismo de Estado, escribe Marx, afirma (o confirma) el materialismo de la sociedad civil, presuponiendo y asegurando el comportamiento egoísta en dicha esfera:

> Al sacudirse el yugo político, se sacudían, a la par con él, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, al mismo tiempo, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general[124].

[122] Ibídem, pp. 481-482.
[123] Ibídem, p. 482.
[124] Ibídem, p. 482.

De este modo, llegamos al nudo de la emancipación política misma, a su culminación como idealismo de Estado, por una parte, y a su culminación como materialismo de la sociedad civil de otra, por esta razón antes decíamos que la contradicción entre el interés general representado por el Estado y el interés particular dominante en la sociedad civil es *sólo aparente*; expresa, por decirlo así, las dos caras de una misma moneda, la doble estilización de un único proceso. El límite de la emancipación política podemos observarlo, de un lado, en el reconocimiento del hombre como ser genérico sólo en una esfera especial como el Estado, de otro, lo cual se corresponde muy bien con lo anterior, en una *naturalización* de ese otro hombre egoísta que observamos en la sociedad civil:

> (…) el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*. *Les droits de l'homme* aparecen como *droits naturals*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra ahora en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *encontrado* de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por ende, objeto *natural.* La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia*, como hacia la *premisa* en torno a la cual ya no es posible seguir razonando, y por consiguiente, como hacia su *base natural*[125].

Como conclusión de lo anterior, tenemos distintas formas de conceptualizar "al hombre" como consecuencia de la escisión entre la esfera de la sociedad civil y la del Estado. En la sociedad civil, burguesa, el hombre "real" tal y como vive, "simplemente encontrado", en su inmediata existencia, es considerado como el verdadero hombre; mientras que el hombre visto como ciudadano político es comprendido como ser abstracto, como persona alegórica y moral, va a decir Marx. Consecuentemente, el hombre real es el prototipo del individuo egoísta, según lo expresan los derechos humanos opuestos a los derechos políticos, mientras que el hombre en su esencia genérica, y por lo tanto "verdadera", sólo es visto aquí bajo la forma del ciudadano abstracto, desprendido de su situación particular, concreta. En suma,

[125] Ibídem, p. 483. Las investigaciones posteriores de Marx, referidas a la economía política, resultan ser cabalmente eso, un estudio del trabajo, de las necesidades, de los intereses particulares que incluso hoy aparecen como la base natural de nuestra existencia (y de nuestros razonamientos) ante la cual ya no podemos seguir pensando.

como una abstracción política. Expresado en pocas palabras: el hombre real, egoísta, es el hombre *verdadero*; el *verdadero* hombre, el que es capaz de alcanzar su esencia políticamente, es el hombre abstracto.

Entonces, ¿cómo es posible superar este dualismo? ¿Cómo es posible reconciliar al hombre consigo mismo y con los otros hombres? Las respuestas hay que buscarlas ahora en las relaciones sociales que se establecen a través del trabajo, en una repolitización de estas relaciones que aparecen como simplemente "dadas", como aquella base natural ante la cual no podemos seguir razonando. Cuando se discuten y transforman las premisas *sociales* que vuelven al hombre real egoísta, este puede reconciliarse con el hombre abstracto (en el que se manifestaba *parcialmente* su esencia genérica) y emanciparse, ahora sí, *humanamente*:

> Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus «forces propres» como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana[126].

3. El componente social de la "emancipación humana"

Hasta el momento hemos visto la compleja relación que se establece entre la sociedad civil y el Estado y la diferencia entre la emancipación política y la emancipación humana general. En la segunda parte que Marx dedica a la cuestión judía podemos ver no solamente la diferencia entre estos dos tipos de emancipación, sino el *componente social específico* del cual tenemos que emanciparnos. Porque, más allá de la disputa con Bauer y el tratamiento "teológico" que este daría al problema judío, Marx va a introducir elementos y preocupaciones "germinales" que luego derivarían en las teorías (mucho más desarrolladas) de *El Capital*, como por ejemplo "el fetichismo de la mercancía".

Pero detengámonos en ese "elemento social" del que habla Marx. Marx vuelve a insistir en que la limitación del judío para emanciparse no está en su religión, en su conciencia religiosa, está, por el contrario, en su "ser social" diríamos, es decir en sus premisas seculares. Entonces: "¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el interés

[126] Ibídem, p. 484.

egoísta. ¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La *usura.* ¿Cuál su dios secular? El *dinero*"[127].

Por eso las condiciones para la verdadera emancipación de los judíos y la emancipación *general* no debemos buscarlas en la superación de una limitación religiosa, sino en la emancipación de las necesidades prácticas guiadas por el egoísmo que tienen como Dios supremo al dinero. Liquidando estos fundamentos sociales (que tienen un carácter *antisocial*, como va a decir Marx) la figura del judío cae por su propio peso: eliminando el espíritu práctico del judaísmo, su *esencia práctica*, el judío como tal no tiene razón de ser. Pero hemos dado por supuesto algo que deberíamos explicar mejor.

En primer lugar, el problema de la liberación de los judíos no es un hecho meramente puntual como podría ser el de cualquier otro grupo social, es determinante porque la esencia del judaísmo revela el espíritu *práctico* de la sociedad burguesa que se ha ido desarrollando a través de la historia bajo la forma de un comportamiento individualista y egoísta:

> Y si la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, otra cosa que la concepción ideal de la necesidad práctica, es, sencillamente, porque en la sociedad burguesa se realiza y se ha realizado ya de un modo general la esencia real del judío[128].

En segundo lugar, si todo este tiempo estuvimos sostuvimos que las disputas entre la religión y la política proceden de contradicciones o conflictos seculares, no teológicos, el carácter mismo de la emancipación humana tampoco iba a ser la excepción. Con esto queremos decir que la crítica al Dios "práctico" de los judíos (y no sólo de los judíos, porque gobierna igualmente la sociedad burguesa toda), al dinero, apunta a la *autoenajenación profana* del hombre, no ya a su *autoenajenación religiosa*, teórica, aunque la lógica de este "extrañamiento" resulte similar:

> La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia, convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta; sólo así puede producir prácticamente objetos para venderlos, poniendo sus productos y su actividad bajo

[127] Ibídem, p. 485.
[128] Ibídem, p. 489.

> la férula de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero[129].

Sin recurrir todavía la distinción clásica entre "valor de uso" y valor de cambio", Marx va a sostener que el dinero es el Dios que sustituye el valor propio, específico, de todas las cosas al transformarlas en mercancías, ya se trate del mundo humano como de la naturaleza, por un valor universal al que todo puede ser reducido: "El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de este, esencia extraña que lo domina y es adorada por él"[130].

Así, llegamos al núcleo del problema y al final de la argumentación de Marx, porque la emancipación del judío coincide con la superación del "espíritu práctico" de su religión, encarnado en las condiciones materiales de la vida y no en el idealismo político o religioso[131].

> El judío *no podrá seguir existiendo* una vez que la sociedad logre acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, que es la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la esencia genérica del hombre.
> Emancipar *socialmente* al judío equivale a *emancipar del judaísmo a la sociedad*[132].

4. Conclusión

Dada la complejidad de los problemas que desde hace un siglo y medio nos ha propuesto Marx, sería imposible concluir enfáticamente sobre ellos. En todo caso, a partir del recorrido que nos propusimos aquí, pretendemos señalar tres núcleos conceptuales centrales en torno a los cuales continuar una interrogación.

En primer lugar, la actualidad de la pregunta sobre la primacía de la base material sobre lo político e ideológico, precisamente, en el momento del restablecimiento de la

[129] Ibídem, p. 489.
[130] Ibídem, p. 487.
[131] De alguna manera el problema judío (más allá de que la esencia práctica de su religión represente las premisas seculares de la sociedad burguesa), sirve a Marx casi como excusa para analizar las limitaciones de cualquier tipo de emancipación política de carácter parcial que no revolucione la totalidad social, a diferencia de la emancipación humana general que altera lo social desde sus mismas bases constitutivas.
[132] Op. Cit. MARX, Karl. "Sobre la cuestión judía". En: *Marx. Escritos de juventud*, p. 490.

autonomía de lo político. Según hemos visto, lo que señala Marx en su ensayo *Sobre la cuestión judía* es que el problema de los judíos se termina cuando "su conciencia carezca de objeto". Es decir, cuando las condiciones materiales de la vida no estén sujetas a la necesidad práctica (bajo su forma burguesa) egoísta e individualista, desaparecerá la religión, tomada como ejemplo de toda visión particular que aprisiona al hombre negando su esencia genérica. Esto no es un simple razonamiento determinista o mecanicista, significa localizar un antagonismo fundante en la sociedad, a partir del cual puede ser comprendida toda una serie de imperativos para la conservación del sistema. Naturalmente, la crítica ahora puede dirigirse a la existencia misma de este conflicto o antagonismo fundamental que estructura lo social. Permítasenos sólo apuntar una tesis frecuentemente olvidada en los análisis políticos contemporáneos: aunque problematicemos la idea de un antagonismo fundante no debemos olvidar que el capitalismo continúa siendo un sistema *fundamentalmente* económico, de explotación económica, de explotación del trabajo; no es *principalmente* un sistema político, ni ideológico, ni cultural, etc., aunque necesite y construya diversas fuentes de legitimación relativamente autónomas.

En segundo lugar, en conexión con lo anterior, debemos retener la idea de que "la superación del conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre" sólo es posible en la socialización del trabajo, en el reconocimiento de que esta fuerza capaz de reproducir la vida lleva en sí un carácter genérico. Se trataría, en suma, de recuperar el componente "social", no enajenado, autoconsciente, que sólo estaba reservado para la actividad política. De aquí que Marx hable de emancipar *socialmente* al judío, para contraponer esta emancipación general a la emancipación política parcial.

Finalmente, debemos hacer notar que en esta etapa de su pensamiento, aunque la crítica de la política ya conduzca hacia las prácticas profanas escondidas detrás del acto de la venta, la necesidad práctica y el dinero esencialmente, Marx todavía no se ha desprendido de la filosofía especulativa de Hegel. Parte de la riqueza de estos "escritos de juventud" consiste en apreciar el desarrollo desde la crítica filosófica idealista a una materialista que hace brotar las contradicciones del mismo seno de lo social, pero no llega aún al estudio exhaustivo de la economía política ni a la estructura concreta del trabajo humano como clave del análisis. En este "descenso" hasta las profundidades de lo social no llegamos todavía a la esfera de la producción, donde podremos desentrañar el "secreto" de la plusvalía, que va a producirse luego en sus obras de madurez como *El Capital*.

Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578
2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina.

Acerca de una supuesta concepción psicologista y representacionista del sentido interno en la primera edición de la Kritik der reinen Vernunft

Matías Oroño
Universidad de Buenos Aires / CONICET (Argentina)

Recibido: 25/07/2014
Aceptado: 27/08/2014

Resumen: El objetivo principal de este trabajo es analizar la concepción kantiana del sentido interno tal como aparece desarrollada en la primera edición (1781) de la *Crítica de la razón pura.* Se analiza la teoría de la triple síntesis a fin de señalar que si bien el punto de partida de la exposición parece implicar cierta tradición representacionista y psicologista, el argumento tiende a mostrar lo contrario. Según la tradición representacionista y psicologista, el punto de partida es un orden de representaciones meramente subjetivas a partir de la cual se derivaría la realidad del mundo externo. Intentaremos mostrar que dicha lectura carece de sustento.

Palabras clave: Kant – sentido interno – representación – psicologismo – mundo externo.

Abstract: The main objective of this paper is to analyze the Kantian conception of the inner sense, that is developed in the first edition (1781) of the *Critique of Pure Reason*. We study the theory of triple synthesis in order to note that even though the starting point of the exhibition seems to imply a certain representational and psychologist tradition, the argument tends to show the contrary idea. According to the representational and psychologist tradition, the starting point is an order of merely subjective representations from which would depend the reality of the external world. We intend to show that such a reading is unsustainable.

Key Words: Kant – inner sense – representation – psychologism – external world.

1. Introducción.

Según cierta línea de lectura Kant habría sostenido en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*[133] una concepción del sentido interno que podría resumirse en los siguientes términos: las representaciones del sentido interno constituyen el material primigenio a partir del cual es posible constituir un orden objetivo de representaciones[134]. De este modo, los objetos exteriores a nuestra mente serían un producto derivado a partir de un contenido representacional que sólo posee *realidad mental* como parte de nuestro sentido interno.

A fin de esbozar los rasgos generales que adquiere esta supuesta concepción del sentido interno en la primera edición de la KrV, revisaremos de manera general la denominada "Doctrina de la triple síntesis" (KrV A 94-110)[135]. Ésta forma parte de la deducción trascendental de las categorías en la edición A (1781) de la KrV. Recuérdese que el objetivo general de la deducción trascendental de las categorías consiste en demostrar que los conceptos puros del entendimiento poseen una referencia necesaria a todo posible objeto de conocimiento, constituyendo de ese modo una condición de posibilidad de la objetividad. En el marco de la triple síntesis, Kant desarrolla lo que se denomina "deducción subjetiva" (KrV, A 94-114)[136] —por oposición a la otra parte de la deducción (A) que se denomina "deducción objetiva" (KrV, A 115-128)[137]—. Tal como Kant lo expresa en el "Prefacio" a la primera edición de la KrV, la finalidad de la deducción subjetiva es "[…] considerar al entendimiento puro mismo, atendiendo a la posibilidad de él y a las potencias cognoscitivas en las cuales él se basa […]" (KrV, A XVI)[138]. Es decir, la deducción subjetiva estudia el aspecto subjetivo de la relación

[133] De aquí en adelante se utilizará la sigla KrV para hacer referencia a esta obra. Además de indicar el número de página de la traducción utilizada, se citará esta obra indicando la edición con letras mayúsculas (A y/o B) seguida del número de página original. Seguiremos la traducción de Mario Caimi: KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

[134] Para obtener una aproximación mucho más detallada acerca de esta supuesta concepción kantiana del sentido interno en el año 1781, véase: JÁUREGUI, Claudia. *Sentido interno y subjetividad*. Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 27-51.

[135] Op. Cit. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pp. 166-180.

[136] Op. Cit. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura,* p. 166-184. H. Klemme sugiere que la función de la "deducción subjetiva" es otorgar una ayuda al lector acerca del desarrollo que se encontrará en el capítulo entero de la deducción. De este modo, la prueba efectiva de la validez objetiva de las categorías se hallaría en la "deducción objetiva" y no en la "subjetiva". Cfr. KLEMME, Heiner. *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996, pp. 143 y ss.

[137] A su vez, la deducción objetiva es dividida en dos partes: la "exposición desde arriba" (KrV, A 116-119: Op. Cit. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, pp. 185-188), donde Kant parte del principio de la apercepción trascendental y avanza progresivamente hacia los objetos de nuestro conocimiento posible, señalando que estos últimos se hallan referidos mediante las categorías a la unidad del entendimiento puro. Contrariamente, la "exposición desde abajo" (KrV, A 120-128: Op. Cit. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, pp. 188-196) toma como punto de partida los elementos empíricos de nuestro conocimiento y se remonta mediante un análisis regresivo hacia las condiciones de posibilidad de éste.

[138] Op. Cit. KANT, I. *Crítica de la razón pura*, p. 11.

entre nuestro pensamiento y los objetos, estableciendo cuáles son las facultades mentales que posibilitan el conocimiento objetivo. En lugar de ello, la deducción objetiva busca demostrar la validez objetiva de las categorías, señalando que éstas son condición de posibilidad de la unidad del múltiple sensible, haciendo abstracción de las facultades mentales en juego. La triple síntesis estaría demostrando la validez objetiva de las categorías mediante un análisis de los procesos sintéticos que generan la experiencia y operan —a modo de hipótesis— en un nivel inconsciente. Uno de los problemas más notorios de la "Doctrina de la triple síntesis" radica en el hecho de que Kant apela allí a una suerte de vocabulario psicologista que describe las condiciones de posibilidad de la experiencia como una serie de procesos mentales empíricos que constituyen la objetividad, confundiendo así el nivel trascendental con el empírico. Esta lectura "psicologista" de la triple síntesis fue desarrollada en tiempos de Kant por Garve-Feder en su recensión de la KrV, así como por diversas líneas de pensamiento posteriores (disímiles entre sí), entre las cuales podemos mencionar la escuela neokantiana de Marburgo —liderada por Hermann Cohen[139]—, la tradición analítica —a través de figuras como Peter Strawson[140] y Jonathan Bennett[141]—[142] y el pragmatismo de Richard Rorty —quien habría concebido el criticismo kantiano como una teoría causal que si bien describe las relaciones causales supuestas en el conocimiento no logra dar cuenta de los fundamentos de la ciencia empírica[143]—. Ahora bien, considero que esta lectura "psicologista" —que considera los "procesos" generadores de la experiencia como eventos mentales empíricos— suele ir acompañada de una interpretación del sentido interno que denominaré "representacionista". Según esta última, el mundo objetivo y espacial es una mera derivación, efectuada a partir de representaciones intuitivas que se dan en nuestro sentido interno y sólo poseen *realidad mental*. Por motivos de economía conceptual y dado que no es mi intención analizar las diferencias, ni los puntos de contacto entre la lectura "psicologista" y "representacionista", utilizaré los términos de manera intercambiable.

Ahora bien, esta interpretación "psicologista/representacionista" de la deducción trascendental de las categorías quizás podría evitarse si nos atenemos a la denominada

[139] Cfr. COHEN, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*. Hildesheim, Georg Olms, 1987.
[140] Cfr. STRAWSON, Peter. *The Bounds of Sense: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London, Methuen, 1966.
[141] Cfr. BENNETT, Jonathan. *Kant's Analytic*. London, Cambridge University Press, 1966.
[142] He seguido aquí la observación realizada por E. Giovannini. Cfr. GIOVANNINI, Eduardo. "La conciencia pura del tiempo y el método analítico en la «Deducción Transcendental de las Categorías (A)» de Kant". En: *Tópicos*. Número 17, 2009, pp. 2-3.
Recuperado de http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28815532004
[143] Cfr. RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 151.

"deducción objetiva" de la edición A de la KrV —donde Kant establece la validez objetiva de las categorías sin apelar al análisis de los *procesos* sintéticos que generan la experiencia—, o mejor aún, si descartamos la primera edición de la deducción trascendental y nos centramos en la versión de ella que Kant desarrolla en la edición B de la KrV. Asimismo, creemos que es posible evitar la interpretación psicologista de la triple síntesis, si se distingue el *modo de exposición* del *orden lógico-argumentativo* presente en el texto kantiano (sobre esta cuestión volveremos hacia el final de este trabajo).

A pesar de las dificultades inherentes a la "Doctrina de la triple síntesis", nos interesa revisar en sus aspectos generales la argumentación que Kant desarrolla allí, puesto que ello nos permitirá vislumbrar cierta lectura en torno a una supuesta primacía del sentido interno que Kant habría sostenido en el año 1781. Como hemos señalado, esta interpretación habría sido desarrollada desde los tiempos de Kant por renombrados intérpretes. Tomando como punto de partida esta lectura "psicologista/representacionista", el sentido interno adquiere una primacía tal, que el mundo objetivo parece ser un producto derivado de la aplicación de las categorías a un contenido mental meramente subjetivo, siendo así posible afirmar la existencia de representaciones mentales que podrían prescindir de la realidad del sentido externo —incluyendo en este último la existencia del propio cuerpo—.

2. La doctrina de la triple síntesis.

En la KrV Kant plantea que nuestro conocimiento es el resultado de dos fuentes o facultades irreductibles entre sí: la sensibilidad y el entendimiento. Mientras que la primera permite que recibamos pasivamente el material de nuestro conocimiento, el segundo otorga la forma del mismo mediante actos que señalan la espontaneidad del sujeto, necesaria para constituir la experiencia. Es decir, aquellas representaciones que son recibidas pasivamente y por sí mismas carecen de forma y unidad deben ser sintetizadas, a fin de poder conectarlas y compararlas entre sí, dando lugar al conocimiento. Según la primera edición de la KrV, el análisis de la espontaneidad presente en todo conocimiento conduce a una triple síntesis[144]. Se trata de tres fases o aspectos de una misma actividad, que está presente en la constitución de todo objeto posible. En la edición A de la KrV, Kant no sólo divide en tres partes la síntesis, sino que además correlaciona —en cada una de estas fases— una síntesis empírica con su contraparte

[144] Tomando como punto de partida la afirmación kantiana según la cual: "La síntesis en general es […] el mero efecto de la imaginación […]" (KrV, A 78/B 103: Op. Cit. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 146) M. Wunsch sostiene que las tres síntesis aquí mencionadas pertenecen a la imaginación. Cfr. WUNSCH, Matthias. *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2007, p. 98.

pura o trascendental. Mientras que la síntesis empírica implica una afección sensible *a posteriori*, la síntesis trascendental hace abstracción de este contenido empírico y considera el espacio y el tiempo como formas puras *a priori*[145].

El primer momento es el de la "síntesis de la aprehensión en la intuición" (KrV, A 98)[146]. Allí, se comienza señalando que todas nuestras representaciones y, por tanto, todos nuestros conocimientos —sea cual fuere su origen— pertenecen al sentido interno, es decir, al flujo de representaciones que se dan unas tras otras y en el cual nada es permanente. De aquí, se sigue que toda representación aparece en nuestra mente bajo la forma temporal de la sucesión: "[…] todos nuestros conocimientos están sometidos, en último término, a la condición formal del sentido interno, a saber, el tiempo, en el cual todos ellos deben ser ordenados, conectados y puestos en relaciones" (KrV, A 99)[147]. Así pues, la triple síntesis toma como punto de partida la conciencia pura del tiempo. Ello se debe a que el método que Kant adopta en esta parte de la exposición es *analítico*[148]. Es decir, se parte de un hecho —de lo condicionado— y regresivamente se asciende hacia sus condiciones. Sin embargo, dado que lo que se pretende es demostrar la validez universal y necesaria de las categorías, no se puede partir de una conciencia empírica, pues de ese modo sólo se demostraría la validez de los conceptos puros del entendimiento para un modo de conciencia particular y contingente. Por tal motivo, se debe partir de una conciencia *no empírica* que se halle presupuesta en toda conciencia empírica. Así se explica que el punto de partida de la argumentación sea la conciencia *a priori* del tiempo como forma de nuestro sentido interno.

En el siguiente paso de la argumentación se sostiene que:

> Toda intuición contiene en sí un múltiple que, empero, no sería representado como tal, si la mente no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones unas tras otras; pues *en cuanto contenida en un instante*, ninguna representación puede ser jamás otra cosa que absoluta unidad. (KrV, A 99)[149]

[145] Cfr. GIBBONS, Sarah. *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 20.
[146] Op. Cit. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 170.
[147] Op. Cit. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, p. 170.
[148] Por oposición, el método sintético es el que parte de un principio y avanza progresivamente hacia sus consecuencias. En este caso, el método sintético es el que Kant utiliza en la deducción objetiva, donde parte del principio de la apercepción trascendental y avanza progresivamente hacia los objetos.
[149] Op. Cit. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, p. 170.

La multiplicidad propia de toda intuición resulta de la distinción que efectúa la mente al representarse una impresión tras otra. Si una representación estuviese contenida en un *instante*, no sería otra cosa más que una unidad absoluta. Mientras que la multiplicidad es posible gracias a la sucesión de representaciones, la unidad absoluta sólo sería posible si se hiciera abstracción de la sucesión y se considerara a una representación como si estuviese contenida en un instante. Sin embargo, dado que todas nuestras representaciones pertenecen al sentido interno —es decir, puesto que se tomó como punto de partida uno de los resultados principales de la "Estética trascendental", según el cual el tiempo es la condición universal de todos nuestros conocimientos— las representaciones jamás podrán darse como contenidas en un instante, sino que suponen un despliegue intuitivo bajo la forma de la sucesión. Kant parece aludir al hecho de que en nuestra experiencia efectiva toda representación intuitiva —incluso aquellas que *parecen* ser simples o instantáneas— suponen una duración y por tanto, una multiplicidad[150]. Dicho en otros términos, Kant nos ofrece aquí una concepción del sentido interno, a partir de la cual es imposible concebir dentro de él una multiplicidad coexistente o en el orden de la simultaneidad[151]. En el sentido interno sólo es posible concebir una multiplicidad en la medida en que ella se despliega de manera sucesiva, adquiriendo de ese modo un carácter procesual del cual se es consciente. Es importante señalar que no nos hallamos ante una tesis que sea el resultado de constataciones empíricas, pues tal modo de conciencia sería inválido para garantizar la validez universal y necesaria de las categorías. Se trata pues de una aseveración acerca de la conciencia *a priori* de nuestras posibilidades e imposibilidades. Tal aseveración puede formularse del siguiente modo: *es imposible poseer una representación intuitiva que no suponga una duración temporal y con ello, un múltiple que se despliega de manera sucesiva ante nuestro sentido interno.* Lo que está aquí en juego es la *intuición pura del tiempo*, la cual se halla supuesta en toda experiencia posible.[152]

Ahora bien, para que del múltiple —que se da intuitivamente— resulte una unidad, es necesario *recorrer* y *reunir* la multiplicidad; dicha acción es llamada por Kant "síntesis de la

[150] Cfr. TORRETI, R. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires, Editorial Charchas (segunda edición), 1980, p. 289.

[151] La multiplicidad en el orden de la simultaneidad supone la aplicación de la categoría de comunidad (*Gemeinschaft*) a un material sensible espacial. Tal cuestión es desarrollada por Kant en la "Tercera analogía de la experiencia" (KrV, A 211/B 256 – A 215/B 262: Op. Cit. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pp. 300-304).

[152] Se ha señalado que la referencia kantiana a caracteres observables psicológicamente es frecuente en el marco de la triple síntesis, p.ej.: "[…] si la mente no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones […]" (KrV, A 99: Op. Cit. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 170). Sin embargo, estas observaciones acerca de procesos mentales empíricos habría obedecido probablemente al deseo kantiano de acercarse al punto de vista del lector. Op. Cit. TORRETI, R. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, p. 291.

aprehensión". La misma se dirige a la intuición, la cual si bien ofrece un múltiple, jamás puede producirlo en tanto tal y como contenido en una representación. Para ello es preciso un acto de síntesis. Este último es un acto de la mente que no sólo tiene lugar para constituir la unidad de representaciones empíricas, sino que fundamentalmente tiene un rol trascendental al otorgar unidad a las representaciones puras del espacio y el tiempo. Dado que la síntesis es activa, la argumentación está demostrando la necesaria participación de la espontaneidad en la *génesis* de las intuiciones puras de espacio y tiempo[153]; [154]. El principal resultado que nos interesa subrayar a partir del comentario de esta primera fase de la triple síntesis, consiste en sostener que la multiplicidad pura sólo puede ser aprehendida de manera temporal, adoptando así *a priori* (de manera universal y necesaria) la forma temporal de la sucesión. De otro modo, la multiplicidad no sería una representación o contenido mental del cual podamos ser conscientes.

Es importante señalar que al tomar como punto de partida de la exposición una fase de la síntesis que se dirige a la intuición sin hacer referencia a ninguna actividad conceptual, se sientan las bases que permiten aventurar la hipótesis de una suerte de síntesis pre-categorial y por tanto, pre-objetiva. Dado que el contenido sobre el cual opera esta síntesis se despliega como una sucesión de representaciones meramente subjetivas, ello permitiría sentar las bases para la atribución a Kant de una postura "representacionista" de raigambre cartesiana, al menos en el año 1781[155].

Ahora bien, la síntesis de la aprehensión sería imposible sin suponer una suerte de *retención* de las representaciones pasadas. Pareciera así que la aprehensión (el recorrer y reunir la multiplicidad) sólo es posible en virtud de una *retención*, de modo tal que la síntesis

[153] Op. Cit. TORRETI, R. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, p. 292.

[154] R. Makkreel interpreta esta cuestión señalando que la síntesis aprehensiva es generadora de tiempo en el sentido de que el tiempo sólo existe en la medida en que tenemos una representación de él. Cfr. MAKKREEL, Rudolf. *Imagination and Interpretation in Kant*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1990, p. 22. Como veremos a continuación, la siguiente fase de la triple síntesis subraya aun más el rol de la espontaneidad en la conciencia del tiempo y del espacio como formas de la intuición. Por su parte, J. Mensch sostiene que en este punto subsiste una ambigüedad intrínseca al planteo kantiano, en la medida en que la sucesión supone la síntesis aprehensivo-reproductiva, mientras que esta última a su vez supone la sucesión. Cfr. MENSCH, James. "Temporalization as the Trace of the Subject" . En: *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. II, 2001, p. 414.

[155] Podemos observar aquí que la lectura "representacionista" es la contracara de una interpretación "psicologista" de las fases de la triple síntesis. Ello es así, puesto que al considerar la primera fase como un evento mental que precede temporalmente a las siguientes fases, debemos reconocer la existencia de representaciones meramente subjetivas a partir de las cuales se constituye la objetividad —lo cual sucedería recién en la tercera fase de la triple síntesis—.

de la aprehensión supone una síntesis de la reproducción[156]. Así pues, el segundo momento de la triple síntesis es el de la reproducción en la imaginación. En él se manifiesta con mayor énfasis aún el carácter temporal sucesivo del sentido interno. Se comienza señalando que las representaciones que con frecuencia se presentan sucedidas o acompañadas terminan por asociarse de tal modo que una de esas representaciones produce un tránsito de la mente a la otra. Esto sucede según una regla constante y señala una ley meramente empírica. Ahora bien, esta reproducción empírica presupone que los fenómenos estén sometidos a ciertas reglas, según las cuales presenten cierto acompañamiento o sucesión. Por ejemplo, formular una ley empírica de la reproducción según la cual decimos que a determinado evento A le sigue cierto evento B, presupone que los mismos se dan en ese orden de manera *regular*. En este punto de la exposición, Kant introduce un polémico ejemplo:

> Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro, ora liviano, ora pesado; si un ser humano mudara ora en esta figura animal, ora en aquella; si el día más largo el campo estuviera ora cargado de frutos, ora cubierto de hielo y de nieve, entonces mi imaginación empírica no tendría ni siquiera la ocasión de recibir en los pensamientos al pesado cinabrio, al tener la representación del color rojo; o si cierta palabra se asignara ora a esta cosa, ora a aquella; o, también, si la misma cosa se nombrara ora de una manera, ora de otra, sin que imperase en ello cierta regla a la cual los fenómenos estuvieran, ya por sí mismos, sometidos, entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción. (KrV, A 100-101).[157]

La reproducción empírica, que se da al asociar el rojo con el cinabrio o el invierno con el campo cubierto de nieve, supone un fundamento *a priori*. Es decir, sólo podemos establecer asociaciones empíricas entre los fenómenos, si estos son reproducibles *a priori* con independencia del contenido material de cada representación[158]. Llegamos a tal fundamento si

[156] Debido al íntimo vínculo entre estas dos primeras fases de la síntesis y de la dificultad para distinguirlas con precisión, suele hablarse de una síntesis "aprehensivo-reproductiva". En esta línea de lectura Torreti afirma: "[…] la síntesis de la reproducción debe retener lo dado pasado ligándolo a lo presente, esto es, aprehendiéndolo conjuntamente con ello; la síntesis de la aprehensión, por su parte, sólo puede abarcar y recoger lo múltiple que tiende incesantemente a escapárle, si se consigue reproducirlo […]". Cfr. Op. Cit. TORRETI, R. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, p. 293.

[157] Op. Cit. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 171.

[158] El aspecto polémico de este ejemplo nos remite a la problemática de las *regularidades empíricas* que parece quedar sugerido por el texto kantiano. Pareciera que Kant está deslizándose entre un plano trascendental —el de las condiciones *a priori*— a las cuales debe hallarse sometida la reproducción empírica y un plano empírico —el de las *regularidades empíricas* de los fenómenos— que conformaría un presupuesto de la reproducibilidad *a priori*. Sobre este tema, K. Westphal ha sostenido la polémica

consideramos que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino determinaciones del sentido interno, es decir, representaciones que se dan bajo la forma sucesiva del tiempo. Lo que Kant intenta mostrar es que la posibilidad de la experiencia tal como la conocemos exige que los fenómenos sean reproducibles *a priori* —es decir, *se exige que las representaciones puedan ser retenidas*—. En caso contrario, debido a la forma sucesiva del sentido interno, jamás surgiría una representación completa, puesto que:

[…] si trazo, en el pensamiento, una línea, o si me propongo pensar el tiempo que va de un mediodía a otro, o también, si sólo quiero representarme un cierto número, debo primero, necesariamente, asir en el pensamiento, una tras otra, estas múltiples representaciones. (KrV, A 102)[159]

Notamos aquí, que es necesaria una síntesis de la aprehensión para poder asir las representaciones que se dan unas tras otras y constituir el múltiple en tanto tal e incluso considerar a ese múltiple como contenido en una representación. Pero ahora Kant agrega un nuevo elemento que no estaba presente de modo explícito en la síntesis de la aprehensión, a saber:

[…] si yo dejara que se me fuera del pensamiento la representación precedente (las primeras partes de la línea, las partes previas del tiempo, o las unidades representadas unas tras otras), y no la reprodujera al pasar a las siguientes, entonces nunca podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos antes mencionados, y ni siquiera [podrían surgir] las más puras y primeras representaciones fundamentales de espacio y tiempo. (KrV, A 102).[160]

Es decir, si no reprodujéramos las representaciones pasadas, jamás surgiría una representación completa, ni siquiera las representaciones puras del espacio y el tiempo[161]. Esta

tesis según la cual Kant estaría comprometido con un *naturalismo o realismo trascendental*. Así pues, las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento reposarían en propiedades que pertenecen a las cosas mismas y no a nuestra mente. Cfr. WESTPHAL, Kenneth. "Affinity, Idealism and Naturalism. The Stability of the Cinnabar and the Possibility of Experience". En: Kant-Studien. 88, 1997, pp. 139-189.

[159] Op. Cit. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, p. 172.

[160] Ibíd.

[161] J. Moreau señala que en planteo kantiano, la sucesión como forma del sentido interno no es un dato que sea recibido de manera pasiva, sino que es producida activamente por medio de la síntesis aprehensivo-reproductiva dirigida a una exterioridad intuitiva que recibimos pasivamente. Así pues, el

exigencia de reproducir las representaciones pasadas al pasar a las siguientes se debe a la forma *a priori* del sentido interno —es decir, a la sucesión como forma temporal—. Debido al carácter siempre mudable y fluyente del contenido del sentido interno, es necesario que las representaciones puedan ser reproducidas a fin de constituir una unidad. El ejemplo que señala la necesidad de reproducir las partes previas del tiempo, nos permite comprender que la reproducción exigida por Kant no implica que las apariencias pasadas sean recreadas o revividas tal como ocurrieron en un momento pasado, sino que el argumento apunta a la necesidad de poder *retener* las representaciones pasadas a fin de asociarlas con la representación presente[162], concibiendo así la unidad de un mismo curso temporal en el cual las representaciones se suceden. De este modo, es la posibilidad de reproducir *a priori* las representaciones pasadas lo que permite conectar el presente con las partes pasadas ya aprehendidas y conformar de ese modo un tiempo unitario[163]. Por tanto, la síntesis trascendental de la reproducción en la imaginación junto con la síntesis trascendental de la aprehensión *parecen* señalar la posibilidad de concebir un flujo de representaciones que si bien en este nivel de la argumentación no constituye un orden objetivo, se despliega en un mismo curso temporal —el cual estaría garantizado gracias a la síntesis aprehensivo-reproductiva—[164].

Nótese que hasta este punto de la argumentación Kant presenta una síntesis aprehensivo-reproductiva que permite otorgarle unidad a la intuición pura del tiempo *y del espacio*. Sin embargo, dado que el texto enfatiza la *aprehensión sucesiva* de las representaciones que ocupan un lugar en el espacio —por ejemplo, las partes de una línea— nos hallamos ante un enlace de representaciones que parecen sucederse en nuestro sentido interno, sin poseer referencia objetiva. Podría sostenerse que al subrayarse el carácter procesual mediante el cual aprehendemos una línea y retenemos sus partes previas, la

sentido interno sólo puede entrar en actividad mediante una síntesis que se dirige a la diversidad exterior. Cfr. MOREAU, Joseph. "Intuition et apréhension". En: Kant-Studien. 71, 1980, pp. 291 y ss.

[162] Op. Cit. GIBBONS, Sarah, *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience*, p. 24.

[163] Hay pasajes de la denominada deducción objetiva (véase: KrV A 118; 123: Op. Cit. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pp. 186 y 191) en los que Kant traza la distinción conceptual entre imaginación productiva y reproductiva, asignándole sólo a la primera una función *a priori*, siendo la imaginación reproductiva concebida en términos estrictamente empíricos.

[164] En una peculiar interpretación, J. Mensch sostiene que la síntesis de la reproducción se halla íntimamente vinculada a la auto-afección, es decir, al aparecer intuitivo de la propia subjetividad. Según Mensch, la síntesis reproductiva retiene una reproducción pasada, es decir, un acto de síntesis trascendental —aunque el autor señala que aquello que aparece intuitivamente no es el acto de síntesis sino el resultado del acto, motivo por el cual la subjetividad trascendental sólo se mostraría a sí misma ocultándose—. Op. Cit. MENSCH, James. "Temporalization as the Trace of the Subject", pp. 409-417.

espacialidad es reducida a un flujo de representaciones que sólo tiene lugar sucesivamente[165]. Este modo de exposición es lo que suele dar lugar a una lectura "representacionista" del sentido interno en la primera edición de la KrV. Esto es así, puesto que *pareciera* que el flujo de representaciones que se constituye gracias a la síntesis aprehensivo-reproductiva es un material previo a partir del cual se constituiría la objetividad en un tercer *momento* o fase de la síntesis generadora de la experiencia.

Finalmente, en la síntesis del reconocimiento en el concepto (tercera fase de la triple síntesis) se señala que toda reproducción pura sería inútil sin la conciencia de que lo que pensamos ahora se refiere al mismo objeto que pensábamos un momento antes. La estrategia kantiana consiste en señalar que la reproducción *a priori* que le otorga unidad al tiempo, no sería posible sin suponer una regla conceptual que permita efectuar operaciones de síntesis también puras.[166] La síntesis de la reproducción en la imaginación se muestra como una fase insuficiente para dar cuenta de la identidad de un objeto en el transcurso temporal. Por ejemplo, sin el concepto de "línea" sería imposible reconocer que el punto actualmente aprehendido pertenece a la misma línea que aprehendimos en un momento pasado y cuyas partes son retenidas mediante la síntesis reproductiva. Asimismo, podría señalarse que sin el reconocimiento en el concepto sería imposible identificar la representación reproducida (o retenida) con aquella que fue aprehendida en un momento previo. Por ello, es necesaria la intervención del concepto, es decir, de una regla que unifique en una representación lo múltiple primero intuido poco a poco y luego reproducido. Vemos aquí que la supuesta autonomía de la síntesis aprehensivo-reproductiva respecto de los conceptos y por tanto de la objetividad, es definitivamente refutada si se considera —como Kant mismo lo exige— que las primeras dos fases de la síntesis se hallen subordinadas o guiadas por la tercera (el concepto). De este modo, estamos sugiriendo que aquella interpretación "representacionista" del sentido interno carece de apoyo textual en el marco de la triple síntesis.

[165] El rasgo específico de las representaciones espaciales es la *coexistencia* de sus partes o *simultaneidad*, la cual presupone la aplicación de la categoría de comunidad. Como ya hemos señalado, Kant se ocupa de esta cuestión en la "Tercera Analogía de la Experiencia".

[166] En una línea de interpretación sumamente discutible, M. Heidegger ha subrayado el carácter temporal de la triple síntesis, asumiendo con ello que cada fase de ella es una función de la imaginación trascendental. Así pues, mientras que la síntesis pura de la aprehensión remitiría al presente en tanto tal, la síntesis pura de la reproducción daría cuenta del pasado en tanto tal y la síntesis del reconocimiento en el concepto permitiría la proyección de todo futuro posible gracias a lo que él denomina un carácter *prospectivo* del concepto. De este modo, la imaginación trascendental sería la generadora de un tiempo primordial que constituiría la raíz común entre la sensibilidad y el entendimiento. Cfr. HEIDEGGER, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington, Indiana University Press, 1962, pp. 180-192.

Gracias al reconocimiento conceptual es posible la unidad y la identidad objetiva de nuestras representaciones. Kant introduce junto con esta referencia a la intervención del concepto, una serie de observaciones que indican la necesidad de una conciencia unitaria —la cual es identificada con la *apercepción trascendental* y es distinguida del flujo de representaciones empíricas que constituye nuestro sentido interno—. Es decir, si la conciencia no fuese *una*, no podríamos reconocer en un concepto lo múltiple que fue aprehendido y reproducido. El reconocimiento en el concepto supone pues, la unidad de la conciencia.

La reproducción del múltiple es necesaria *a priori.* Y ahora sabemos que esta reproducción llevada a cabo por la imaginación trascendental sigue una regla otorgada por el concepto —en tanto función de síntesis, que otorga unidad sintética al múltiple de la intuición—. En última instancia, el objetivo kantiano consiste en subrayar que los conceptos que guían la síntesis pura de la imaginación son las categorías, pues sólo éstas —debido a su origen no empírico— pueden servir como funciones de síntesis *a priori* que guíe las síntesis —también *a priori*— efectuadas por las dos primeras fases. Cabe destacar que el tercer momento de la síntesis presenta una serie de cuestiones adicionales que no forman parte de nuestro análisis, puesto que la reconstrucción parcial que hemos realizado de la síntesis del reconocimiento en el concepto nos basta para obtener un panorama general de la estrategia kantiana y comprender cómo ella ha dado lugar (de un modo injustificado) a la interpretación "psicologista /representacionista".

En suma, la triple síntesis nos muestra el carácter temporal sucesivo de la experiencia al señalar que todas nuestras representaciones se dan sucesivamente debido a la forma *a priori* del sentido interno. La síntesis de la reproducción en la imaginación nos muestra explícitamente que debido a forma del sentido interno, las representaciones deben ser activamente reproducidas a fin de poder conformar una representación unitaria que se despliega en el mismo curso temporal subjetivo. Por último, la síntesis aprehensivo-reproductiva sólo es posible si se subsume bajo la síntesis del reconocimiento en el concepto, caso contrario careceríamos de *algo idéntico* que pueda ser aprehendido y reproducido.[167]

Tal como hemos venido sugiriendo, consideramos que es el modo de exposición que Kant adopta, lo que permite desarrollar la lectura "psicologista/ representacionista", según la cual el punto de partida para la constitución de la objetividad es un orden de representaciones meramente subjetivas que se suceden ante nuestro sentido interno. Así pues, la síntesis

[167] Dado que un estudio minucioso sobre esta cuestión excede los objetivos de esta investigación, han sido dejado de lado numerosos problemas y aspectos de la argumentación kantiana desplegada en el marco de la doctrina de la triple síntesis. Uno de los problemas más significativos abordados por Kant, pero dejados de lado en este análisis remite al significado y origen de la noción de objeto.

aprehensivo-reproductiva *parece* comprometer a Kant con una posición según la cual la objetividad se deriva a partir de la aplicación de las categorías a un material intuitivo *previamente dado*, el cual conforma un flujo de representaciones sucesivas en nuestro sentido interno y remite a las dos primeras fases de la triple síntesis cuando éstas son leídas haciendo abstracción de su subordinación a la tercera fase.

3. Conclusiones: observaciones generales acerca del sentido interno en 1781.

En suma, el modo de exposición que hallamos en la doctrina de la triple síntesis parece derivar la objetividad a partir de un material intuitivo que es aprehendido y reproducido de manera sucesiva en nuestro sentido interno. Este punto de partida de la exposición pareciera comprometer a Kant con una tradición representacionista de raigambre cartesiana[168], según la cual la objetividad (el reconocimiento en el concepto) presupone un material meramente subjetivo que es dado a nuestra mente y a partir del cual es posible constituir la objetividad en sentido estricto. Dicho en otros términos, la objetividad parece derivarse de un flujo de representaciones que podría caracterizarse como meramente subjetivo. Si bien consideramos que esta lectura de la triple síntesis no es la única posible[169], es preciso tenerla en cuenta a fin de subrayar una posible línea interpretativa que ve en la primera edición de la KrV una concepción del sentido interno que arraigaría en un subjetivismo de raigambre cartesiana, donde el mundo externo sería una mera derivación a partir de un material dado de antemano, conformado por representaciones meramente subjetivas que se dan en el sentido interno. Claro está que está interpretación podría evitarse si se advierte que el orden de la exposición de la triple síntesis no coincide necesariamente con el orden lógico de la argumentación —es decir, si se considera que la primera y segunda fase de la síntesis se

[168] Ya hemos sugerido que esta tradición "representacionista" es paralela a cierto "psicologismo" según el cual los *procesos* generadores de la experiencia son interpretados como si tuviesen lugar en nuestra vida mental empírica y por ende, desplegándose ellos mismos en el tiempo.

[169] E. Giovannini ha subrayado que es la aplicación del método analítico lo que lleva a Kant a tomar como punto de partida de la deducción subjetiva la conciencia pura del tiempo. Los motivos de esta elección permitirían alejar a Kant de cierto psicologismo, al subrayar que se trata meramente de un método de exposición que se destaca —en oposición al método sintético— por su *simplicidad y economía*. Op. Cit. GIOVANNINI, Eduardo. "La conciencia pura del tiempo y el método analítico en la «Deducción Transcendental de las categorías (A)» de Kant", 2009. Por su parte, M. Wunsch sostiene que la objeción psicologista se puede responder si se toma en cuenta que la síntesis trascendental que ocupa a Kant en el marco de la triple síntesis debe ser considerada primariamente como una capacidad o disposición que hace posible la síntesis como acto sintético ya sea empírico o puro. Es decir, si bien tanto la unidad de representaciones empíricas como la unidad del espacio y el tiempo suponen un tipo de síntesis que puede ser concebida como proceso que se desenvuelve en el tiempo, lo primordial de la triple síntesis radicaría en subrayar la *capacidad* o *disposición* a la síntesis y no el acto mismo. Op. Cit. WUNSCH, Matthias. *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, p. 124 y ss.

muestran en sí mismas como insuficientes e implican necesariamente la tercera fase, de modo tal que las representaciones meramente subjetivas que se dan en el sentido interno mostrarían su dependencia en relación con un orden objetivo ("extra-mental") constituido gracias a la síntesis conceptual—. Dicho en otros términos, con sólo observar que la aprehensión supone la reproducción, y que esta última implica el reconocimiento en el concepto, la interpretación "psicologista/representacionista" pierde gran parte de su sustento.

Revista Digital de Filosofía

Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578
2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina.

Hermenéutica moderna y hermenéutica del sujeto en Michel Foucault

Marilina Del Valle
Universidad Nacional del Nordeste (Argentina)

Recibido: 25/07/2014
Aceptado: 26/08/2014

Resumen: El objetivo del presente trabajo es realizar un análisis conjunto de las nociones de "hermenéutica moderna" y "hermenéutica del sujeto" en Michel Foucault. En nuestra consideración, sería posible retomar y profundizar el análisis de elementos desarrollados en los estudios del autor francés en la conferencia *Nietzsche, Freud, Marx* (1967) en torno de la primera de las mencionadas nociones, a partir del estudio de las ideas esbozadas por el autor francés quince años después, en el marco de su replanteamiento del problema de la subjetividad a partir del concepto de "hermenéutica del sujeto".

Palabras clave: hermenéutica moderna - intérprete- hermenéutica de sí - inquietud de sí – saber de espiritualidad

Abstract: The aim of this work is to develop a combined analysis of the notions "modern hermeneutics" and "hermeneutics of the self" in Michel Foucault. From our perspective, it could be possible to revisit and deepen the analysis of certain elements treated in Foucault's lecture *Nietzsche, Freud, Marx* (1967) regarding the first notion mentioned, starting from the study of the ideas outlined by the french author fifteen years later, along his stakeout of the problem of subjectivity from the concept "hermeneutic of the subject".

Key words: modern hermeneutic – interpret- hermeneutic of the self – care of the self – knowledge of spirituality

Introducción

El presente trabajo se aboca a una lectura de las diferentes aproximaciones a la noción de interpretación que Michel Foucault realiza en la conferencia *Nietzsche, Freud, Marx* del año 1967, y quince años después en el seminario titulado *La hermenéutica del sujeto*. Estos dos trabajos del autor francés van a estudiarse en conjunto con el objetivo de explorar relaciones entre el tratamiento que este autor da al problema de la interpretación en torno del concepto de "hermenéutica moderna" en la citada conferencia, y la aproximación a dicha cuestión que subyace al concepto de "hermenéutica de sí" en el mencionado curso, realizada en la etapa de sus indagaciones consagrada a la problematización de la subjetividad. La explicitación de las conexiones entre los dos mencionados textos, tal vez permitiría indagar el papel de las prácticas de sí en la constitución de una hermenéutica desligada de la "creencia en los signos".

En la primera parte de este trabajo, se analizará la noción de "hermenéutica moderna" en la conferencia de 1967, procurando localizar elementos a partir de los cuales se piensa o sería posible pensar la conexión entre el problema de la interpretación y el de la subjetividad desde la perspectiva del pensamiento de Foucault. En la segunda parte, se buscará profundizar tal investigación con un análisis de la cuestión de la "hermenéutica de sí" en el cual se buscará articular los conceptos de "inquietud de sí", *parrhesía* y "saber de espiritualidad", expuestos en el curso de 1982. Este segundo análisis se complementará indagando, asimismo, conexiones entre los estudios sobre la hermenéutica de sí y algunos elementos de las reflexiones esbozadas por tal autor en la primera clase del curso del siguiente año, publicada bajo el título *¿Qué es la Ilustración?*

Tal ejercicio de lectura retrospectiva, tal vez permita profundizar el análisis de cuestiones no desarrolladas suficientemente por el autor francés en uno u otro de los trabajos a analizar. En lo que refiere a *Nietzsche, Freud, Marx*, ahondar en el análisis de las condiciones bajo las cuales podría desplegarse el aspecto positivo de la tarea del intérprete, y reinterpretar la lectura allí expuesta de la interpretación como lectura del mundo cuya culminación se da en un momento de ruptura, y orientada hacia su propia desaparición. En lo concerniente al análisis de la hermenéutica de sí que el autor francés lleva a cabo en sus indagaciones sobre el problema de la subjetividad, permitiría analizar las condiciones bajo las cuales se lleva a cabo una "hermenéutica del sujeto", específicamente, en circunstancias de *desujeción*, o aún más, analizar la "hermenéutica del sujeto" en cuanto elemento determinante en el proceso de desujeción.

1. El intérprete como fundamento de la interpretación en la "hermenéutica moderna"

En la conferencia *Nietzsche, Freud, Marx*[170] Foucault sostiene que un rasgo común a las culturas indoeuropeas es la experiencia de una doble sospecha en relación con el lenguaje. Esta doble sospecha solamente es puesta entre paréntesis durante los siglos XVII y XVIII ante el avance del orden de la Representación[171].

Tal doble sospecha se basa, por un lado, en la creencia en que las expresiones lingüísticas esconden un sentido distinto, y de algún modo más auténtico, del que enuncian de modo manifiesto. Por otro lado, en la creencia en que las posibilidades del lenguaje trascienden su forma verbal, de modo tal que las cosas del mundo también comunican sentidos, y por lo cual sería tarea de la hermenéutica descubrir estas formas no verbales del lenguaje y su significación. Esta doble sospecha se traduce en la necesidad de un desciframiento continuo del significado profundo de las cosas del mundo[172].

Tomando como punto de partida esta distinción, Foucault sostiene que en el siglo XIX los planteos filosóficos de Nietzsche, Freud y Marx actualizan una nueva forma de experiencia de esa sospecha y de concepción del arte de interpretación, la "hermenéutica moderna". Al analizar el desarrollo de la interpretación en el siglo XIX con el punto de referencia puesto en el pensamiento de los mencionados autores, Foucault no piensa en un método de conocimiento, sino que busca visibilizar una forma de ver el mundo en términos de lenguaje diferente de la renacentista y que durante aquel siglo se cristaliza en las teorías filosóficas de Nietzsche, Freud y Marx[173].

Los cuatro rasgos distintivos de esta hermenéutica, según tal autor, son: su modificación de la naturaleza de los signos, su carácter abierto, el traslado del sustento ontológico de la interpretación a las imposiciones violentas y su reflexividad.

La hermenéutica moderna introduce, dice el autor francés, una modificación sustancial en la naturaleza de los signos, en relación con la forma en que estos se presentaban en las técnicas de interpretación del Renacimiento[174]. Si en el siglo XVI los signos se desplegaban en la espacialidad homogénea y reducida de un mundo creado y gobernado por la benevolencia de la voluntad divina, a partir del siglo XIX el espacio en el cual estos se distribuirán será el terreno desacralizado de una profundidad de exterioridad: "…los signos se han sobrepuesto en un espacio mucho más diferenciado, según una dimensión que se podría llamar de

[170] Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Trad. Carlos Rincón.
[171] Cfr.
[172] Ibíd., pp. 33 y 34.
[173] Cfr. Ibíd.
[174] Ibíd., p. 38-40.

profundidad, pero a condición de no entender por ella la interioridad sino, al contrario, la exterioridad".

La interpretación va a consistir ahora, dice Foucault, en un quehacer "oteador", en la medida en que el intérprete moderno desciende, efectivamente, hacia la "profundidad", pero para mostrar que ésta "no era sino un ademán y un pliegue de la superficie"[175]. En adelante, el intérprete buscará "restituir la exterioridad centelleante que ha sido recubierta y enterrada"[176]. Si hay una auténtica profundidad en los signos, ésta es aquella que configura y desvela la materialidad de éstos, en virtud de lo cual se percibe el entramado de las múltiples interpretaciones que en sus enfrentamientos dieron lugar a esencias endebles, contradictorias y accidentales por naturaleza. El estudio de la compleja configuración de éste entramado en el afán por restituirlo, y no la dilucidación definitiva de esencias ocultas, es la tarea a la cual debe abocarse ahora el intérprete.

Desde el momento en el cual se produce tal mutación en la naturaleza y el terreno de los signos, se esboza una nueva imagen de la hermenéutica, en la cual la violencia y el agonismo se erigen como fundamentos de la interpretación. Tal vez las tres siguientes características de la hermenéutica moderna se deriven de esta condición.

Para Foucault la hermenéutica del siglo XIX es, además, un trabajo siempre inacabado, dado que conlleva una "apertura irreductible"[177]. Esto es debido a que es inherente a la hermenéutica moderna la ironía de que al alcanzar su culminación, en su momento de mayor vitalidad, se conduce necesariamente, y por ello mismo, hacia su propia desaparición.

Dado que el quehacer interpretativo va a desplazarse desde el adentro hacia el afuera de los signos, desde las esencias hacia la materialidad, en rigor, ya no alcanzará su objetivo al acceder a la "comprensión". En todo caso, el marco de comprensión abierto por la exterioridad conocida descubre un terreno en último término inaccesible para el intérprete, dado que se encuentra en los márgenes de su facultad inicial de comprensión, y cuya captación supone un momento de ruptura en el cual se cruza el límite de la racionalidad[178]. Entonces, si al entrar en contacto con la profundidad de exterioridad es posible extraer algo semejante al "auténtico" o "verdadero" significado de un signo, esto es bajo la condición de alcanzar un punto en el cual

[175]Ibíd., p. 39.
[176]Ibídem.
[177]Cfr. Ibíd., pp. 40-43.
[178] "Lo que está en juego en el punto de ruptura de la interpretación en esta convergencia de la interpretación hacia un punto que la hace imposible, podría muy bien ser algo como la experiencia de la locura…Experiencia de la cual sería la sanción de un movimiento de la interpretación que se acerca al infinito de su centro y que se hunde, calcinado." Ibíd., p. 43.

la interpretación encuentra su límite, convirtiendo a la tarea de interpretación en un indefinido afán por aprehender un espacio que permanece siempre ajeno al sujeto de la interpretación.

La hermenéutica moderna se caracteriza también por asumir que toda interpretación es siempre interpretación de otra interpretación[179]. Pero si bien la tesis según la cual no hay más que "interpretaciones de interpretaciones" remite al "círculo hermenéutico", en su análisis el autor francés aborda este tema desde una perspectiva singular.

Al desarticular en el siglo XIX el orden de la Representación, la hermenéutica moderna traza una lectura de un mundo en la cual éste está constituido por "el gran tejido de las interpretaciones violentas". Desde este punto de vista, alcanzar el sentido de los signos no es establecer un diálogo entre interpretaciones con miras a construir una comprensión común. Aunque según tal autor existe efectivamente un "juego de espejos" en virtud del cual no accedemos nunca a las cosas mismas sino antes bien a otras interpretaciones, esto no supone un problema a resolver, no impone la necesidad de determinar reglas a partir de las cuales sea posible alcanzar la comprensión adecuada y única del sentido trascendiendo, de algún modo, la paradoja. En efecto, desde el punto de vista de la lectura de la hermenéutica propuesta por Foucault, toda imagen de la interpretación en cuanto tendencia al desciframiento de un significado definitivo, o universalmente aceptado, no sería vista como una auténtica hermenéutica, sino que expresaría, contrariamente, la victoria del signo sobre la interpretación[180].

Desde un procedimiento tendiente, antes que al descubrimiento de las esencias, a la restitución de la materialidad y el entretejido de las "interpretaciones violentas", la relación que se establecerá entre una interpretación y otra lo será "tanto de violencia como de elucidación"[181]. La instauración de sentidos se resolverá, entonces, en el agonismo de las relaciones entre fuerzas: " [la interpretación] no puede sino apoderarse, y violentamente, de una interpretación ya hecha, que debe invertir, revolver, despedazar a golpes de martillo"[182].

Por último, es distintivo de la hermenéutica moderna que en ella "la interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse ella misma al infinito; de proseguirse

[179] Cfr. Ibíd., pp. 43-47.
[180] "…el único peligro que corre realmente la interpretación…son paradójicamente los signos los que se lo hacen correr. La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos… La vida de la interpretación, al contrario, es creer que no haya sino interpretaciones. Me parece que es preciso comprender muy bien esta cosa que muchos de nuestros contemporáneos olvidan: que *hermenéutica y la semiología son dos enemigos bravíos*. Una hermenéutica que se repliega sobre una semiología cree en la existencia absoluta de los signos: abandona la violencia, lo inacabado, lo infinito de las interpretaciones, para hacer reinar el terror del indicio, y recelar el lenguaje." Ibíd., p. 48.
[181] Ibíd., p. 43.
[182] Ibíd., p. 44.

siempre"[183]. Al carecer los signos de un sustrato estable y alcanzar una interpretación veracidad al toparse con sus propios límites, tal situación impone necesariamente el imperativo de continuar la actividad de interpretación indefinidamente, volver indefinidamente sobre ella para rehacerla.

Dos implicancias pueden extraerse, según el autor francés, de esta cuarta característica. En primer lugar, la interpretación deviene "interpretación por el "quién"", de algún modo traslada su fundamento hacia la figura del intérprete: "…la interpretación será siempre de ahora en adelante la interpretación por el "quién", no se interpreta lo que hay en el significado sino que se interpreta a fondo: *quién* ha planteado la interpretación. El principio de la interpretación no es otro que el intérprete"[184]. En segundo lugar, la interpretación "debe interpretarse ella misma y no puede dejar de volver sobre ella misma", lo cual parece sugerir que la carga de violencia de la interpretación tendiente a destruirla para vitalizarla se repliega sobre la interpretación misma. Si esto es así, de acuerdo con esta cuarta característica, la interpretación se convertiría en una interrogación sin fin, dirigida hacia la figura en devenir del intérprete. Es justamente la figura de este "quién" que parece cobrar tanta relevancia en este contexto en la validación de toda lectura del mundo, la que se procurará analizar a continuación desde posteriores trabajos del autor francés.

2. La inquietud de sí bajo la figura de la hermenéutica de sí

Foucault aborda la cuestión de la subjetividad en términos de "modos de subjetivación" en sus obras publicadas a comienzos de los años 80: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*[185], y de un modo algo diferente en una serie de cursos y conferencias dictados durante tal período, entre los cuales puede destacarse el seminario dictado en el año 1982 en el Collège de France, que lleva por título "La hermenéutica del sujeto"[186]. Si en el segundo y tercer volumen su *Historia de la sexualidad* tal autor aborda el problema de la subjetividad tomando como punto de partida la problematización moral de los placeres, en el mencionado seminario -como también en las conferencias afines a los planteos allí desarrollados[187]- aborda

[183] Ibíd., p. 47.
[184] Ibídem.
[185] Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres.* Trad. Soler Martí, Bs. As., Siglo Veintiuno, 2008. 2° ed. Y Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí*. Trad. Tomás Segovia, Bs., As., Siglo Veintiuno, 2010. 2° ed.
[186] Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons, Fondo de cultura económica, Bs. As., 2008.
[187] Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar, Paidós, Bs. As., 2008. "Subjectivity and truth". En: *Political Theory*. Vol. 21, No. 2 (May, 1993), pp. 198-227, extraído de: www.jstor.org/stable/191814.

tal problema, en un sentido más abarcativo, desde el punto de vista del estudio del modo en que se establecen las relaciones entre el sujeto y la verdad.

En las lecciones de 1982, el autor francés propone examinar la noción de subjetividad analizando la evolución del sentido atribuido en el pensamiento clásico, helenístico y romano a la expresión *epimeleia heautou,* que traduce como "cuidado de uno mismo" o "inquietud de sí"[188]. Con respecto a las nociones de "inquietud de sí" y "hermenéutica de sí", en el marco del presente trabajo, es necesario antes de empezar a estudiarlas realizar una aclaración.

Es curioso que Foucault, habiendo titulado el seminario de 1982 "La hermenéutica del sujeto", no se detenga a analizar esta expresión, y durante el desarrollo del mismo, consagrado al estudio de la antigüedad, reserve tal expresión para referir a las prácticas de dirección de conciencia en el cristianismo, configuración que es tratada sólo marginalmente en ese contexto[189]. Sin embargo, tanto en el resumen del mencionado seminario[190] como en la conferencia *Tecnologías del yo*[191] -abocada a la misma temática y dictada durante el mismo año- la "hermenéutica de sí" o "hermenéutica del yo", parece referir a toda forma de reflexividad irreductible al puro autoconocimiento. En la conferencia *Tecnologías del yo* tal expresión delimita, en efecto, el particular objeto al cual estarían abocados los estudios históricos en torno de las culturas antigua y cristiana que serían expuestos en esa ocasión. Entonces, hay que pensar que el autor francés atribuye dos sentidos, uno amplio y otro restringido, a la expresión "hermenéutica del sujeto".

En el presente trabajo, dicha expresión va a ser tomada en su sentido amplio, y la inquietud de sí será entonces concebida como una forma de hermenéutica de sí previa al cristianismo, y como punto de partida en la historia de la hermenéutica de sí. Habiendo hecho esta aclaración, podemos iniciar el análisis de la noción de "inquietud de sí".

A través del estudio de la cuestión de la inquietud de sí, Foucault buscará sacar a la luz un modo de concebir las prácticas de reflexión y producción de subjetividad en la antigüedad, cuya importancia habría sido velada por el privilegio atribuido por la tradición histórica a la imagen de una reflexividad circunscrita a la autocontemplación. Esta imagen se cristaliza en la figura del *gnothi seauton*. En torno del concepto de inquietud de sí, la subjetividad será

[188] Cfr. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Op. cit., pp. 15-38.
[189] Si bien es cierto que en el desarrollo del curso de 1982, Foucault nunca explicita la reducción del sentido de la expresión "hermenéutica de sí" específicamente a las prácticas de sí introducidas por el cristianismo, las pocas menciones que en tal contexto hace a la noción señalada en el título del curso, las realiza al momento de caracterizar la transformaciones realizadas en la configuración de la inquietud de sí en los primeros monasterios cristianos. Cfr. *La hermenéutica del sujeto*.
[190] Cfr., Ibíd., p. 467.
[191] Cfr. Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Op. Cit., p. 47.

considerada como el resultado de un complejo conjunto de prácticas individuales y sociales cuya finalidad es la continua autoconstitución de los sujetos. Esta reconfiguración de la subjetividad se anticipa en la noción de "espiritualidad", concepto que, según indica el autor francés al inicio del seminario de 1982, sería el hilo conductor de sus estudios sobre las formas de reflexividad en la antigüedad[192].

Foucault introduce el concepto de espiritualidad en la primera clase del mencionado seminario, estableciendo una diferenciación entre esta noción y la de "filosofía"[193].

Sostiene que ambas formas de reflexividad se diferencian por enlazar de diferentes modos el sujeto y la verdad. Con respecto a la espiritualidad, señala que ésta se define por la inserción de la experiencia vital en el proceso de reflexión y la necesidad de transformación en el ser del sujeto para acceder a la verdad[194]. En el otro extremo, la filosofía, o la imagen tradicional de la "filosofía" en cuanto pensamiento que busca determinar los límites del sujeto para acceder a la verdad, habría nacido cuando en la cultura occidental la reflexión empezó a ser representada bajo la forma de un autoconocimiento e independiente de la relación consigo mismo[195]

El autor francés distingue dos formas bajo las cuales puede producirse la transformación del ser del sujeto en el ámbito espiritualidad. La primera, asociada a la reminiscencia platónica, refiere a una conversión súbita en la que el sujeto entra en contacto con la trascendencia, se identifica con esta trascendencia, a través de un acto de conocimiento experiencial -irreductible a la imagen tradicional del autoconocimiento- en el que accede de un

[192] Cfr. Ibíd., pp. 15-38.

[193] "Llamemos "filosofía", si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no, desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir entre una y otra. Llamemos "filosofía" a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos "filosofía" a eso, creo que podríamos llamar "espiritualidad" la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará "espiritualidad", entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad." Ibíd., p.33.

[194] "…para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del *individuo* sino del sujeto mismo en su ser de sujeto". Ibíd., p. 33.

[195] "…podemos decir que entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento". Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Ibíd., pp. 36-38.

modo definitivo a la verdad acerca de sí[196]. La segunda consiste en la autofinalización del trabajo sobre sí mismo, de acuerdo con lo cual la relación entre subjetividad y verdad adquiere un fuerte arraigo práctico, dando lugar a un proceso permanente de transformación[197]. Esta diferenciación entre diferentes formas de experiencia de la espiritualidad se plasma en la lectura que realiza el autor francés de la evolución de la inquietud de sí a través de la antigüedad.

En tal sentido, señala que el mundo post-clásico dispuso las condiciones políticas, sociales y culturales, para la conversión de la experiencia del autoconocimiento en cuanto episodio transformador -nacida en la antigüedad clásica- en un "trabajo indefinido" sobre "sí mismo", en un modo de posicionarse el sujeto ante los avatares de la existencia. En tales culturas, la realización del sujeto se alcanza cuando la inquietud de sí se convierte en un *ethos*, en una disposición. El hecho de que en tales culturas el cuidado de sí haya dejado de constituir un medio para convertirse en un fin en sí mismo, representa para el autor francés un acontecimiento silencioso pero de relevancia en la historia del sujeto occidental.

Una figura para destacar en la exploración que realiza el autor francés en torno de la inquietud de sí es la de la *askesis*, que refiere al conjunto de las prácticas a través de las cuales aquélla -la inquietud de sí- se concreta. Estas prácticas definen modos de renuncia de naturaleza distinta a la de aquéllos que se hallarán posteriormente en el ascetismo cristianismo -que las habría transformado y asimilado.

A diferencia de lo que ocurre en el cristianismo, el fin ulterior de la *askesis* es la realización del yo[198]. En este sentido, la *askesis* no se reduce a las prácticas de renuncia, ni se define por su naturaleza negativa, sino que consiste en un proceso de "subjetivación de la verdad"[199]. Podría decirse que el objetivo de la *askesis* es doble. Por una parte, en ella se busca la apropiación de la palabra del maestro, que transmite un conjunto de verdades reconocidas desde el inicio en cuanto verdades exteriores al sujeto -o a la inversa, el maestro no guía al individuo en el descubrimiento de su verdad interior. Por otra parte, se busca la construcción o

[196] "…un movimiento que arranca al sujeto de su *status* y su condición actual (movimiento de ascensión del sujeto mismo; movimiento por el cual… la verdad llega a él y lo ilumina." Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Op. cit., p. 34.
[197] "…un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (*askesis*)". Ibídem.
[198] "En el cristianismo, el ascetismo siempre se refiere a cierta renuncia a sí mismo y a la realidad, porque la mayoría de las veces el yo de cada uno es parte de la realidad a la que ha renunciado para acceder a otro nivel de realidad. Este deseo de alcanzar la renuncia al propio yo distingue el cristianismo del ascetismo." Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Op. cit., p. 73.
[199] Cfr. *Tecnologías del yo*, Op. cit., p.

"presentificación" de las experiencias de posibles infortunios para un sujeto[200]. De esta forma, cada sujeto buscará transformar indefinidamente la "armadura de saberes" que va a prepararlo para afrontar eventualmente tales acontecimientos[201].

Es constitutivo del proceso de *subjetivación de la verdad* un singular modo de poder que atraviesa la relación con los otros, que configura tanto la relación con el maestro como la relación de amistad. Al analizar las interacciones entre maestro y discípulo y entre discípulos en las escuelas estoicas, Foucault parece querer mostrar que en tales relaciones subyace cierta relación de poder en la cual el ser gobernado no es un estado permanente del sujeto, sino que la sujeción se convierte en medio para alcanzar la "desujeción". En tales escuelas, señala, el sujeto acepta voluntariamente sujetarse a la dirección de otro, con el fin de alcanzar un estado de autonomía respecto de esa relación, en el momento en que asimila el *ethos* de la inquietud de sí y transforma el propio discurso en veridicción. De esta forma, existe una circularidad entre gobierno de uno mismo y de los otros.

En el seminario de 1982 Foucault también analiza en relación con la inquietud de sí la noción de *parrhesía*. Esta figura parece representar tanto el "decir veraz", la palabra enunciada, como al sistema de organización de la circulación social de los discursos, que respalda su veracidad. La relevancia de la *parrhesía* se deriva de la importancia del discurso -la palabra enunciada por otro y de la que el sujeto luego se apropia- en el proceso de subjetivación de la verdad.

La compleja organización de este sistema, que el autor francés analiza en detalle en el seminario de 1982, tal vez pueda resumirse en la secuencia: silencio-escucha-ejercitación sobre el pensamiento y la sobre la realidad-memoria-palabra. Es posible ver que subyace a dicho régimen tanto una "ética de la relación verbal con el otro" por parte de quien enuncia el discurso, como la necesidad de atención y de su reconocimiento, de discernimiento de esa palabra en tanto "decir veraz", por parte de quienes la escuchan. De esta forma, si bien se asume que la verdad enunciada, inseparable de la condición *ética* del sujeto que la enuncia, produce efectos de poder, ante las condiciones antes mencionadas el resultado final es una distribución social del poder y la palabra. En lo que concierne al contenido del decir veraz, podría entenderse que es aquello que Foucault llama en el mencionado curso "saber de espiritualidad".

El "saber de espiritualidad", noción que el autor francés presenta en ese contexto apenas esquemáticamente, no refiere, como podría pensarse dado que su función es guiar el

[200] Cfr. Ibíd. pp.431-452.
[201] Cfr. Ibíd., 301-313.

trabajo de autoconstitución del yo, a un conocimiento que pueda definirse por su tematización del sujeto o el espíritu[202]. Este saber, entonces, no se define por circunscribirse a un determinado objeto, sino que los rasgos que lo caracterizan son de tipo formal, aluden a un modo de conocimiento y sus resultados[203].

Tres rasgos correlativos, según Foucault, pueden destacarse en el saber de espiritualidad: su carácter relacional, el ser "…inmediatamente susceptible de transcribirse en prescripciones"[204], y el inducir inmediatamente transformaciones en el ser del sujeto que se apropia del mismo. Es un saber relacional porque a diferencia de todos aquellos conocimientos inútiles que aspiran a conocer las cosas del mundo por sus causas, busca conocer las cosas que "…nos tocan en nuestra existencia misma"[205], y en tal sentido contribuyen a "fortalecer el alma", armarla ante los avatares de la existencia. "Tendremos que dirigir nuestra mirada a las cosas del mundo, los dioses y los hombres", dice el autor francés, "poniéndonos de manifiesto a nosotros mismos como el término recurrente y constante de todas esas relaciones."[206] Esto significa que el dominio de estudio del saber de espiritualidad no se circunscribe al plano de los objetos ni tampoco al de los "sujetos", sino que este saber "…deberá desplegarse en el campo de la relación entre todas esas cosas y uno mismo." En tanto este tipo de conocimiento se ocupa de "las relaciones del sujeto con todo lo que lo rodea"[207], va a poder traducirse inmediatamente en prescripciones y modificar el modo de ser del sujeto.

Podría entenderse, entonces, que el saber de espiritualidad consiste en el conjunto de los conocimientos que incitan y regulan la experimentación constitutiva de un determinado sujeto. La veracidad de este saber, que no se fundamenta en la posibilidad de conocer los objetos del mundo, sino que está ligada a la condición "ética" de quien lo enuncia, que garantiza la medición de tal saber en la experiencia de un sujeto.

Conclusiones

Asumiendo que el concepto de hermenéutica del sujeto es una noción que sirve a Foucault de hilo conductor de sus análisis de la relaciones entre el sujeto y la verdad en las culturas de la antigüedad y el cristianismo, en el presente trabajo se procuró establecer una

[202] Cfr. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Op. cit., 279-300.
[203] "Demetrio habla de eso que, una vez más, no es el individuo mismo. No pide que traslademos la mirada de las cosas exteriores al mundo interior. No quiere reemplazar los secretos de la naturaleza por los de la conciencia. Nunca se trata de otra cosa que del mundo. Nunca se trata de otra cosa que de lo que nos rodea. Con la salvedad, simplemente, de que hay que saberlos de otra manera" Ibíd., p. 231.
[204] Ibíd., p. 232.
[205] Ibíd., p. 230.
[206] Ibíd., p. 231.
[207] Ibíd., p. 232.

comparación entre la figura de la hermenéutica moderna expuesta en la conferencia *Nietzsche, Freud, Marx*, del año 1967, y la noción de hermenéutica del sujeto desarrollada en las lecciones del seminario de 1982 en torno del precepto moral de la "inquietud de sí". Tal vez el propio Foucault, al iniciar el curso del año siguiente a *La hermenéutica del sujeto* -en el que da continuidad a sus estudios sobre la antigüedad- planteando un problema situado en la actualidad, realiza un guiño que sugiere el posicionamiento de su interés en el pensamiento sobre el presente aun al remontar sus estudios hasta la antigüedad. En efecto, en la primera clase del seminario de 1983, titulado *El gobierno de sí y de los otros*, tomando como punto de partida el texto de *Kant ¿Qué es la ilustración?*, el autor francés analiza el fenómeno de la modernidad y expone el concepto de "ontología de nosotros mismos", en un análisis en el cual es posible identificar la reaparición de cuestiones relativas a la subjetividad abordadas en el seminario del año anterior.

El problema que se planteó en la introducción al presente trabajo, era el de la posibilidad de ofrecer elementos, a partir del análisis conjunto de las hermenéuticas moderna y del sujeto, para precisar, por una parte, la figura de una hermenéutica liberada de la substancialidad de los signos de acuerdo con un replanteamiento del problema del sujeto, y, por otra parte, un proceso de desujeción en el cual cobra un papel central la relación del sujeto con el "decir veraz".

Ante la configuración de una hermenéutica moderna caracterizada por su naturaleza abierta y reflexiva, la hermenéutica del sujeto representada en la figura de la inquietud de sí, se presenta como un elemento a través del cual abordar dicha cuestión. Esto debido a que la inquietud de sí supone una interrogación permanente, antes que acerca de la identidad o la verdad interior del sujeto, acerca de la situación del mismo en el entramado de acontecimientos que lo afectan. Por otra parte, en un sentido similar, la ontología de nosotros mismos, que se centra en la pregunta ¿quiénes somos nosotros ahora?, tampoco es, en rigor, una interrogación por la identidad del sujeto, sino por "el acontecimiento del que formo parte", es decir, una pregunta que busca saber "qué pasa", qué es eso que está pasando y que atraviesa al sujeto. Por otra parte, ante la distribución de los signos en un entramado de relaciones de fuerzas y su fundamentación en el azar de las imposiciones instaurados por la hermenéutica moderna, la cuestión problemática, que no es la de la posibilidad de hallar una comprensión común, sería tal vez hallar principios inmanentes, ligados a la materialidad, que regulen el juego de imposición de las interpretaciones. En este sentido, la imagen de la *parrhesía* en cuanto mecanismo de circulación social del discurso en el cual la inmersión del

sujeto en relaciones de poder coexiste con la generalización de una suerte de voluntad de desujeción, permite tal vez indagar en dicha cuestión.

Revista Digital de Filosofía

Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578
2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina.

La función del mito en Republica II, III y X

Martina Guevara
Universidad de Buenos Aires – IIGG /CONICET (Argentina)

Recibido: 29/07/2014
Aceptado: 25/08/2014

Resumen: El artículo se propone abordar la multiplicidad de funciones conferidas al mito en los Libros II, III y X de la *República* de Platón dando cuenta las paradojas que se generan en su valoración a lo largo de los tres libros. El mito es asociado a lo más bajo del alma humano y sin embargo, al mismo tiempo, es considerado como una parte fundamental, por ejemplo, de su plan educativo: ¿Cuál es el criterio imperante? ¿Qué interconexiones se generan? ¿Cuál es la relación entre mito y verdad? Tres ejes de abordaje articularán este escrito: "El mito como metáfora del pensamiento filosófico", "La noble mentira y la convergencia de dos funcionalidades" y "La sabiduría del mito" cada una concerniente al libro II, III y X respectivamente. Las interrelaciones entre estos abordajes pondrán, a la vez, en cuestionamiento un enfoque cristalizado de la crítica que lee la República como la obra en la cual el filósofo expulsa a los poetas de la ciudad.

Palabras claves: Platón, mito, verdad, utilidad, logos.

Abstract: The paper attempts to address the multiplicity of functions conferred on the myth in Books II, III and X of Plato's Republic realizing the paradoxes that are generated in their assessment along the three books. The myth is associated with the lowest of the human soul and, yet, at the same time is considered as an essential part of, for example, their educational plan: What is the prevailing criterion? What interconnections are generated? What is the relationship between myth and truth? Three lines of approach articulated this writing: "Myth as metaphor of philosophical thought", "The noble lie and the convergence of two functions" and "Wisdom of the myth" concerning book II, III and X respectively. The interrelationships between these approaches will, in turn, question a crystallized approach to the review that reads the Republic in which the philosopher expelled the poets from the city

Keywords: Plato, myth, truth, utility, logos.

Introducción

A manera de tema general, este artículo problematiza sobre la función del mito en los Libros II, III y X de la *República* de Platón[208]. El mito es catalogado, en el Libro II, como narración ficticia (*Rep.* II 376e 15) y asociado en el Libro X a las partes más bajas del alma humana: "en su relación íntima con uno de los elementos de alma, y no como el mejor" (*Rep*. X 605a 10 - b 1). Sin embargo, Platón recurre al mito a lo largo de la *República.* Ya sea constituyéndolo como parte integrante de su plan educativo: "¿Y no hay que educarlos por medio de unas y otras, pero primeramente con las ficticias?" (*Rep*. II 377a 1), ya bien como sostén de su argumentación:

¿Cómo nos la arreglaríamos ahora -seguí- para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que antes hablábamos, y convencer con ella ante todo a los mismos jefes, y si no a los restantes ciudadanos? (*Rep*. III 414 b 8) / - Pues estos-dije yo- no son nada en número ni en grandeza comparados con aquellos que a cada uno de esos hombres le espera después de la muerte; y también esto hay que oírlo, a fin de que cada de ellos recoja de este discurso lo que debe escuchar (...) pues he de hacerte- dije yo- no un relato de Alcinoo, sino el de un bravo sujeto, Er, hijo de Armenio, panfilio de nación...(*Rep.* X 614a 1 – b 11)

Esta situación paradojal es comprendida de diferentes maneras por la teoría. Luc Brisson[209], en su libro *Platón, las palabras y los mitos*, entiende que Platón sólo recurre al mito por considerarlo una herramienta ineludible para gobernar a grandes sectores de la comunidad:

A pesar de la inferioridad del estatuto que le asigna, Platón reconoce cierta utilidad al mito en los dominios de la ética y la política, donde constituye, para el filósofo y el legislador,

[208] PABÓN, J. - FERNÁNDEZ-GALIANO, M. *Platón. La República*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1997.
[209] BRISSON, L. *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?,* trad. cast, Madrid, Abada editors, 2005

un importante instrumento de persuasión (2005:184) / Discurso del otro, discurso para el otro, de este modo se presenta el mito ante el discurso del filósofo (2005:120) / el mito desempeña el papel de paradigma, al que, no por medio de la enseñanza sino de la persuasión, viene a referirse, para conformar a él su comportamiento, todos lo que no son filósofos, es decir la mayoría de los humanos (2005:164).

A su vez, y fundamentalmente, para este autor, Platón únicamente contemplaría aquellos mitos reelaborados según el *logos* filosófico:

la verdad sólo se manifiesta realmente en el discurso filosófico (...) El valor de verdad o de falsedad es algo de segundo orden; en la medida en que un mito es verdadero o falso según concuerde o no con el discurso que sostiene el filósofo sobre el mismo tema (2005:172).

De esta forma, según Brisson, el mito solamente es admisible para Platón si se encuentra subordinado a la verdad filosófica. Por su parte, Tate[210], en "Plato and Imitation", manifiesta una opinión similar: "The kind of poetry which is imitative in the good sense is that which imitates the ideal world" (1932:161).

Divergiendo con estas posturas, tanto Pierre Grimal[211] como Hans-Georg Gadamer[212] consideran que el mito en Platón no jugaría simplemente el rol de un arma de persuasión sino que, por sobre todo, constituiría un medio para alcanzar aquellas verdades inaccesibles para la razón. Así Grimal en la Introducción de *La mitología griega* indica:

Platón en el *Fedón*, el *Fedro*, el *Banquete*, la *República* y otros diálogos, prolonga su pensamiento mediante mitos que él mismo inventa. Sin duda, no es exagerado sostener que tal generalización del mito y tal liberación de sus fuerzas, han sido una de las aportaciones fundamentales -tal vez incluso la aportación más esencial- del helenismo al pensamiento humano. Gracias, al mito, lo sagrado ha dejado de ser terrible; toda una región del alma se ha abierto a la reflexión; gracias a él, la poesía ha podido convertirse en sabiduría. (1991:13).

Gadamer, en forma similar, sostiene en *Mito y Razón:*

[210] TATE, J. "Plato and Imitation". En: *Classical Quarterly* 26, 1932, pp. 161-169.
[211] GRIMAL, P. *La mitología griega*, trad.cast. España, Paidos,1991
[212] GADAMER, H,-G. *Mito y razón*, trad.cast. Barcelona, Paidós,1997

encontramos, pues, la relación entre mito y *logos* no sólo en los extremos de la oposición ilustrada, sino precisamente también en el reconocimiento de un emparejamiento y de una correspondencia, la que existe entre el pensamiento que tiene que rendir cuentas y la leyenda transmitida sin discusión. En especial, esto se muestra en el giro peculiar con que Platón supo unir la herencia racional de su maestro Sócrates con la tradición mítica de la religión popular. Rechazando la pretensión de verdad de los poetas, admitió sin embargo simultáneamente, bajo el techo de su inteligencia racional y conceptual, la forma narrativa del acontecer que es propia del mito. La argumentación racional se extendió, por decirlo así, pasando por encima de los límites de sus propias posibilidades demostrativas, hasta el ámbito a que sólo son capaces de llegar las narraciones. Así, en los diálogos platónicos el mito se coloca junto al logos y muchas veces es su culminación. (1997:2).

Una posición intermedia podemos hallar en la introducción de Andrea W. Nigtingale[213] a su libro *Genres in dialogue*. Si bien Nigtingale sostiene que la inclusión de otros géneros al *logos* filosófico platónico está, en la mayoría de los casos, limitado a lo que él define como un uso paródico (es decir, empleado como herramienta para delimitar su propio discurso)214, advierte, a su vez, que toda intertextualidad implica un diálogo con otra forma de verdad:

If genres are not merely artistic forms but *forms of thought*, each of which is adapted to representing and conceptualizing some aspects of experience better than others, then an encounter between two genres within a single text is itself a kind of dialogue (1995:3).

Haciéndose eco de ambas posiciones, Geneviève Droz[215], quien realiza un análisis minucioso de los mitos platónicos, sintetiza sus apariciones de la siguiente manera:

dos concepciones del mito parecen ser dominantes: o bien es una explicación diferente (por la imagen o símbolo) de lo ya conocido, más entretenida, sugestiva o pedagógica. O bien es una hipótesis lanzada sobre lo desconocido, hipótesis verosímil y -

[213] NIGHTINGALE, A. W.*Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
214"Plato uses intertextuality as a vehicle for criticizing traditional genres of discourse and, what is more important, for introducing and defining a radically different discursive practice, which he calls «philosophy»" (1995:5).
[215] DROZ, G. *Los mitos platónicos*. Barcelona, Labor, 1993.

suficiente- para iluminarnos en cuestión oscura, una apuesta que vale la pena mantener, un riesgo que, en palabras de Fedón, es bello correr (1993:14).

Luego de lo expuesto, planteamos como hipótesis de este artículo, en primer lugar, que en la *República* el criterio de utilidad es preeminente sobre cualquier otro tipo de valoración del mito, asimismo, al igual que Droz, entendemos que no existe en Platón una perspectiva unívoca que defina su funcionalidad. Sostendremos que las dos concepciones del mito resumidas por Droz se presentan en la *República* en los Libros II y X respectivamente. Específicamente, proponemos, entonces, que en el Libro II el mito es necesario como forma pedagógica de transmisión de la verdad conocida por la filosofía; en tanto que en el mito de Er del Libro X se vuelve herramienta fundamental para acceder a una verdad imposible de conocer por medio de la filosofía. A su vez, estimamos que el mito encargado de unificar el de la autoctonía con el de los metales en el Libro III representa un punto de convergencia de ambas funcionalidades. Dividiremos nuestro trabajo en tres apartados donde nos centraremos en estudiar la función del mito en cada uno de los libros referidos aunque analizando siempre las interconexiones existentes entre ellos. Arribaremos, luego, a una conclusión general.

República II. El mito como metáfora del pensamiento filosófico

Desde la primera aparición del mito en el Libro II de la *República* se enuncia en simultáneo su desvalorización junto a la necesidad de su empleo: "¿No hay dos clases de narraciones, unas verídicas y otras ficticias?(...) ¿Y no hay que educarlos por medio de unas y otras, pero primeramente con las ficticias?"(*Rep*. II 376e 14 - 377a 1). La conflictiva relación entre la crítica a la falsedad del mito y la estimación de su utilidad práctica será uno de los ejes centrales del Libro II[216] de la *República.* Ya que si bien "falsedad" y "utilidad" no son atributos por sí mismos contradictorios, sí generan, necesariamente, un debate en términos éticos. Así lo advierte Malcom Shoefield[217] en su artículo "The noble lie": "In having Socrates sanction lying as a basic ingredient in political discourse, Plato must have known he was breaching the norms of the democratic political ideology of his own time and place." (2007:140). Pero este problema no sería imprescindible de recorrer por Platón si no fuera por el carácter eminentemente político de la *República*. Platón reconoce una sorprendente cualidad

216 Puede decirse que este conflicto continúa también en gran parte de *Rep*. III y X

[217] SHOEFIELD, M. "The noble lie". En: G.R.F. FERRARI (ed.) *The Cambridge Companion to Plato´s Republic.* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

persuasiva en el mito[218], capaz de afectar tanto, y especialmente, a niños: "Pues se hallan en la época en que se dejan moldear más fácilmente y admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ella" (*Rep.* II. 377b 1 - 3), como a adultos (*Rep.* II 378d 1- 3; II 380b 11)[219]; y, de esta forma, lo vuelve, dentro de la lógica de la *República*, un elemento ineludible de examen[220]. Es, precisamente, esta capacidad persuasiva del mito lo que, sostenemos, dictamina bajo qué parámetros es trazado cualquier análisis subsiguiente del mismo en el libro II y, a un nivel general, en la *República* toda.

Siendo el mito altamente persuasivo, se vuelve tan peligroso como útil y, por ende, tan necesario de censurado como empleado:

Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo a los forjadores de mitos y aceptar los creados por ellos cuando estén bien y rechazarlos cuando no; y convencer a las madres y ayas que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio de las fábulas mejor todavía que sus cuerpos con las manos (*Rep*. II 377c 1-7).

A partir de este señalamiento, creemos pertinente pensar que la marcación inicial de la falsedad del mito en el libro II se debe, más que a un juicio de valor, a la necesidad de constituir un criterio de censura:

Y habrá que rechazar la mayor parte de lo que ahora cuentan./ -¿Cuáles?-preguntó / … Aquellos -dije- que nos relataban Hesíodo y Homero, y con ellos, los demás poetas. Ahí tienes a los forjadores de falsas narraciones que han contado y cuentan a la gente (*Rep*.II 377c 8 – d 9)

En este punto, y bajo la convicción de que el criterio de censura es uno de los elementos claves para entender la funcionalidad del mito en la *República*, pasaremos, a continuación, a analizar de forma más pormenorizada esta cuestión.

218 Stephen Haliwell advierte: "Socrate´s premise that (poetic) narratives induce an shape beliefs in their audiences" (1997: 319). Un análisis minucioso de la capacidad persuasiva adjudicada al mito a lo largo de la obra platónica puede leerse en el capítulo 7 del ya citado libro de Brisson.

219 Debemos señalar que, de todas formas, por lo menos en el libro II, se puede inferir que se trata de adultos en quienes, empleando las palabras de Brisson, "la razón no ha alcanzado aún o no alcanzará nunca la fase última de su desarrollo, a la que sólo llegan una minoría de adultos (los filósofos)." (2005:164)

220 Halliwell indica: "poetry could be deemed one of the most influential uses of languages in the traditional life of the polis, rivaled only by law (whose authority however lacked poetry psychological intensity) and by public oratory (to which Plato compares poetry at *Gorg*. 501-502)" (1997:314)

Dada, en principio, la oposición entre la doctrina platónica y la mentira -"la verdad merece que se la estime por sobre todas las cosas" (*Rep.* III 389b 3-4)- no sorprende que Platón considere necesario de ser desechado de su futura polis cualquier discurso que induzca a la misma. Sin embargo, casi inmediatamente después de expulsar de su república a las narraciones falsas, realiza la siguiente afirmación: "En cuanto a las hazañas de Crono y el tratamiento que le infligió su hijo, ni aunque fueran verdad me parecería bien que se relatasen tan sin reboso" (*Rep*. II 378a 1 - 4). A partir de esta cita, es posible realizar dos aseveraciones: en principio que, para Platón, lo verdadero no es necesariamente beneficioso y, en segundo término, que lo beneficioso debe primar sobre lo verdadero. Se advierte, entonces, que la apreciación de la utilidad del mito no constituye, al igual que tampoco lo hacía el reconocimiento de su carácter falso, simplemente una acción valorativa, sino, además, un medio a partir del cual crear un pauta de censura. Criterio que, finalmente, pareciese imponerse sobre el de veracidad. Incluso, ya antes del pasaje citado Platón enunciaba:

Hemos de permitir, pues, tan ligeramente, que los niños escuchen cualesquiera mitos, forjados por el primero que llegue, y que den cabida en su espíritu a ideas generalmente opuestas a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores (*Rep*. II 377 b 5-9).

De este modo, observamos que la verdad como primer criterio normativo es subordinada por una segunda norma de censura: la utilidad para el buen funcionamiento de la república. Remitiéndonos al principio de este apartado, podríamos considerar que la relación conflictiva trazada entre falsedad y utilidad pareciese resolverse a partir de un constructo normativo donde es privilegiado el último atributo sobre el primero. Corroborando, así, la primera parte de nuestra hipótesis: "en la *República* el criterio de utilidad es preeminente sobre cualquier otro tipo de valoración del mito".

No obstante, debemos seguir analizando aún más esta cuestión ya que aquello que se "cree necesario" también es denominado como verdad por Platón*:* "Y no la hacemos útil también con respecto a las leyendas mitológicas de que antes hablábamos, cuando no sabiendo la verdad de los hechos antiguos, asimilamos todo lo que podemos la mentira a la verdad."*(Rep*. II 382d 1-5*).* De esta forma*,* lo que hace extremadamente conflictiva la relación entre utilidad y falsedad del mito es que ambos atributos pueden tanto convivir en un mismo objeto como volverse antagónicos. Como vemos, la normativa de la utilidad sobre la de veracidad se sustenta, paradójicamente, en *República* II, en un criterio de verdad. Sin embargo,

la contradicción se desdibuja inmediatamente antes al pasaje citado, cuando se enuncia una distinción entre formas de falsedad (*Rep*. II 382a 5 - c 2). En estos pasajes, Platón diferencia entre mentira real y de palabra, dando lugar a uno de los grandes temas trabajados por la crítica. Mientras que la mentira real describe un estado de desconocimiento instalado en el alma del engañado, la de palabra implica la imitación de una situación -y como tal transitoria- del alma. La mentira de palabra debe ser empleada en determinadas circunstancias donde no hacerlo podría implicar una mentira verdadera, como es el caso de las falsedades dichas a los enemigos o a amigos prontos a cometer algún mal (*Rep*.II 382c 10 - d 1). En este sentido, como explica María Isabel Santa Cruz[221]:

Podríamos entender que se está estableciendo aquí una distinción entre verdad fáctica y verdad moral normativa. En efecto, lo fácticamente verdadero, en el sentido de que responde genuinamente a los hechos, no es lo mismo que lo que Sócrates considera verdadero en su proyecto educativo y político (2012:5).

Nos es admisible realizar, entonces, la siguiente aseveración: la mentira de palabra miente respecto a una verdad de hecho pero se sustenta en una verdad moral superior. Además, no se debe olvidar que, para Platón, lo bueno beneficia[222], por lo que si los mitos platónicos no son verdades de hecho, es decir, son mentiras de palabra, son, sin embargo, verdaderos en términos morales dado que benefician a los ciudadanos. De ahí, la unión entre utilidad y verdad y, al mismo tiempo, entre utilidad y falsedad. A partir de estas observaciones, concluimos, entonces, que el mito que Platón se permite emplear en su futura polis debe ser tanto útil como verdadero moralmente.

Pero, finalmente, ¿qué define esta verdad moral normativa que debe seguir el mito para poder ser tanto verdadero como útil? Por lo menos en el libro II, la normativa parece limitarse a tres[223] preceptos: la bondad de los dioses (*Rep*.II 380c 7-9) y su incapacidad tanto para la mentira (*Rep*.II 382d 8-9) como para la transformación (*Rep*.II. 382e 12-15). Todos los ejemplos de mitos repudiables violan alguno de estos preceptos. Así:

---

221 SANTA CRUZ, M. I .*"Usos éticos y usos políticos de la ficción en Platón"* .En ZAMORA CALVO.J.M. *Influencia de las éticas griegas en la filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, en prensa,2012

222 "¿Y qué? ¿Lo bueno beneficia?/ - Sí " (*Rep.* II 379b 13-14)

223 Debe aclararse que en la *República* los dos últimos preceptos diferenciados en este artículo conforman uno solo (*Rep* II 383a 2-6)

hay que impedir por todos los medios que nadie diga en ella que la divinidad que es buena, ha sido causante de los males de un mortal (*Rep*.II 380b 8-10)/no aprobaremos (el pasaje) de Esquilo en que dice Tetis que Apolo cantó en sus bodas y celebró su dichosa descendencia, « mi vida longeva y exenta de toda enfermedad (…) Yo no pensé que pudiera caber mentira en boca de los divina de Febo, sede de las artes proféticas. Pues bien, él, el que cantaba, el que asistía al festín, el que dijo todo aquello, él mismo ha sido el asesino de mi hijo» (*Rep*. II 383a 9- b 12)/ Y que tampoco las madres, influidas por ellos, asusten a sus hijos contándoles mal las leyendas y hablándoles de unos dioses que andan por el mundo de noche, disfrazados de mil modos como extranjeros de los más varios países (*Rep*.II 381e 1-5).

No cumplir con estos preceptos resultaría perjudicial para la polis: "si se aspira a que una ciudad se desenvuelva en buen orden" (*Rep*. II 380b 7-8), "así no blasfemarán contra los seres divinos y evitarán, al mismo tiempo, que sus niños se vuelvan más miedosos" (*Rep*.II 381e 5-7). No hay, en el libro II, posibilidad de mitos por fuera de estas normativas. Y, aquí, resulta fundamental preguntarnos qué es lo que sustenta dichas reglas. La bondad de los dioses y su imposibilidad tanto para la transformación como para el engaño no son simplemente convicciones morales y, mucho menos, postulados estéticos, sino verdades demostradas a partir del método filosófico. Platón se encarga de realizar una demostración minuciosa (*Rep*. II 379b 1- 380c 10; II 380d 1- c 12; II 382a 1- e 10) que pretende imposibilitar cualquier duda sobre el carácter filosófico de dichas normativas. Idea que se refuerza, a la vez, cuando se explicita el puesto rector de los filósofos sobre los poetas: "Y los fundadores no tienen obligación de componer fábulas, sino únicamente de conocer las líneas generales que deben seguir en sus mitos los poetas, con el fin de no permitir que se salgan nunca de ellas" (*Rep*.II 379a 1-5). De esta forma, si, como vimos, los mitos platónicos se fundan en una disimetría establecida ente verdades de hecho y verdades morales, entendemos, ahora, como esta última verdad se sostiene en el *logos* filosófico. En este punto, se puede observar la coincidencia con los análisis expuestos, en la introducción de nuestro artículo, de Tate y Brisson.

Al principio de este apartado, establecimos que, en *República* II, el mito como centro de disquisiciones se sustentaba en el reconocimiento de su enorme capacidad persuasiva. Es decir, en su condición de ser una herramienta extremadamente afín a las necesidades de los gobernantes. Comprobamos, luego, que el tipo de mito admitido por Platón es aquel que no necesariamente cumple con ser una verdad de hecho sino el que es capaz de representar una verdad moral superior. Vimos, finalmente, que esta verdad se

establece como tal a partir del *logos* filosófico. Estas observaciones nos permiten, ahora, alcanzar dos conclusiones respecto a la función del mito en el libro II. En principio, que la función del libro II es coincidente con la primera función manifestada por Droz: "una explicación diferente (por la imagen o símbolo) de lo ya conocido, más entretenida, sugestiva o pedagógica." (1993:14). Efectivamente, como estudiamos, todo lo narrado por los mitos en el libro II tiene su correlato en razonamiento filosóficos; si se elige contar verdades filosóficas a través de mitos es porque, en este libro, se considera que, aunque para ello se deba recurrir muchas veces a mentiras de palabras, constituye la única forma de que la población que no posee una capacidad avanzada de raciocinio filosófico, si bien no entienda, por lo menos llegue a conducirse según principios verdaderos. Lo que implica, y esta es la segunda conclusión a la que arribamos, necesariamente una asimetría en la relación de saber: asume alguien que conoce y otro que desconoce. Y que aquel "que desconoce" permanecerá, por lo menos parcialmente, en su ignorancia. Como explica Santa Cruz la "falsedad verbal, no es resultado de la ignorancia, sino supone conocimiento por parte de quien la enuncia" (2012: 6). De esta manera, si bien el mito se establece como parte inicial de la educación de los ciudadanos, puede discutirse, como lo hace Brisson, su carácter pedagógico dado que, como este autor indica, "no se trata de una elemento de enseñanza sino de persuasión". En forma resumida podemos decir, finalmente, que el mito no conforma, en el libro II, una herramienta cognitiva pero constituye, para Platón, un medio efectivo e inevitable, si se aspira a que una ciudad se desarrolle correctamente, para trasmitir a quienes estén impelidos de raciocino las verdades filosóficas que sólo a partir del *logos* son plausibles de ser comprendidas.

República III. La noble mentira y la convergencia de dos funcionalidades.

El libro III continúa tratando la temática a permitirse en los mitos para, posteriormente, pasar a discurrir sobre la técnica en la que deben desarrollarse. Luego de este análisis, Platón arriba a la conclusión de que los mitos a admitirse en su república deben emplear una técnica mixta donde prevalezca la narración por sobre la imitación, acotando, esta última, a los caracteres virtuosos (*Rep*. III 396b 10 - e 9). También, establece el ritmo y la melodía según los cuales los mitos deben conducirse (*Rep.* III 397b 7 - c 2; *Rep*.II 399d 9-11; II 400d 1- 5). Respecto a estas cuestiones, nos interesa remarcar que las normativas formales obtenidas se deben a razonamientos lógicos desarrollados entre los pasajes 394d1 y 400e 6. Lo que permite establecer una analogía con el tratamiento del mito en el libro II: nuevamente, su función principal sigue siendo la de operar como herramienta de persuasión afín al *logos* filosófico. Razón por la cual, en este trabajo, no analizaremos las observaciones sobre el mito

de estos segmentos del libro III[224], precisamente, por considerarlas no representativas de una funcionalidad divergente a la del mito en el libro II. Nos centraremos, por el contrario, en la "noble mentira" dado que encontramos en ella una nueva función del mito en la *República*.

La "noble mentira" es incorporada al finalizar el libro III y esto, como desarrollaremos más adelante, resulta fundamental ya que se introduce en el momento en que se intenta dilucidar cómo hacer para que los guardianes amen a su ciudad y conciudadanos a pesar de que, lógicamente, "cada cual suele preocuparse más que nada por aquello que es objeto de su amor"(*Rep*. III 412d 2-3). La noble mentira es explicitada por Platón como un mito (*Rep*. III 415a 2) y remite a las mentiras de palabra ya analizadas en el libro II "- Cómo nos las arreglaríamos ahora -seguí- para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que antes hablábamos" (*Rep*. III 414b 10- c 1)[225]. Es así que no deja de asombrar que, por más que en apartados anteriores ya racionalmente se haya probado su beneficio, siga siendo, para Platón, un motivo de vergüenza su relato: "Voy, pues, a hablar, aunque no sé ni con qué palabras osaré hacerlo" (*Rep*. III 414d 1-2). Volveremos sobre esta cuestión posteriormente.

La "noble mentira" unifica, como explica Santa Cruz, dos mitos divergentes. En su primera parte, "retoma el mito de los *gegeneîs*" (2012:9) y, en su segunda sección, realiza una reelaboración sincrónica del mito hesiódico de las edades. Empezaremos por analizar este último. La segunda parte del mito explica el origen y la importancia de las jerarquías sociales. Las distintas edades (de oro, plata, bronce e hierro) que en el mito hesiódico concernían a la humanidad toda, pasan a transformarse, en un entramado sincrónico, en diferentes categorías de hombres: "los dioses hicieron entrar oro en la composición de cuantos están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos" (*Rep*.III 415a 4-8). De esta forma, cada miembro de la sociedad ocuparía su lugar según el orden jerárquico al que por su naturaleza está destinado. Y, siguiendo la lógica de la *República*, claramente, los filósofos serían los hombres nacidos de oro. Cabe aclarar, que si bien se deja abierto un leve espacio a la posibilidad de ascendencia social a nivel familiar ya que "aunque generalmente ocurra que cada clase de ciudadano engendre hijos semejantes a ellos, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro o un hijo de oro de un padre de plata, o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases (*Rep* III.415a 9 - b 3)", y de esta

224 Puede leerse, al respecto, el capítulo II de *Prefacio a Platón* de Eric Havelook

225 A pesar que en la traducción de Pabon y Fernandez-Galiano se indica que este pasaje remite al (*Rep*. III 389b) del mismo libro, creemos que ambos dos hacen referencia directa a los pasajes (*Rep*. II 382c 10 - d 1) estudiados en el apartado dedicado al libro II

forma, no se puede hablar de una teoría determinista, se debe siempre tener presente, como subraya Santa Cruz, que esta movilidad no se sustenta en un principio de igualdad entre los hombres sino de fraternidad. La hermandad entre los hombres implica, solamente, una posibilidad de igualdad pero no una condición de tal. Lo que nos lleva directamente a abordar la primera parte del mito. El mito de la autoctonía (*Rep.* III 414e 2-7) cuenta que todos los miembros de una ciudad nacieron de la misma madre: su tierra. Por ello, según este relato, estaría en la naturaleza de los ciudadanos amar tanto a sus hermanos como a la patria que les dio origen. Observamos, entonces, que al igual que el mito de los metales, el de la autoctonía es absolutamente afín a los intereses de la polis platónica: resulta imprescindible el amor de los guardianes por sus conciudadanos para gobernar lo más justamente posible. Así mismo, como marca Santa Cruz: "Las ventajas de la autoctonía son que los ciudadanos, con buena fe y conciencia, pueden estar orgullosos de la justicia de su régimen. Ventaja que también le cabe al de los metales ya que implica también, la aceptación como justa del status quo."(2012: 9)

La presentación, en este trabajo, de la noble mentira a partir de la mostración de sus dos partes constitutivas corresponde no sólo al señalamiento de su estructura interna sino, también, a la consideración de la existencia de una división respecto a su funcionalidad. Ambos mitos son mentiras fácticas pero, al igual que ocurría con los mitos del libro II, el mito de los metales tiene su correspondencia con un postulado filosófico, lo que no ocurre con el mito de la autoctonía. Se puede claramente observar como el mito de los metales guarda estrecha relación con el precepto platónico que marca la necesidad de la división de tareas: "no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen aptas a cada una para una ocupación" (*Rep*. II 370a 10- b 3). Verdad filosófica cuya demostración se encuentra realizada en el libro II, es decir, previamente a la narración de este mito (*Rep.*II 370b 5- c 8). De esta forma, es posible reconocer en el mito de los metales la primer funcionalidad del mito señalada por Droz: la de ser una imagen simbólica de una verdad filosóficamente demostrada. Lo que se corresponde, por lo tanto, con una disimetría intelectual entre narrador y destinatario idéntica a la analizada para los análogos mitos del libro II. Por su parte, el mito de la autoctonía siendo también una falsedad de hecho no se encuentra avalada por ninguna verdad demostrada filosóficamente. Razón que marca la absoluta imposibilidad de estudiar a este mito según la misma funcionalidad que a los mitos del libro II. En consecuencia, la disimetría de saber, si bien en parte se mantiene ya que el filósofo sabe que lo narrada es una mentira fáctica, también es alterada dado que dicha mentira no es compensada con ninguna verdad ulterior conocida únicamente por él. En el mito de la autoctonía, la mentira narrada es producto de la ignorancia de esa verdad en

términos filosóficos. Es decir, responde a la demanda de un razonamiento filosófico que no encuentra respuesta dentro de la filosofía y, por eso, señalamos como fundamental que la "noble mentira" sea introducida cuando se intenta dilucidar, lógicamente, cómo hacer para que los guardianes amen a su ciudad y conciudadanos. Por lo que, si bien el mito al que se llega es absolutamente afín al objetivo platónico de marcar como inevitable el amor fraternal, no resulta así respeto al criterio de verdad visto hasta el momento. Esto no es un detalle menor, sin la sustentación en la verdad ética superior a toda mentira de hecho, como en el libro II, se puede considerar que el mito de la autoctonía representa no ya una mentira de palabra sino una pura mentira. Y de ahí, es posible entender los miramientos con los que es introducida por Platón. Sin embargo, nos interesa pensar la posibilidad de que el mito de la autoctonía represente la aceptación otro tipo de verdad en *República*: una verdad surgida del mito.

Aceptar una verdad a partir del relato mítico no significa, solamente, entrar en relación con las conceptualizaciones particulares que una discursividad distinta a la filosófica produce en un saber determinado; no se trata, únicamente y como indicaría Nigtingale, de dos géneros en diálogo. En el mito de la autoctonía, la verdad que produce su relato -la naturalidad del amor por la ciudad- no entabla vínculo con ninguna verdad surgida del pensamiento racional. Por el contrario, como se vio, este mito viene a subsanar una limitación inherente al método filosófico. En consecuencia, no es difícil relacionar el mito de los metales con la segunda función señalada por Droz, la de ser: "una hipótesis lanzada sobre lo desconocido, hipótesis verosímil y suficiente para iluminarnos en cuestión oscura, una apuesta que vale la pena mantener, un riesgo que, en palabras de Fedón, es bello correr" (1993:14). De esta manera, si bien vimos cómo la noble mentira resultaba funcional a la polis ideal platónica, en este punto, se debe señalar que ya no lo sería únicamente como herramienta de persuasión: al no fundamentarse en ninguna verdad filosófica, el mito de la autoctonía no es, para Platón, simplemente útil como instrumento de mandato dentro de la ciudad ideal, es decir, funcional a su realización fáctica, sino que se vuelve imprescindible para la sustentación filosófica de su proyecto político. Por lo tanto, podemos advertir que en este mito ya no puede existir, como en los casos anteriores, una diferenciación entre persuasión y enseñanza. Más allá del conocimiento de su autenticidad o falsedad de hecho, al final de la narración del mito, tanto el filósofo como el oyente son poseedores de una misma verdad: una verdad mítica que supera el dominio de la razón.

En conclusión, en la "noble mentira" conviven dos funciones: una, y fundamental, como método cognoscitivo que le permite al filósofo acceder a un medio

alternativo al racional y al ciudadano al saber de una verdad no proveniente de la razón; en segundo lugar, como herramienta de persuasión que permite el convencimiento -no así el entendimiento- de la ciudadanía de verdades filosóficamente demostrables. Comprobamos, entonces, la convergencia en la "noble mentira" de las dos funciones analizadas por Droz: hipótesis lanzado sobre lo desconocido y símbolo de lo ya conocido.

República X. La sabiduría del mito.

A partir de ampliar el concepto de mimesis no sólo a la técnica concerniente a las obras teatrales sino a la poesía toda, "de modo que mimesis, ahora, es el acto total de la representación poética, y no se refiere solamente al estilo dramático" (Havelock[226], 1994:40)[227], en su primera parte, el libro X, hace la crítica más dura de estos tres libros a los mitos poéticos.

Platón ve en la poesía dos aspectos negativos centrales que lo autorizan a dictaminar su inadecuación con la polis ideal. En primer orden, considera que la poesía ocupa el sitio más alejado respecto a la verdad:

¿Afirmamos, pues, que todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud o de aquellas otras cosas sobre las que componen; ya que en cuanto a la verdad no la alcanzan… (*Rep*.X 600e 6 - 10) / Y esa imitación (...) ¿no versa, por Zeus, sobre algo que está a tres puntos de distancia de la verdad? (*Rep.*X 602c 1-3) / el imitador no sabe nada que valga la pena acerca de las cosas que imita (*Rep*.X 602b 7 - 8).

De este modo, el mito que ya, en los libros II y III, era catalogado como una mala mimesis de lo verdadero pasa, ahora, a constituirse, incluso, como una errónea *kakos* de la copia. En segundo lugar, Platón asocia a la poesía con las partes más bajas del alma humana: "el poeta imitativo implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno, condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella" (*Rep*.X 605b 7 – c 1); llegando a considerar, así, que hasta los hombres más virtuosos se ven compelidos a imitar acciones que la razón indica como desdeñables (*Rep.*X 605c 6-9). Hay que advertir, además, que estos actos

[226] HAVELOCK, E. A. *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor,1994.p.p 35-44

227 Un análisis exhaustivo de esta cuestión se puede ver en TATE, J. "Imitation in Platos Republic". En Classical Quartely 22,1928,pp.16-23, y TATE,J. Op.Cit."Plato and imitation", p.p.161-169.

ya no se restringen únicamente al ámbito de la ética cívica sino al mero hecho de dejarse guiar por pulsiones humanas (parte irracional y desestimable, para Platón, del alma humana).[228] Como indica Eric Havelock, en este libro, el peligro de la poesía ya no reside únicamente en el carácter moral sino que "estriba en causar grandes estragos al intelecto." (1994: 39)

Sin embargo, más allá de estas críticas, el libro X finaliza, y con ello la *República* entera, con la narración de un mito; en este hecho enfocaremos principalmente nuestro análisis. Este mito cuenta la historia de Er quien, fallecido en una guerra y resucitado doce días después, descendió al mundo de los muertos y, por evitar beber la pócima del olvido, pudo dar testimonio de lo que acontecía allí. La narración que se realiza en el libro X del mito de Er es sumamente larga, por eso nos centraremos en marcar lo que, en nuestra opinión, son los puntos esenciales. En primer término, la inmortalidad del alma sustentada en una teoría de la reencarnación. [229] Existiría, según este mito, un número limitado de almas que luego de su pasaje por el mundo de los muertos, vuelven a la vida con un nuevo destino. Un segundo punto fundamental es la responsabilidad del hombre respecto a su destino: "Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro hado" (*Rep*.X 617d 10-13). En tercer lugar, la importancia de la filosofía para realizar una buena elección de vida futura:

> hay que atender sumamente a cada uno de nosotros, aun descuidando las otras enseñanzas, busque y aprenda esta y vea si es capaz de informarse y averiguar por algún lado quien le dará el poder de distinguir la vida provechosa y la miserable y de elegir siempre y en todas partes la mejor posible (...) se hallará capaz de hacer una elección (...) si, llamando mejor a la que lleva a ser más justa y peor a la que lleva a ser más injusta, deja a un lado todo lo demás (*Rep*.X 618b 10- e 2).

El mito refuerza esta idea al contar, a su vez, la historia de un hombre que, habiendo sabido vivir de forma virtuosa, realiza una terrible elección de reencarnación (donde llegaría al extremo de devorar a sus hijos) por haber vivido en una "república bien ordenada" donde

228 Claramente estos ámbitos se encuentran relacionados; para Platón, dejarse guiar por las pulsiones tiene consecuencias éticas ya que llevarían a la ruina de la ciudad: "Y así fue justo no recibirla en la ciudad que debía ser regida por buenas leyes, pues que aviva y nutre ese elemento del alma y, haciéndolo fuerte, acaba con la razón a la manera que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a esta y pierde a los ciudadanos más prudentes (*Rep*.X 605b 1-6)." No hay que olvidar que los gobernantes conducen la ciudad regidos por los dictámenes de la razón filosófica.

229 Como marca Droz, Platón, en sus textos sobre la muerte: "no inventa nada, juega libremente con múltiples tradiciones (…) sobre todo la creencia venida de Oriente en las reencarnaciones sucesivas inervan su visión sobre la vida y la muerte" (1993: 91)

"había tenido su parte de virtud, por hábito, pero sin filosofía" (*Rep.*X 619e 9-d 1). Finalmente, hay que señalar el castigo y la recompensa a quienes han sido injustos y justos respectivamente:

había unos jueces que, una vez pronunciados sus juicios, mandaban a los justos que fueran subiendo a través del cielo, por el camino de la derecha (…) y a los injustos les ordenaba ir hacia abajo (*Rep*.X 614e 4 -8) / Y así los que eran culpables (….)recibían por cada cosa de éstas unos padecimientos diez veces mayores; y los que habían realizado obras buenas y habían sido justos y piadoso, obtenían su merecido en la misma proporción (*Rep*.X 615b 2-9).

Mencionados los puntos esenciales, se debe, en principio, señalar que este mito y al igual que ocurría con el mito de los metales del libro III, es una reelaboración platónica de la mitología tradicional. La idea del destino, como indica Droz, es, hasta la época clásica, una constante en el pensamiento griego:

En Homero, la Moira es una diosa poderosa «de la que ninguno de los que ve el día pueden evitar los temibles golpes». En Hesíodo el destino es trinidad: Cloto, la hilandera cuya rueca desenrolla el hilo de la vida; Laquesis, dispensadora de la suerte, que asigna a cada cual su destino; Antropos, la inflexible, que con sus terribles tijeras corta sin piedad el hilo de las existencias (1993: 112)

De esta forma, podemos advertir, que la diferencia crucial de la reformulación platónica es la de introducir la responsabilidad de cada cuál por el destino que le toca llevar. Lo que, como indica Stephen Halliwell[230], implica un cambio trascendental respecto la mitología tradicional: "Republic is concluded by an alternative "poetry"- the philosophical myth whose own logos (the souls responsibility for its eternal destiny contradicts the tragic pessimism of his poetic myths earlier dissected by Socrates) (1997: 325)."

La inmortalidad del alma, la posibilidad de elección del destino individual, la necesidad de la filosofía para realizar la elección correcta de reencarnación y la idea de recompensa y castigo, son todos elementos que hacen que el mito de Er refuerce la importancia del proyecto educativo platónico. A partir de este mito, los saberes o preceptos

[230] HALLIWELL, S. "The Republic's. Two Critiques of Poetry". En Hoffe.O. *Platon*, Politeia, Berlin, Akademie – Verlag,1997. pp-313-331

éticos enseñados no sólo son aprovechables en una vida presente sino que, además, constituyen la única posibilidad de una buena vida próxima. El mito señala que, incluso, si se llega a tener el último turno a la hora de la elección de la futura vida, por más que el destino resulte infortunado, siempre hay una posibilidad de realizar, siguiendo los preceptos de la razón y no dejándose engañar por "riquezas y males semejantes", una buena elección de vida. En este sentido, el mito de Er constituye, como señala Droz, "un himno a la racionalidad" (1993:114). Lo que no es un detalle menor dado la asociación que, como vimos, en el libro X, se desarrolla entre los mitos y la parte irracional del alma humana.

Al igual que ocurría en el libro II, el mito de Er funciona como metáfora de dos conceptos demostrados racionalmente: la inmortalidad de las almas -"nuestra alma es inmortal y nunca perece" (*Rep*.X 608d 4)- y que los justos son indefectiblemente recompensados -porque "nunca será abandonado por los dioses el que se afane en hacerse justo" (*Rep*.X 613a 9- b1)[231]. Pero si bien el mito de Er refuerza la importancia del pensamiento racional platónico y opera como imagen o símbolo de razonamientos filosóficos preconcebidos, no podemos pensar que este mito funciona en su totalidad subordinado a una verdad ya establecida filosóficamente. El mito de Er es necesario para demostrar el beneficio de la vida justa sobre la injusta más allá de que esto ya hubiese sido probado racionalmente en los pasajes citados. No se trata más, únicamente, de ser una herramienta pedagógica útil para educar a quienes es imposible hacerlo por la lógica filosófica; el mito de Er se narra porque los razonamientos filosóficos no tienen de por sí la suficiente fuerza de persuasión incluso para un interlocutor filósofo como Glaucón. No se debe olvidar, que en el libro II, Glaucón narra el mito del anillo de Giges (*Rep.*II 359c-360d), cuyo significado se opone al precepto platónico de que ser justo es siempre beneficioso[232]. Es posible contraponer a esta historia al mito de Er y suponer, también, que precisamente el mito que cierra la *República* se narra porque los argumentos racionales no son lo suficientemente contundentes como para sobrepasar la fuerza del mito del anillo. La ausencia del mito de Er, aún más que el de la autoctonía, desmoronaría la base de la *República*: el beneficio del accionar justo[233]. Además, el mito

231 La demostración se extiende en los pasajes (*Rep*.X 608d 4- 611a 9) y (*Rep*. X 612a 8 - 613e 4), respectivamente.

232 El mito cuenta la historia de las injusticias cometidas por Giges luego de hacerse de un anillo que le permitía volverse invisible. Este mito es narrado por Glaucón con el propósito de demostrar que cometer una injusticia es naturalmente beneficioso, y, así, que todos los hombres obrarían de manera injusta si supiesen que no serían descubiertos en sus actos; es decir, si se liberasen de las amenazas de reprimendas que regulan sus actos en sociedad.

233 "La *Republica* -el gran diálogo platónico sobre la justicia-" (Droz, 1993:106) / "el objeto último que persigue la obra: cómo surgen la justicia y la injusticia en una polis" cita de SOARES,L. "La utilidad

sobrepasa las verdades filosóficas demostradas; la elección de cada individuo de su vida futura que, como vimos, resulta fundamental en la *República,* no puede ser probada de forma racional. Notamos, así, que, al igual que ocurría con el mito de la autoctonía, este mito expresa la importancia que en la *República* posee, también, el conocimiento que se desarrolla por fuera de los límites de la lógica filosófica. Sin embargo, hay un cambio fundamental a tener en cuenta con respecto al mito de la autoctonía narrado en el libro III. El mito de Er es el primero donde no se conserva en ninguna medida la disimetría de conocimiento entre emisor y receptor. No hay nada similar a una mentira de palabras narrada como verdad pero conocida por el filósofo como mentira de hecho. Más allá de la analogía con la *Odisea* -"Pues he de hacerte- dije yo- no un relato de Alcínoo, sino de un bravo sujeto"(*Rep*. X 614b 3-4) no hay en sí ningún momento donde se defina esta historia como mito. Este mito es narrado como una verdad de hecho, fusionando, así, tanto la verdad fáctica como la verdad ética filosófica. Lo que se puede observar en la cantidad de momentos donde la narración busca crear la impresión de autenticidad de lo contado a partir de la construcción de un testigo de los hechos lo más verosímil posible desde cuyo punto de vista se relata la historia.[234] Así, por ejemplo, se expone, constantemente, lo escuchado por Er en discurso directo y hay una preocupación recurrente por explicar de manera lógica cómo el relato ha llegado a nosotros

Decía, pues, que se había hallado al lado de un sujeto al que preguntaba otro que dónde estaba Ardie el Grande (...) Y contaba que el preguntado contestó: «No ha venido ni es de creer que venga aquí. En efecto, entre otros espectáculos que hemos contemplado el siguiente:..» (*Rep*. X 615 c7- d 4)

Al venir la tarde acampaban junto al río de la Despreocupación,... y a todos les era forzoso beber una cierta cantidad de agua (...) y al beberla cada cuál se olvidaba de toda las

religiosa y ético-política de la mentira en el paradigma poético platónico de República". En *Signos filosóficos*,vol XI, núm.22,2009. Pp.101-121.

234 Hay que advertir, sin embargo, que existe en la narración de este mito ciertos elementos que permiten reponer la apreciación vista en el análisis de *Rep.*II de la prevalencia de la utilidad por sobre la veracidad de hecho de los mitos; es decir, la justificación de la narración de la historia por su utilidad a los intereses de la ciudadanía y por su correspondencia con las verdades morales. Así se observa, aunque de modo soslayado, en las siguientes citas: "no son nada en número ni en grandeza comparados con aquello que a cada uno de esos hombres le espera después de la muerte; y también esto hay que oírlo, a fin de que cada cual de ellos recoja de este discurso lo que debe escuchar" (*Rep*X 614a 5-9)/ "se salvó este relato y no se perdió, y aun nos puede salvar a nosotros si le damos crédito (*Rep*.X 621b 11-e)". De todas maneras, seguimos considerando que, ya sea sólo porque no se presenta de manera literal la separación entre mito y hecho, el mito de Er configura efectivamente una nueva funcionalidad respecto a la de los mitos anteriores.

cosas(...) A él (Er), sin embargo, le habían impedido que bebiera el agua...Y así, Glaucón, se salvó este relato (*Rep*.X.621 a 6 – b 11)

De esta forma, una vez contado el mito de Er, ambos interlocutores son poseedores del mismo grado de conocimiento. Por lo que, podemos decir, que en la narración de este último mito puede verse, más que en ningún otro, la segunda función de Droz: al narrar la historia de Er, Platón no sólo da lugar a otro tipo de pensamiento, sino que en la confusión de los límites entre el discurso filosófico y el mítico, ambas formas quedan analogadas en la valoración de su función cognoscitiva. Los dos discursos, parecen, por primera vez, igual de aceptables a la hora de elaborar conocimiento. Retomando al inicio de este artículo, podemos decir que, al final del libro X, se puede observar un uso del mito coincidente con los análisis planteados por Gadamer y Grimal. Es decir, empleando palabras de este último autor, un discurso platónico en el cual se puede contemplar que "gracias, al mito, lo sagrado ha dejado de ser terrible" y por el cual "toda una región del alma se ha abierto a la reflexión; gracias a él, la poesía ha podido convertirse en sabiduría." (1991:13)

Conclusión

Es un lugar recurrente a la hora de hablar de la *República* de Platón presentarla como la obra en la cual el filósofo expulsa a los poetas de la ciudad. Dada la importancia y el espacio que, como vimos a lo largo de este artículo, se le da al mito, dicha afirmación debería, cuanto menos, verse puesta en duda. Platón excluye un tipo de poesía pero no toda: ¿Cómo hacerlo dado el carácter altamente persuasivo que Platón le reconoce al mito? Tal es la importancia que le confiere, que se interesa por confeccionar, en su obra filosófica dedicada a la justicia, un nuevo tipo de mito. Su criterio lo expusimos, especialmente, en el análisis realizado sobre el libro II. Esta nueva poesía podría denominarse como "filosófica" (de hecho, así lo ha hecho gran parte de la crítica) dado que su base de sustentación, como demostramos, se encuentra en el *logos* filosófico. Pero lo interesante de la *República* es que junto a esta función del mito que Droz definió como "una explicación diferente (por la imagen o símbolo) de lo ya conocido, más entretenida, sugestiva o pedagógica" convive otra más extraña y más interesante para nuestro pensamiento científico contemporáneo: la de funcionar como elemento capaz de acceder a verdades inabordables para la razón. Así se pudo observar en el mito de Er. Ambas funciones del mito recorren los diálogos filosóficos de la *República* y de hecho, como en el caso de la noble mentira, son capaces de coexistir en un mismo mito. No sólo eso, sino que las

diferentes formas en que esas funciones se interrelacionan cobran vínculos con la verdad divergentes según cada mito. Así mientras que los mitos aceptados en libro II son considerados mentiras de hecho pero se sustentan como vías de comunicación de verdades filosóficamente demostradas, el mito de la autoctonía, por otra parte, si bien se reconoce también como mentira de hecho, no es soporte de ninguna verdad probada filosóficamente, por el contrario, sirve para postular una verdad a la que la filosofía no puede dar alcance. Una interrelación distinta a las dos anteriores se da en el mito de Er: este relato no sólo funciona como forma de acceso a una verdad por fuera del método filosófico sino que, a la vez, deja de ser considerada una mentira de hecho.

Finalmente, podemos decir, que la crítica al mito en la *República* es acompañada de su utilización. Más que expulsar a los poetas de su polis ideal, Platón crea una poesía acorde a su modelo de ciudad. Lo notable, es que gran parte de ese modelo está constituido gracias a mitos.

Revista Digital de Filosofía

Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina

Reflexión en torno al problema del otro, inspirado en algunas lecturas del filósofo latinoamericano Carlos Cullen. Pensamiento crítico y pensamiento meta-crítico en aras de la interpelación del otro

Saúl Mauricio Niveyro Linares

Universidad Nacional del Nordeste (Argentina)

Recibido: 11/05/2014

Aceptado: 23/08/2014

Resumen: El siguiente trabajo aborda el tema: el problema del otro desde la perspectiva crítica y meta crítica de la Filosofía Latinoamericana de Carlos Cullen.

Se enfoca teniendo en cuenta dos preguntas: ¿cómo se contrarresta el pensamiento único que desde su origen no cesa de imponerse? y ¿cómo se compensa el silente deslizamiento que tiene el pensamiento crítico hacia una dogmatización y anquilosamiento del mismo para evitar caer de ese modo paradójicamente en aquello que critica?

Ante esas problemáticas se propuso como hipótesis la siguiente afirmación: Carlos Cullen es un filósofo latinoamericano, cuya posición filosófica no es meramente crítica, sino también meta-crítica. Su pensamiento crítico contrarresta al pensamiento único y su pensamiento meta-crítico contrarresta el silente deslizamiento del pensamiento crítico hacia una dogmatización y anquilosamiento del modo de pensar, para evitar caer paradójicamente en aquello que se critica.

Ambos develan problemas antropológicos que se intentará señalizar desde el enfoque hermenéutico.

Se propusieron como objetivos: el primero consiste en distinguir el problema del otro siendo de suyo una escisión subyacente que plantea la distinción entre la lógica de la identidad y la lógica de la diferencia. El segundo, mostrar como la problemática del otro implica al pensamiento crítico. El tercero, connotar el pensamiento crítico desde la perspectiva de Carlos Cullen. El cuarto, mostrar como el pensamiento crítico debe apelar al pensamiento meta-

crítico. Y por último, el quinto, caracterizar al pensamiento meta-crítico subyacente en el modo de pensar de Carlos Cullen.

Acorde a los objetivos especificados la estructura central del trabajo constará de una primera parte en la que se explicitarán todas las cuestiones formales del trabajo. Una segunda que pretenderá dar cumplimiento al primer objetivo esquematizando ambas lógicas en el marco del problema del otro. La tercera, intentará mostrar brevemente la necesidad del pensamiento crítico a partir del problema del otro dando así cumplimento al segundo objetivo. La cuarta, siguiendo al tercer objetivo, consistirá en connotar el concepto de pensamiento crítico a la luz de la perspectiva propuesta por Carlos Cullen. La quinta parte cumplirá con el cuarto objetivo, que consiste en mostrar como el pensamiento crítico debe apelar al pensamiento meta-crítico como novedad y como modo de oxigenar al pensamiento crítico cuya función principal es evitar el proceso dogmatizante y anquilosante del pensamiento crítico. La sexta, consistirá en caracterizar el pensamiento meta-crítico; y la séptima concluirá retomando la hipótesis, confrontándola con cada una de las partes de la secuencia expositiva, construyendo así algunas consideraciones finales.

Palabras claves: Crítica, meta-crítica, pensamiento, Antropología, Educación.

Abstract: This addresses the following topic: the problem of the other from the critical and metacritical perspective of Charles Cullen's Latin-American philosophy.

It focuses on two questions: How to offset the single thought that since its origin continues to be imposed? And How to compensate the silent glide of critical thinking towards a dogmatization and stagnation of the same to avoid falling – paradoxically – into what it criticizes?

Considering these problems, the following assertion was proposed as a hypothesis: Carlos Cullen is a Latin American philosopher, whose philosophical position is not merely critical, but also meta-critical. His critical thought counteracts the unique thinking and his meta-critical thought counteracts the silent sliding of critical thought towards a dogmatization and stagnation of the way of thinking, to avoid falling into what is criticized.

Both statements reveal anthropological problems that we will attempt to point out from the hermeneutic approach.

The objectives are: first, to distinguish the problem of the other, being of his an underlying scission raised by the distinction between the logic of identity and the logic of the

difference. In the second place, to show how the problem of the other involves the critical thinking. The third goal is to connote the critical thinking from the perspective of Carlos Cullen. In the fourth place, to show how critical thinking must appeal to meta-critical thinking. And finally, the fifth objective is to characterize the meta-critical thinking underlying Carlos Cullen´s thought.

In accordance with these objectives, the central structure of the work will consist of a first part in which all formal questions will be stated; then a second part which will seek to fulfil the first objective, outlining both logics in the frame of the problem of the other. The third part will try to briefly show the need of critical thinking starting from the problem of the other, thus accomplishing the second goal. The fourth part, following the third aim, will connote the concept of critical thinking in the light of the perspective proposed by Carlos Cullen. The fifth part will comply with the fourth goal, which is to show how critical thinking must appeal to meta-critical thinking as a novelty and as a way to oxygenate the critical thinking whose main function is to prevent the dogmatizing and paralyzing process of critical thinking. The sixth part, will consist in characterizing the meta-critical thought; and the seventh section will conclude by retaking the hypotheses, confronting it with each part of the expository sequence and therefore, building some final considerations.

Keywords: criticism, meta-criticism, thinking, anthropology and education.

Revista Digital de Filosofía

No hay una historia única, pero si necesitamos ensayar relatos que den unidad a lo que acontece, sin que perdamos el sentido de lo imprevisible y lo contingente, que no proviene de la magnitud o pequeñez del relato, sino que proviene desde lo que siempre será externo a cualquier totalidad que imaginemos: la interpelación del otro, que es otro, justamente porque es exterior a cualquier relato.

CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.*

I. El objeto de reflexión central de este artículo[235] es la diferenciación de dos planos de pensamiento: uno, el pensamiento crítico y dos, el pensamiento meta-crítico. Partiendo del supuesto de que el problema del otro implica el pensamiento crítico y el pensamiento crítico implica el pensamiento meta-crítico.

La formulación del problema de investigación que se plantea es que el nuevo mundo antes del año 1492 no estaba en el horizonte euro-céntrico, es decir: no se visibilizaba el problema del otro, puesto que el otro no existía porque sencillamente la cartografía tenía sus límites al no haber exploración suficiente ni instrumentos que ampliaran el conocimiento del territorio.

Ahora bien, cuando la visión euro-céntrica se topa con el otro, en nuevo espacio, emerge el problema del otro como diferente. Ese acontecimiento explicitado en la palabra deviene como única historia, originando un ataque desde el pensamiento crítico ante el descubrimiento de aquello que no es uno mismo. Ambos, europeo y originario, descubrieron un-otro-diferente. En efecto, hay otro que interpela, en el comienzo, no con la palabra, sino con su presencia.

Ese comienzo, demanda una explicitación entre dos modalidades del pensamiento: uno, que obedece a la lógica de la identidad, y otro, que obedece a la lógica de la diferencia. Así, se comprende que un pensamiento que se instituya como hegemónico, aunque pretenda, debe reconocer que no puede reducir al otro que se lo percibe como diferente, a sus propias representaciones.

Sin embargo, el descubrimiento fue más allá, culminó en la conquista y el genocidio, porque el otro diferente debía reducirse al pensamiento único del conquistador, y eso en la praxis se lo llevó adelante con la 'dominación'. La dominación des-subjetiva porque reduce la

[235] Esta investigación filosófica, gira en torno a lecturas de libros de Carlos Cullen y al curso de posgrado dictado por él y denominado *La inserción crítica de la filosofía latinoamericana en los debates éticos-políticos contemporáneos.* Resistencia, UNNE - Doctorado en Filosofía, del 12 al 16 de agosto de 2013.

subjetividad a mero objeto para disciplinar y regular.[236] Ante esta interpretación se formulan los siguientes problemas ¿cómo se contrarresta el pensamiento único que desde su origen no cesa de imponerse? y ¿cómo se contrarresta el silente deslizamiento que tiene el pensamiento crítico hacia una dogmatización y anquilosamiento del mismo para evitar caer de ese modo paradójicamente en aquello que critica?

La hipótesis que se propone ante estos dos problemas es la siguiente: Carlos Cullen es un filósofo latinoamericano, cuya posición filosófica no es meramente crítica, sino también meta-crítica. Su pensamiento crítico contrarresta al pensamiento único y su pensamiento meta-crítico contrarresta el silente deslizamiento del pensamiento crítico hacia una dogmatización y anquilosamiento del modo de pensar, para evitar caer paradójicamente en aquello que se critica.

El enfoque teórico que se utiliza para el abordaje del problema es el hermenéutico. El procedimiento al que se recurre para el desarrollo es la lógica de la pregunta y de la respuesta, tanto explícita como implícita.

Los objetivos que se proponen en el trabajo son cinco: el primero consiste en distinguir el problema del otro siendo de suyo una escisión subyacente que plantea la distinción entre la lógica de la identidad y la lógica de la diferencia. El segundo, mostrar como la problemática del otro implica al pensamiento crítico. El tercero, connotar el pensamiento crítico desde la perspectiva de Carlos Cullen. El cuarto, mostrar como el pensamiento crítico debe apelar al pensamiento meta-crítico. El quinto, caracterizar al pensamiento meta-crítico subyacente en el modo de pensar de Carlos Cullen.

En orden a los objetivos explicitados la estructura central del trabajo constará de una primera parte en la que se explicitarán todas las cuestiones formales del trabajo. Una segunda parte que pretenderá dar cumplimiento al primer objetivo esquematizando ambas lógicas en el marco del problema del otro. La tercera parte, intentará mostrar brevemente la necesidad del pensamiento crítico a partir del problema del otro dando así cumplimento al segundo objetivo. La cuarta parte, siguiendo al tercer objetivo, consistirá en connotar el concepto de pensamiento crítico a la luz de la perspectiva propuesta por Carlos Cullen. La quinta parte cumplirá con el cuarto objetivo, que consiste en mostrar como el pensamiento crítico debe apelar al pensamiento meta-crítico como novedad y como modo de oxigenar al pensamiento crítico cuya función principal es evitar el proceso dogmatizante y anquilosante del pensamiento crítico. La sexta parte consistirá en caracterizar el pensamiento meta-crítico; y la

[236] Cf. CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.* Bs. As., La Crujía, 2009, p. 38.

séptima parte concluirá retomando la hipótesis, confrontándola con cada una de las partes de la secuencia expositiva, construyendo así algunas consideraciones finales.

II. Se parte del supuesto de que el problema del otro implica al pensamiento crítico y éste implica al pensamiento meta-crítico.

El problema del otro se produce con el descubrimiento de América[237] puesto que allí se visibiliza al otro como complicación que merece ser tematizada. Esta tematización explicita el consecuente problema de la distinción entre la lógica de la identidad y la lógica de la diferencia.

A los efectos de resguardarse de las ambigüedades y vaguedades se distingue entre los conceptos de comienzo y origen. El 'comienzo' se refiere a un lugar y un tiempo determinado. Sin embargo, el concepto de 'origen', en sentido psicológico, en la filosofía latinoamericana debería ser y afirmarse que se produce con el deseo de explorar, y el deseo de conquistar, del otro cultural, del europeo, cuya intencionalidad es implantar su visión euro-céntrica. El deseo de explorar tiene un claro interés geográfico, y el deseo de conquistar un claro deseo de someter. Por lo tanto, los orígenes del pensamiento latino-americano estarían dados por el deseo. Un deseo de un otro diferente y logo-centrista. Y ese logo-centrismo está ubicado en Europa, por lo tanto, es un descubrimiento cuya pre-comprensión[238] se basa una visión euro-céntrica[239]. Sin embargo, ese deseo fue de otro. Y así aparecieron el deseo de explorar, el deseo de conquistar, el deseo de colonizar, el deseo de someter. Es por ello que en el origen mismo de la filosofía latinoamericana, está el problema del deseo y el problema del otro. A su vez, el problema del otro presenta una diáfana contrariedad: los originarios fueron deseados por otros culturales, como por ejemplo por españoles y portugueses. Así, el otro cultural constituyó el origen, motivado por el deseo.

El otro cultural, al devenir en un pensamiento hegemónico, logo y euro-céntrico, estaba constituido como uno. Ese uno, requiere pensar la identidad en el proceso mismo y en la medida en que se diferencia del otro en el devenir. Entonces, el origen de la filosofía latinoamericana, no está ni en la duda, ni en el asombro, ni en las situaciones límites, como sí lo estuvo en la filosofía hegemónica.

---

[237] Cf. TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro.* Bs. As. S. XXI, 2008, p. 15.

[238] Si es pre-comprensión no aparece todavía el pensamiento crítico. Precisamente el pensamiento crítico va a desenterrar aquello que está naturalizado por el pensamiento logo-centrista anclado en una geografía euro-céntrica.

[239] Cf. fundamentación del programa del curso de posgrado de Carlos Cullen. *La inserción crítica de la filosofía latinoamericana en los debates éticos-políticos contemporáneos,* op. cit. p. 1.

Su origen hay que buscarlo en el deseo de conquistar al otro y el deseo de someter al otro a las representaciones del uno-hegemónico. Aparece aquí un segundo origen de la filosofía latinoamericana, cuya iniciación es diferenciarse del otro europeo que intentó asimilar y constituyó al originario. Pero el proceso de diferenciación demanda provocar una ruptura estructural entre el conquistador y conquistado, entre el deseador y el deseado, entre el sometedor y el sometido. Si bien, el conquistador intentó salir de sus límites para ampliarlos en aras de la exploración, la explotación, la colonización, la evangelización, procesos geográficos, históricos, políticos, culturales y económicos, el origen de la filosofía latinoamericana intenta, fervorosamente desde un punto de vista crítico salirse del estado de paria, propio de la dialéctica entre lo superior e inferior. En efecto, es el modo de pensar crítico el que permite diferenciarse. Y precisamente este deseo de distinguirse de aquellos que de forma directa asociaron exploración con explotación, también asociaron poder con dominio[240] y conquista, no sólo de una tierra sino de unos hombres que habitaban en ella.

Este esfuerzo crítico es lo que lleva a pensar un tercer origen de la filosofía latino-americana. Ello significa, una ruptura con la posición clásica tanto filosófica como historiográficamente inscripta en los desarrollos de las historias de la filosofía propuestas por el otro constitutivo. Conviene precisar que el otro nos constituye en caso de que medie un contrato social, pero el 'uno-originario' se constituye en un proceso de liberación de la violencia ética que el otro cultural ejerció sobre los hombres de Latinoamérica.

Y aquí se halla el cuarto origen de la filosofía latinoamericana, precisamente aquello provocará la ruptura dialéctica proponiendo una inversión del origen violento, en algo completamente diferente al orden voluntario impuesto.

Pues, es precisamente la voluntad, cuya fuerza permite la diferida de la fuerza del conquistador. Este diferimiento de la voluntad de liberación del otro-sometedor es el que constituyó un proceso de liberación de la amenaza al dominio y el exterminio. Esto implica un trabajo no sólo comprensivo y crítico sino también des-constructivo de los introyectos del otro-constitutivo-genocida. El otro-constitutivo era guiado por exégetas, ambiciones y perversiones de la clase aristocrática y la clase burguesa.[241]

En el encuentro inicial, los pueblos originarios no tenían mecanismos de defensa, el 'otro-diferente-conquistador' introyectó, sin más, como acontecimiento y como arbitrariedad,

[240] Cf. CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.* Bs. As., La Crujía, 2009. p. 37 donde hace la diferencia.

[241] Cf. TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro.* Bs. As. S. XXI, 2008, p. 16 y ss.

una estructura que operaba y opera con paradigmas euro-céntricos. Allí, hubo una imposición en la estructuración. Esas importaciones, del otro-extranjero nos constituyeron también como 'otro-diferente' con una significación diferente, puesto que al estar en un lugar periférico y fuera del proyecto moderno logo-centrista nos constituyeron de ese modo. En efecto, el descubrimiento de América fue el hito histórico que lacera tanto la inocencia latinoamericana, como el estado de natural, propio del originario. Fue el 12 de octubre de 1492, cuando acontece esta subversión del ritmo anterior a la conquista y al sometimiento. El conquistado subvierte una estructura estructurada por su deseo e introduce forzosamente en Latinoamérica una historia cuyas edades están marcadas por una visión euro-céntrica.

En el presente trabajo y en orden al primer objetivo propuesto: distinguir el problema del otro siendo de suyo una escisión subyacente que plantea la distinción entre la lógica de la identidad y la lógica de la diferencia, es pertinente decidir una de las concepciones del concepto de 'el otro' dadas por Carlos Cullen, quien distingue mínimamente tres formas de concebir al otro[242], aquí, se propone utilizar la significación de el otro como diferente. Carlos Cullen retomando la idea de Derrida dice:

> La idea central es pensar al otro desde lo que acontece, "des-construyendo" la ilusión de una identidad capaz de adaptarse *prudentemente* al orden social o de criticarlo *autónomamente.* Noción de autenticidad, entendida como "cuidado" de la diferencia consigo misma, que implica la posibilidad lúdica de la creación continua de valores, la fidelidad al deseo, el hablar de y con los fantasmas, lo que desquicia el presente vivo.[243]

Para reflexionar en torno al otro como diferente se procederá del siguiente modo. Primero se aclarará la distinción entre identidad y diferencia. Partiendo de una negación: no es lo mismo igualdad que identidad. Esa distinción se la hará en el orden de lo formal. Segundo, se distinguirá la identidad y la diferencia, explicitando sus lógicas respectivas subyacentes.

Lógicamente, el principio de identidad[244] dice que 1=1 lo cual significa que 1 tiene una serie de singularidades y notas que lo definen. Y así sucede con 2, 3, 4, hasta el infinito. Allí, cabe la pregunta ¿y cómo es posible que 1 sea igual que 2 y 2 sea igual que tres y 3 sea igual

[242] Cf. CULLEN, Carlos. *Perfiles éticos-políticos de la educación.* Bs. As., Paidós, 2004, pp. 131-133.

[243] CULLEN, Carlos. *Perfiles éticos-políticos de la educación.* Bs. As., Paidós, 2004, p. 131 y en parte se encuentra la misma idea en su libro CULLEN Carlos. *Autonomía moral, participación democrática u cuidado del otro. Bases para un currículo de formación ética y ciudadana.* Bs. As., Ediciones Novedades Educativas, 1996, pp.35-36.

[244] El principio de identidad, puede explicitarse en su formulación lógica, ontológica y matemática.

que 4 si son singularidades diferentes? Lo que las iguala, no es el principio de identidad, sino un principio de igualdad ontológica anterior, a saber: que todos son números, entes ideales, y en tanto tales son de igual naturaleza. Pero de ningún modo podrían asimilarse la igualdad a la identidad, pues es evidente que son diferentes, puesto que 1≠2, 2≠3, 3≠4. Y la diferencia radica precisamente en que la igualación está en el plano ontológico transido de una clasificación que proviene del plano lógico. De algún modo se está diciendo que el plano lógico configura al ontológico, haciendo una clasificación[245] sobre lo real, como es el caso de la distinción entre entes reales, entes ideales y entes irreales. Y no se puede afirmar que 1 sea igual a 2 o que 2 sea igual a 3 o que 3 sea igual a 4, siguiendo el principio de identidad. Puesto que el principio de identidad se refiere a una relación, si o si, consigo mismo y no con otro. Por el contrario, el principio de igualdad se refiere a una relación con otro. En efecto, en el orden de lo ontológico, el principio de igualdad es anterior al principio de identidad puesto que un número al ser creado es creado como número, como ente ideal. El principio de igualdad es creado por 'un para sí' cuyo principio es el de la diferencia. El 1, el 2 y el 3 son todos números y en tanto, son iguales. Precisamente por su naturaleza de número, podría decirse que cierta dimensión de la identidad es compartida, en ese orden primero, con las otras identidades. Por lo tanto, en sentido formal y ontológico, el principio de igualdad es como el piso común de todas las identidades. El principio de igualdad está constituido por una relación con otro, y el principio de identidad está constituido por una relación consigo mismo. En el primero se utiliza un signo = (es igual) y el segundo Ↄ (un bucle).

Ahora sí, se está en condiciones de distinguir la lógica de la identidad de la lógica de la diferencia.

La lógica de la identidad se basa en la ontología de la presencia. Lo cual significa que el plano lógico es derivado del plano ontológico, donde está el principio, y como tal indemostrable y auto-evidente,[246] de que las cosas son idénticas a sí mismas.[247] Puesto que esa supuesta identidad ontológica presupone la percepción de la presencia abstraída de un mundo dado. En efecto, el proceso gnoseológico de la abstracción prescinde de la presencia, la irrupción de la contingencia. Ya que, al ser una abstracción, la temporalidad no cuenta. Allí, entonces puede decirse una cosa es idéntica a sí misma, partiendo del supuesto realista de que se puede conocer la cosa tal cual es.

[245] Tarea propia de la lógica.

[246] No se desconoce, que esta afirmación, en la contemporaneidad, es discutible. Se lo expresa de ese modo, con el sólo fin expositivo.

[247] Lo que no es lo mismo decir igual, como ya se explicó anteriormente.

Transferido esto al plano antropológico, ético y político esa identidad es ostentada por el hombre europeo, quien deviene de una visión logo-centrista, como principio evidente e incuestionable, aunque dicha visión es consecuencia de un devenir. Y, en el plano ético ese logo-centrismo reduce lo otro a lo mismo, impidiendo de este modo la diferencia. Ese 'reducir' entendido como proceso de asimilar, se transfiere en el orden político como colonialismo, expandiendo el mismo deseo de implantar la visión política y logo-centrista de Europa, reduciendo al indígena, evangelizando, instituyendo el modelo político y sometiendo a aquel que no comprenda la exigencia de reducirse a lo que se le propone.

La lógica de la diferencia se basa en la ontología de la ausencia. Esto significa que la percepción formal ve en el plano ontológico todas las cualidades que no están en aquello que marca la diferencia. En consecuencia, se afirma que las cosas no son idénticas entre sí, puesto que algunas de las cualidades inherentes a la cosa están ausentes en la otra. Sin embargo, la lógica de la diferencia, no puede negar la identidad, dado que no tendría una identidad de la cual diferenciarse y por ello mismo llamarse diferente respecto de ella. Por lo tanto este pasaje de la presencia de la identidad a la ausencia de la diferencia es posible en virtud no sólo de la temporalidad' entendida como diacronía sino también en la espacialidad.

La presencia de una cosa ocupa un espacio, y allí mismo es donde se percibe la ausencia de las cualidades de la otra cosa que está en otro espacio.[248] En otras palabras, esas notas ausentes en esta cosa percibida, se las presupone en otra cosa que en el presente de la percepción no está. Sin embargo, es precisamente esa diacronía la que permite la diferencia en distintos lugares dentro del espacio.

La diferencia, presupone la identidad de la cual pretende divergir. Tal contraste, lo deriva en dos aspectos: primero, procede a diferenciarse criticando las ausencias que propone la presente identidad extranjera, y segundo, convierte lo ausente en presente. Aquellas desapariciones operaron en contra del surgimiento de la diferencia. En este caso, sí hay que deconstruir la ilusión de la identidad, puesto que la identidad sólo es posible en un sentido limitado, en tanto abstracción de un para-sí que se auto-constituye como diferente.

La diferencia propone la temporalidad cuidando que su condición no se reduzca a la identidad impuesta. Teniendo en cuenta que todo proceso cuyo objetivo sea convertir lo diferente a lo mismo, es un proceso de sometimiento que hay que resistir con inteligencia, porque aquello que es lo mismo consigo mismo, no es igual con el otro-conquistador. Por esas

[248] Partiendo de la idea, refutada por la hipótesis de la relatividad, de que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio.

razones, la diferencia debe bregar por su autenticidad y luchar contra los fantasmas que intentan imponerse subrepticiamente socavando nuestros valores para imponer los de ellos, por esa razón Cullen dice: es necesario resistir con inteligencia. Como latinoamericanos no somos lo mismo que aquellos que desquician el presente vivo. Por consiguiente, cuidar la diferencia es cuidar la fidelidad del deseo y ser capaces de discernir lo estructurante del deseo fundacional del otro-dominador que se pretende establecer.

Transferido lo pensado y explicitado al plano de lo político, se puede traducir del siguiente modo: si se quiere diferenciarse del capitalismo y sus atrocidades, entonces hay que proponer un modo que no degenere en las crueldades del capitalismo. Por consiguiente, se requiere percibir las ausencias del capitalismo en la forma nueva y posible en donde se conviertan en presencia las ausencias percibidas en lo idéntico que se critica.

III. La tercera parte cumple con el segundo objetivo e intentará mostrar brevemente la necesidad del pensamiento crítico a partir del problema del otro.

En primer lugar el pensamiento crítico de Cullen va dirigido directamente al pensamiento único. Su posición crítica evita caer en ilusiones que tengan relación con el saber sin anclajes en el poder, y resistirse a todas las prácticas cuyo objetivo sea reducir la subjetividad a un mero objeto[249]. Precisamente, el otro-genocida, el europeo, llegó con el afán del oro[250] y de conocer, pero ambos afanes no estaban desligados del poder que era la condición material de posibilidad. Y precisamente, este encuentro único con el otro introdujo una estructura estructurante en el plano geográfico de lo desconocido. Eso se puede visibilizar en virtud de esta propuesta de pensar evitando las ilusiones. Además, propone la resistencia inteligente cuyo fin es impedir ser reducidos, y ese es precisamente el antídoto que a los latinoamericanos les permite ver y actuar en consecuencia frente al laceramiento inicial.

En segundo lugar, entre las acepciones ofrecidas al concepto de pensamiento crítico, Cullen afirma que el saber y el poder se traman en la relación entre discursos y prácticas discursivas y el vínculo que éstas mantienen por un lado con la comunidad que lo interpreta, y por otro lado, con la pre-compresión que se tiene de lo que acontece.[251] La hipótesis afirmó que del problema del otro emerge la necesidad del pensamiento crítico. Y lo afirmó porque los discursos y las prácticas discursivas que se impusieron fueron producto de otro-cultural-aniquilador-de-lo-original que interpretó en función de su saber y de su poder ante el

[249] Cf. CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.* Bs. As., La Crujía, 2009, p. 38.
[250] Cf. TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro.* Bs. As. S. XXI, 2008, p. 19.
[251] CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.* Bs. As., La Crujía, 2009, p. 38.

desamparo en el que se encontraban en el momento en que se produjo el encuentro súbito. Y, en ese preciso momento se introdujeron pre-comprensiones de aquello que aconteció, marcando también una pre-comprensión ontológica e instituyendo la demarcación entre lo real y lo ilusorio. Este modo de pensar puede visibilizar y discernir hasta las estructuras mismas de nuestra estructuración como latinoamericanos en virtud del pensamiento crítico. Este es la oportunidad de des-construir aquella estructura estructurada por el deseo del pensamiento hegemónico, simulada en la conquista con fines de conocimiento.

Sin embargo, en virtud del pensamiento crítico se pueden detectar esas ilusiones y simulaciones; y caer en la cuenta que los originarios fueron interpretados por otro, comprender que se intentó en lugar de constituirlos, aniquilarlos, introyectándolos a una interpretación ajena, extranjera e introduciéndolos a una pre-comprensión ontológica de lo dado. Precisamente, el filósofo Carlos Cullen propone una serie de herramientas que permiten percibir y posteriormente interpretar desde un punto de vista del pensamiento crítico esta problemática.

IV. Esta cuarta parte está centrada en la propuesta de pensamiento crítico de Carlos Cullen. Y pretende cumplir con el tercer objetivo propuesto al inicio del presente trabajo. Dicho objetivo consiste en connotar el concepto de pensamiento crítico a la luz de la perspectiva propuesta por Carlos Cullen.

Además de lo expresado en la parte anterior, Carlos Cullen propone un pensamiento crítico unido a la potencia[252] de actuar cuyas significaciones son:

Primero, aumentar la potencia de actuar permite instrumentalizar u objetivar la realidad con el fin de transformarla en refugio ante la contingencia y la diferencia. Criticando los fundamentos esenciales a priori, propios del pensamiento único.[253]

Segundo, aumentar la potencia de actuar permite saber que en lo dicho se oculta lo no dicho. Sabiendo que en lo patente se esconde aquello que no es patente, de modo tal que invita a de-construir la ilusión de la presencia y la sincronicidad.[254]

Tercero, Carlos Cullen propone hacer uso de la palabra cuyos efectos principales son dos: uno, investigar; y dos, en virtud de la palabra hacer la aparición en lo público. Ahora bien, en cuanto al primer efecto se hace necesaria la pregunta ¿dónde investigar cuando los inicios fueron lacerantes y por ende dolorosos? Carlos Cullen, propone investigar detrás de los

[252] El concepto de potencia, Carlos Cullen lo retoma del filósofo Spinosa.
[253] Cf. CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.* Bs. As., La Crujía, 2009, p. 38.
[254] Ibid.

vestigios, detrás de las huellas. ¿Para qué investigar? Para buscar los sentidos de lo posible. Y ¿cómo hacerlo? Tomando lo no dicho en lo dicho, distinguiendo lo simulado y escondido en lo que se presenta como palabra única propia del pensamiento hegemónico. Y tomar la palabra,[255] hacer un ejercicio de ella. En cuanto al segundo efecto, la palabra permite la aparición en público y la explicitación del pensamiento crítico que deconstruye al pensamiento único, con argumentaciones, contrastes, debilidades e imposiciones, producto de la investigación previa.

Cuarto, quien toma la palabra, quien la ejercita, aumenta su capacidad de actuar[256] y deja el modo pasivo de conquistado y cuasi-aniquilado en el origen. No quedarse como paciente, por lo ocurrido y lo pasado, sino convertirse en agente, con doble dimensión: una, como subjetividad ético-política, y dos, como subjetividad memoriosa que permite una utopía por construir. Es precisamente la utopía y la memoria las que permiten trascender el pasado doliente de la herida constituyente, con el fin de vislumbrar significados posibles cuyos referentes ontológicos permitan abrir un mundo utópico y diferente de aquel acontecimiento que constituyó el comienzo.

Quinto, aumentar la capacidad de actuar, dice Carlos Cullen, es aumentar la responsabilidad. Ahora bien, cabe la pregunta, ¿cuáles son las vías que permiten aumentar esa responsabilidad? Ellas son: transformar lo que nos pasa, resistir con inteligencia, y abrir mundos posibles.[257]

V. La quinta parte cumple con el cuarto objetivo que consiste en mostrar como el pensamiento crítico debe apelar al pensamiento meta-crítico como novedad, como un modo de oxigenar al pensamiento crítico. El pensamiento meta-crítico se hace necesario para evitar el proceso dogmatizante y anquilosante del pensamiento crítico. Obsérvese que una parte de la hipótesis afirmaba que la perspectiva filosófica de Carlos Cullen no es meramente crítica, sino también es meta-crítica, puesto que alienta a desnaturalizar el concepto de pensamiento crítico[258] y se fortalece a responder y cuestionar aquello que nadie se anima. Además, se permite la exposición a la interpelación del otro y no lo reduce a sus representaciones, así, lo convierte en un filósofo con profundas convicciones, pero no dogmático, sino precisamente con el continuo ejercicio del martillo de la meta-crítica cuyo fin es mantener actualizada su crítica y depurada de anquilosamientos y cristalizaciones de un dogmatismo silente. Carlos

[255] Cf. CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.* Bs. As., La Crujía, 2009, p. 33.
[256] Ibid.
[257] Cf. CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.* Bs. As., La Crujía, 2009, p. 35.
[258] CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.* Bs. As., La Crujía, 2009, p. 37.

Cullen, hace su meta-crítica de su posición crítica evitando de este modo la intromisión laxa y silente en el que puede caer su aparato crítico. Aquí cabe una pregunta, ¿la herramienta meta-crítica a qué se aplica? Se aplica a los nódulos del pensamiento crítico. Si no se hace uso de la herramienta meta-crítica aplicándolo a los nódulos del pensamiento crítico, estas durezas se cristalizarán y funcionaran como convertidor corrosivo que promoverá el óxido del dogmatismo. Esto, desde luego no ocurre con el pensamiento de Carlos Cullen. Porque, su pensamiento es contra-hegemónico. Y, ya que su pensamiento es crítico y hunde sus venas en las profundidades del pensar latinoamericano convirtiéndolo en un pensamiento vivo. Es, en síntesis, un pensamiento pleno, puesto que corre sangre por sus venas reflexivas, evitando con su ejercicio, caer en un pensamiento anquilosado.

Por las razones expuestas se afirma que Carlos Cullen, es un pensador latino-americano siendo de suyo un pensamiento hermenéutico, crítico y meta-crítico. Dado que propone un aumento vital a la potencia de actuar, claro, está reconociendo abiertamente el condicional de que si aumenta la comprensión entonces se abre a significaciones más amplias.[259] Ya que al proponer como elemento de trabajo la palabra en aras de investigar los vestigios, detrás de la huellas y buscar sentidos de lo posible, se puede afirmar que aquí se percibe su fuerte impronta hermenéutica. En efecto, la comprensión e interpretación consolida su herramienta meta-crítica no entregándose a las arbitrariedades de las pre-comprensiones. Pues entre las 'palabras', que son huellas, se pueden hallar los vestigios de una identidad pretéritamente irrumpida por el euro-centrismo. Precisamente, fue esa irrupción la que trasgredió el silencioso sentido de una geografía no conocida aún. En efecto, no sólo fue interrumpida en su devenir sino, y sobre todo, fue trasgredida en su sentido.

Por esas razones, Carlos Cullen, en su propuesta de pensamiento crítico y hermenéutico propone buscar el sentido de lo posible e ir más allá de lo dicho. ¿Cómo? discerniendo entre la palabra única y el silencio de lo diverso, porque antes de Cristóbal Colón, la geografía no conocida aún, no tenía la palabra del mundo conocido. Por esa razón, se propone tomar la palabra y volcarla en sus libros, haciendo así su aparición a lo público en un franco diálogo con el otro, exponiéndose con sus argumentaciones pero también mostrándose en sus contrastes y sus disidencias, consecuencia lógica del pensamiento crítico que se deja interpelar por el otro sin hacer suya la palabra única inherente del pensamiento del conquistador.

[259] CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.* Bs. As., La Crujía, 2009, p. 38.

Asimismo, interpretar la palabra y buscar posibles sentidos después de la irrupción del pensamiento único entre aquellos carentes de la misma palabra de los europeos es resistir con inteligencia. Los pueblos originarios estaban silenciados en su defensa. Si se entiende, el neologismo 'un-estar-no-estando', como el modo de estar presente corporalmente, pero sin la palabra de aquel que viene a imponer su cultura. Y puesto que, una persona, un pueblo se muestran públicamente por la palabra, que en el caso del conquistado, no era la palabra de los originarios sino la del conquistador. En consecuencia, el pueblo originario no tenía la misma lengua que la del conquistador y por ende fue un-estar en tanto presencia corporal, no-estando porque su idioma no era el mismo del colonialista. Esta visibilización de un-estar-no-estando, es posible en virtud de un pensamiento meta-crítico propio de los filósofos que sobrevuelan el universo de los críticos. Varios de los examinadores, en su pasión por criticar cayeron en las trampas sutiles, pero no menos poderosas, de aquellos a quienes dirigen su denuncia. Incurriendo en cristalizaciones y dogmatismos invalidando por lo tanto sus luchas. Contrariamente, Carlos Cullen, como filósofo latinoamericano propone tomar la palabra y él consecuentemente actúa en coherencia con su pensamiento expuesto públicamente a través de la palabra. Sin embargo, va más allá, y por ello el sufijo de 'meta', no haciendo alusión a ninguna meta-física, sino a un modo de pensar, y por ello filosófico, que permite abrir la posibilidad de criticar la crítica. Al proponer y realizar la búsqueda de los sentidos está, ya no en un plano meramente crítico, sino más allá, en el plano meta-crítico. Y por ello afirma y formula criticar pero 'sin congelarlos'. Propone y realiza comprender -aspecto hermenéutico- pero 'sin pretender tener la última palabra' -plano meta-crítico-. Propone y realiza no resignarse a la dispersión de sentido -aspecto hermenéutico- ni entregarse al eslogan 'cualquier cosa vale' y aquí se observa nuevamente, la crítica de la crítica hecha desde el plano meta-crítico. La posmodernidad es una feroz crítica contra las bases argumentativas de la modernidad euro-céntrica. El campo de exterminio Auschwitz, fue el hito histórico-político y antropológico que fomentó el lema todo vale o cualquier cosa vale. Contrariamente, Carlos Cullen critica la denuncia pos-moderna, lo cual lo ubica en una meta-crítica. Proponiendo no resignarse cuando los otros ya están resignados, como por ejemplo una Europa agotada por desórdenes de una racionalidad abstracta. Y, como filósofo latinoamericano su sangre está viva y no se entrega a la indeterminación de que 'cualquier cosa vale', por el contrario, él dice que deben buscarse aciertos fundantes,[260] ya que se sufrió -como pacientes- 'la irrupción violenta de la colonización'. En efecto, no cualquier cosa vale, porque de ese modo se estaría

[260] CULLEN, Carlos. *Entrañas éticas de la identidad docente.* Bs. As., La Crujía, 2009, p. 33.

valorando positivamente 'la irrupción violenta de la colonización' y eso es un error que la ética puede tematizar y es un problema que implica tematizar lo no tematizado. Al hacerlo, abre el acceso a la memoria de aquella irrupción primera en la que se operaba como pacientes en la palabra, la acción y la crítica.

Propone seguir construyendo como agentes de la palabra, de la acción y de la crítica sin por ello, caer en lo mismo que se denuncia y critica. Esa evitación se logra con un pensamiento meta-crítico que, al buscar comprensivamente aciertos fundantes deja abierto el campo para posibles críticas. Y, dado que, Carlos Cullen como pensador latinoamericano, tiene la fuerza venérea de reponerse de cualquier crítica en virtud de que su herramienta crítica esta oxigenada y tiene su regular mantenimiento gracias a la herramienta meta-critica que fortalece el aparato del pensar críticamente sin anquilosarse ni jactarse de su posición. No incurre así, brusca o toscamente, en erigirse en el pedestal de haber hallado la verdad ni de conocer la realidad. Él reconoce que verdad y realidad están mediadas por un elemento: la palabra. Esta, que requiere interpretación, que busca vestigios en sus huellas y en cuyo trasfondo se pueden hallar posibles sentidos en virtud de la comprensión. Asimismo, es de suyo que lo que se comprende es el posible sentido surgido de las profundidades de la interpelación del otro.

Para concluir, se recapitula que el objeto de reflexión central fue la diferenciación de dos planos de pensamiento en los textos de Cullen: uno, el pensamiento crítico y el otro, el pensamiento meta-crítico. Partiendo del supuesto de que el problema del otro implica el pensamiento crítico y el pensamiento crítico implica el pensamiento meta-crítico. De ese objeto de reflexión surgieron los siguientes problemas ¿cómo se contrarresta el pensamiento único que desde su origen no cesa de imponerse? y ¿cómo se contrarresta el silente deslizamiento que tiene el pensamiento crítico hacia una dogmatización y anquilosamiento del mismo para evitar caer de ese modo paradójicamente en aquello que critica? Y ante esos problemas se formuló la siguiente hipótesis de trabajo como guía de la reflexión: Carlos Cullen es un filósofo latino-americano, cuya posición filosófica no es meramente crítica, sino también es meta-crítica. Su pensamiento crítico contrarresta al pensamiento único y su pensamiento meta-crítico contrarresta el silente deslizamiento del pensamiento crítico hacia una dogmatización y anquilosamiento de modo de pensar para evitar caer paradójicamente en aquello que se critica.

Se abordó ese objeto de reflexión desde el enfoque teórico hermenéutico utilizando el procedimiento de la lógica de la pregunta y de la respuesta tanto explícita como implícita en su desarrollo.

Se propusieron cinco objetivos: el primero, consistió en distinguir el problema del otro siendo de suyo una escisión subyacente que plantea la distinción entre la lógica de la identidad y la lógica de la diferencia. El segundo, mostró como la problemática del otro implica el pensamiento crítico. El tercero, connotó el pensamiento crítico desde la perspectiva de Carlos Cullen. El cuarto, mostró como el pensamiento crítico debe apelar al pensamiento meta-crítico. El quinto, caracterizó al pensamiento meta-crítico subyacente en el modo de pensar de Carlos Cullen. Para la consecución de los mismos se estructuró el trabajo dedicando una parte para cada objetivo.

Se concluye esta reflexión retomando el supuesto central de partida. En el cual se explicitaba que el problema del otro implica el pensamiento crítico y el pensamiento crítico implica el pensamiento meta-crítico en la perspectiva de Carlos Cullen. Por lo tanto, se adoptará la siguiente estructura expositiva: primero, se realizarán unas consideraciones finales sobre cómo el método hermenéutico permite entrar en la escritura del autor, en este caso, en la escritura de Carlos Cullen. Segundo, se efectuarán unas consideraciones finales sobre cómo el problema del otro implica el pensamiento crítico. Y tercero, se ejecutarán unas consideraciones finales sobre cómo el pensamiento crítico implica el pensamiento meta-crítico.

Primero, respecto de las consideraciones finales sobre cómo el método hermenéutico permite entrar en la escritura del autor, en este caso, la de Carlos Cullen. Se lo hizo comprendiendo que conciencia y escritura operan como supuesto que une los horizontes del autor y del intérprete. Además, para explicitar la reflexividad de la conciencia se requiere de la escritura, que plasma en fragmentos, la plenitud del curso de las vivencias, lo cual significa que la 'escritura' es cadáver de la vivencia que fue. Sólo queda la referencia de lo escrito como testimonio de que fuimos conscientes del curso de las vivencias, lo sabemos y lo comunicamos por la escritura, que nos trasciende. Esas condiciones permiten el puente hacia el otro. Paradójicamente, si bien la escritura es cadáver de la vivencia que ya no es, sólo se revive aquel momento por ella. Y se la revive tanto en la experiencia hermenéutica, como en virtud de ella. El renovarla, no sólo depende del horizonte del intérprete, quien es el que hace reaparecer la experiencia desde otra conciencia; sino que, también depende de la cualidad del

texto, a saber: si se trata de un lenguaje vivo o muerto.[261] Por lo tanto, a la conciencia del otro se debería acceder, desde el tiempo del otro. Claro está, que el tiempo del otro ya ha transcurrido. Lo que resultaría como consecuencia es que el acceso está cerrado. Lo cierto es que al tiempo del otro, sólo se lo puede reconstruir desde otros textos que interpretaron y comprendieron, tanto el tiempo, como el espacio del otro. En otras palabras, la conciencia del otro, sólo nos aparece como escritura, y es la escritura el portal a la conciencia del autor.

A partir de lo expresado, se afirma que 'el otro' es conciencia y la 'conciencia' es escritura. El resto de la vivencia puesta en la palabra, en la frase o en el discurso escrito, permite traer al presente la vivencia de otro tiempo, gracias a que la conciencia se trasmite por la escritura y la conciencia interpretante sólo es gracias a ésta. Por lo tanto, cada vez que una conciencia se escribe y otra conciencia se lee, la escritura pasa a proceder de modo análogo a como lo hacía el ave fénix de los antiguos, renace de las cenizas del cadáver incinerado. Aquí se comprende cómo la escritura siendo cadáver, pero habiéndose escrito vivamente, puede renacer desde las cenizas, con la conciencia que interpreta y comprende. Es imperativo hacerse preguntas básicas tales como: ¿es la conciencia la que precede a la escritura? o ¿es la escritura el rasgo distintivo de que somos seres conscientes y que además, somos conscientes de ello?

Ante esos interrogantes se responde del siguiente modo: esas preguntas no son "un juego de palabras", sino que se está indagando por el concepto mismo de conciencia.

Surge, de este modo, el antiguo dilema que plantea lo siguiente: ¿se puede pensar sin palabras? o ¿es la palabra la que explicita, no sólo la conciencia, sino también la conciencia de la conciencia? Ante esta disyuntiva, se abren dos campos de posibilidades. Uno, sobre si pensar es posible con palabras, y a partir de allí, se puede definir 'pensar' como narrar. Las palabras pueden estar escritas en la conciencia.[262] El otro campo de posibilidades se abre como un camino en el que el proceso de pensar es posible sin palabras. Es posible en el silencio. Es decir, aquello que no se dice ni se escribe es inefable, no por ello impensable.

Entonces, siguiendo este segundo campo de posibilidades, es pertinente considerar que: si 'conciencia' es narración explicitada y los rastros del autor se explicitan en la escritura, entonces, la conciencia en tanto escrita y en tanto tal, es ausencia, es silencio. La 'conciencia'

[261] Como ya se aclaró: corre sangre por las venas reflexivas de Carlos Cullen. Por lo tanto su escritura es viva.

[262] El modo en que están escritas es de por sí, una problemática de orden gnoseológico y cognitivo, que excede los objetivos de este trabajo. Una problemática interesante, que merece una investigación aparte.

como intencionalidad calla al ser escrita, porque su intencionalidad tiende a consumarse en la escritura misma. Luego, el intérprete irrumpe como conciencia y conciencia de la conciencia[263] al leer, describir, interpretar, comprender o narrar la intencionalidad del movimiento de las vivencias del autor, naturalmente, en un pretérito. En ese sentido, se afirma que 'la escritura' es cristalización de aquel movimiento, como así también, de aquella intencionalidad. Es esclarecedor concluir con unas palabras de Gadamer cuando dice:

> Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas.[264]

Segundo, se efectuarán unas consideraciones finales respecto de cómo el problema del otro implica el pensamiento crítico. Se había afirmado que la visión euro-céntrica se topa con el otro-originario, en otro espacio, ausente hasta el acontecimiento fundacional, y allí mismo emerge el problema del otro como diferente. Ese evento explicitado en la palabra-hegemónica deviene como única historia, originando, luego de la reposición de la herida, un ataque desde el pensamiento crítico latinoamericano ante el descubrimiento de aquello que no es uno mismo.

Ambos, europeo y originario, descubrieron un-otro-diferente. En efecto, hay otro que interpela, en el comienzo, no con la palabra sino con su presencia. Puesto que tienen ausencia de conocimiento de la palabra del otro. Pasado el tiempo, con las defensas fuertes, se comprendió que un pensamiento que se instituya como hegemónico, aunque pretenda, debe reconocer que no puede reducir, al otro que se percibe como diferente, a sus propias representaciones. Y he aquí el esfuerzo crítico que hace Carlos Cullen, en diferentes pasajes de sus libros. Ya que hace suya la lucha, resiste con inteligencia y habilita la palabra, respetando su silencio.

Tercero, respecto de las consideraciones finales sobre cómo el pensamiento crítico implica el pensamiento meta-crítico. En principio produjo asombro y motivación la hipótesis de que en la escritura de Carlos Cullen podía distinguirse el aspecto meta-crítico de su modo de pensar crítico. Y efectivamente, en varios de sus libros se hallan alusiones que se deslizan en ese sentido. Sin duda que el pensamiento meta-crítico en Carlos Cullen opera como un

[263] He aquí el proceso donde se explicita la intencionalidad de ella misma.
[264] GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método.* España, Sígueme, 2005, vol. I, p. 336.

proceso anti-dogmatizante y anti-anquilosante que constantemente acecha al pensamiento crítico que no se propone a sí mismo como objeto de estudio y de reflexión. Carlos Cullen, a la luz de sus escritos, revela que el pensamiento crítico implica al pensamiento meta-crítico, convirtiendo así a su pensamiento en una herramienta ágil, permitiendo al agente que lo utilice no caer desprevenidamente en paciente. Y para que se pueda detectar de manera renovada el pensamiento hegemónico, que aunque muy criticado, siempre encuentra nuevas formas de introducirse conservando su identidad estructural. Es por ello que Carlos Cullen, propone un aumento en la capacidad de actuar, pero no por el actuar mismo, sino basado en fundamentos, procedimientos y fines que demuestran una vigilancia epistemológica propia de los grandes filósofos que deciden no quedarse en la mera tarea de pensar, sino que abren la efectiva posibilidad de mostrarse en público y con sus escritos, y su accionar, transformar la realidad con el *desiderátum* de la utopía.

Revista Digital de Filosofía

Nuevo Itinerario Revista Digital de Filosofía ISSN 1850-3578

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina

La relación entre metafísica y (bío)política como un caso de la "diferencia ontológica"

Hernán J. Candiloro

Universidad de Buenos Aires / CONICET (Argentina)

Recibido: 05/07/2014

Aceptado: 27/08/2014

Resumen: El presente trabajo procura exponer la relación entre ontología y política como un caso especial de la "diferencia ontológica" entre ser y ente y, por consiguiente, como un problema fundamental de la historia de la filosofía. Como contrapartida, intenta elucidar la relación entre la metafísica –"el olvido del ser"– y los modos actuales en los que la política es comprendida como gobierno tecno-científico de la vida. Su objetivo más general consiste en explicitar las implicancias *concretas* de la pregunta por el ser, así como las raíces ontológicas de la pregunta por la política. Con esa intención, tomaremos como hilo conductor el concepto de "singular plural", para postular la posibilidad de una ontología de la diferencia que sirva como horizonte de resistencia a la comprensión calculadora de la verdad tecno-científica y a los dispositivos en los que se despliega la biopolítica contemporánea.

Deconstrucción, Singular-Plural, Acontecimiento, (Bio)política, Diferencia ontológica

The former article wants to expose the relation between ontology and politics, as a special case of the "ontological difference" between "being and entity" and, therefore, as a fundamental problem in the history of philosophy. As counterpart, it tries to show the relation between metaphysics –"the forget of being"– and the actual modes in which the politics is understood as technical-scientific government of life. Its general objective stays in specifying the *concrete* consequences of the question about being, as well as the ontology roots of the question about politics. With that intention, we will take as main theme the concept of "singular plural", to postulate the possibility of an ontology of difference that serve as horizon

of resistance to the calculating understanding of the tech-scientific true and to the mechanisms in which it develops the contemporary biopolitics.

Deconstruction, Singular-plural, Event, (Bio)plitics, Ontological Difference

1 Pensar lo que es

Al interior de esa construcción historiográfica a la que habitualmente llamamos filosofía, se extiende de manera velada una serie de grietas que la recorren estructuralmente. Y es en las fisuras de esa construcción relativamente sólida y coherente, organizada cronológica, conceptual e incluso alfabéticamente; documentada, clasificada, memorizada y almacenada; donde tiene lugar lo que mueve a la filosofía. Paradójicamente, el edificio de la filosofía crece y se fortalece profundizando tensiones y agudizando problemas.

Y sin embargo existe una fractura peculiar que, resistiendo ser reducida dialécticamente, pone en cuestión a la filosofía desde su raíz, tensándola consigo misma y a su vez abriéndola hacia la posibilidad de otro pensar. Una grieta co-originaria a la filosofía y que tiene la particularidad de –como veremos más adelante– señalar su límite interno, indicando su principio y también su punto de fuga: su fundamento abisal.

Así pues, entre las múltiples y diversas grietas que recorren la filosofía, el presente trabajo se concentrará en señalar apenas uno de los modos en que esa fractura originaria emerge a través de la historia hasta nuestros días. Y sólo señalará *uno* de sus modos, porque, en tanto que resistencia radical, ella se caracteriza justamente por no dejarse reducir a la unidad del concepto, es decir, por ser tan radicalmente singular, que en su singularidad misma se vuelve pluralidad.

Nos referimos, pues, a la singularidad de la diferencia en tanto tal, esto es –y para decirlo con una expresión de Jean-Luc Nancy–, a un singular plural[265]. Una diferencia singular plural que, en su irreductibilidad a la unidad, constituye a su vez el horizonte de resistencia a la fijación conceptual que hace posible el cálculo, control y dominación de lo viviente, en los que se manifiesta la comprensión actual de la política. Por consiguiente, elucidar ese singular plural en tanto que fundamento abisal de la filosofía, implicará reabrir el horizonte a partir del cual es posible una resistencia al gobierno político de la vida –la biopolítica–, a través de la puesta en cuestión de sus presupuestos ontológicos. La grieta singular plural que nos ocupa indicará

265 NANCY, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. París, Galilée, 1996.

entonces el umbral entre ontología y política, es decir, el punto de inflexión entre una y otra, a partir del cual ambas pueden ser pensadas en lo que tienen de propio.

Esta grieta peculiar que nos ocupa atraviesa diametralmente la filosofía pareciendo exigir una sutura. Nos referimos, pues, a lo que Heidegger llamó "historia de la metafísica", y que no es sino la tradición de pensamiento que pretende borrar la inadecuación entre ser y ente, y que en el presente trabajo será considerada como inadecuación entre el pensar que se pregunta por el ser y la intervención sobre la materialidad concreta de lo que es, esto es –y para decirlo sencillamente–, entre ontología y política. Una relación que no es clara por sí sola, y sobre la cual, según entendemos, se abre la pregunta por el lugar de un pensar aparentemente especulativo y abstracto –"una rama de la literatura fantástica", insinuará Borges en *Ficciones*[266]–, frente a la construcción de una realidad pretendidamente sólo material y cuyo sentido es cotidianamente dado por obvio.

Pero si nos interesa ahondar en el espacio que separa a la filosofía –y en particular a ese área de la filosofía que se ocupa de *pensar* lo que es, la ontología– de la así llamada "realidad material concreta", no es con la intención de tender un puente que suture el desgarramiento. Por el contrario, creemos que ese extrañamiento respecto de lo pretendidamente real sin más, determina de modo originario a la filosofía y que, por lo tanto, el abismo que se yergue entre el pensar del ser y lo que es, debe ser no sólo explicitado, sino también preservado e incluso radicalizado. Creemos, pues, que en ese abismo insuperable habita la imposibilidad de que la filosofía sea instrumentada y puesta al servicio de los sentidos fijados en la cotidianidad y que, por lo tanto, la inadecuación entre ontología y política, ser y ente, debe ser comprendida en tanto condición de posibilidad de la filosofía misma.

La filosofía transcurre entonces en el abismo que se abre entre el pensar del ser y la materialidad de lo que es, y que no puede cerrarse sin llevarse consigo esa inadecuación con lo establecido donde tiene lugar el pensar. Sólo a partir de esa inadecuación la filosofía puede insertarse críticamente en lo cotidiano, señalando los intersticios que escapan a lo establecido y en cuya resistencia reside su potencial revulsivo. Revulsivo, porque pone en cuestión lo habitual y dado por sentado, y también porque no se deja digerir por los valores de utilidad y

266 "Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica." BORGES, Jorge Luis. "Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius". En: *Ficciones.* Bs. As., Emecé, 2005. p. 29.

productividad que rigen la vida cotidiana, y que se encuentran a la base de lo que habitualmente llamamos "capitalismo".

Pero entre las resistencias filosóficas a la lógica de la productividad, pareciera ser la ontología el aspecto más *im*productivo de una disciplina ya de por sí reacia a lo concreto. Digámoslo entonces con claridad: a diferencia de otras áreas de la filosofía que han sido instrumentadas y puestas al servicio de la ciencia –y cuyo carácter filosófico merece aún ser discutido–, no existe algo así como la "ontología aplicada". Y sin embargo, ¿no se da más bien lo contrario? ¿No es la ontología siempre "aplicada", incluso mucho antes de toda acción y decisión que pueda brotar de un sujeto? ¿No presuponen ya, conceptos como "aplicación", "productividad" o "concreto", una decisión en el ámbito de lo ontológico? ¿Y no es el propio sujeto el resultado de una de esas "aplicaciones"? En ese caso, la pregunta por el sentido del ser no podría sino tener consecuencias concretas que condicionarían el orden de la acción política inmediata. Sólo en ese sentido podríamos hablar de una auténtica ontología fundamental, es decir, de un pensar del ser donde se decide la estructura del mundo en el que habitamos.

¿Pero en qué consiste entonces la singularidad de ese abismo que, *entre* ontología y política, marca el límite de la filosofía, más allá del cual ésta es capturada por el estado anímico de lo obvio y dado por sentado que rige la cotidianidad? ¿Y no resulta ese límite siempre traspasado, tanto desde la ontología hacia la política como de la política hacia la ontología?

2 Pensar la singularidad

Nos proponemos entonces pensar la singularidad que perfora la lógica totalizante –cuya variante más extrema pueda quizá reconocerse en el sistema hegeliano– y que a nuestro entender constituye una nota distintiva del pensamiento contemporáneo. Un pensamiento de la singularidad que recorre las obras de los pensadores más relevantes del siglo XX, y que de modo paralelo se manifiesta cotidianamente en lo que denominamos "coyuntura". ¿No es en efecto la coyuntura, como suceso que se sustrae a cualquier precisión y cálculo, el medio natural en el que se desenvuelve lo político? ¿Cómo podemos entonces pensar la materialidad de lo político, sin reducirla a un concepto general que anule su singularidad coyuntural?

La pregunta ha sido puesta de relieve por Jacques Derrida, en una de sus lecturas sobre Carl Schmitt, y refiere a los presupuestos ontológicos implícitos en la tarea de postular un "concepto de lo político", es decir, –de acuerdo a la interpretación derrideana– un

concepto de lo concreto por antonomasia, de lo coyuntural[267]. El proyecto de un "concepto de lo político" implicaría así un renovado intento de sutura –característico de la historia de la metafísica– al desgarramiento entre lo universal y lo concreto, tan antiguo como la filosofía misma. Una sutura que, en el marco de nuestro planteo, implicará la borradura de la inadecuación entre el pensar y lo que es, en la que Derrida lee la herencia hegeliana de Schmitt y sobre la que da a entender cierto parentesco metafísico con el nazismo.

En este sentido, el problema que guía *El concepto de lo político* seguiría siendo el mismo que anima tanto la *Crítica de la razón pura* de Kant como la *Lógica* de Hegel, a saber: el problema de la reunión del pensar –por sí mismo universal y abstracto– con la singularidad concreta de lo que es. Una reunión que debiera culminar –y que en el caso de Hegel en efecto lo hace– con la postulación de un absoluto que reconcilia el desgarramiento esencial que moviliza a la filosofía, y de esa manera pone fin a su historia. Una sutura que sería luego apuntada por Nietzsche[268], y que se volvería más tarde objeto de la crítica llevada a cabo por Heidegger.

En efecto, el "olvido del ser" en el que Heidegger encuentra la determinación fundamental de la historia de la metafísica, no es sino el intento de sutura de la "diferencia ontológica" entre ser y ente. "Diferencia ontológica" que en su intensidad más radical debe ser pensada como inadecuación entre el pensar del ser y la materialidad concreta de lo que es, es decir, entre ontología y política.

Frente a ello, es necesario, por una parte, distinguir la ontología de la política. Pero al mismo tiempo es menester también elucidar ese abismo a través del cual ambas se relacionan y determinan mutuamente, puesto que si la política se sostiene sobre una determinada comprensión del ser, entonces la deconstrucción de esta última es ya un acontecimiento político.

3 La ontología como tarea política

A la tendencia tradicional al ennoblecimiento de la filosofía a través del pensar del ser, le ha sucedido la tendencia opuesta. En efecto, el paulatino despliegue de las ciencias positivas hasta su imposición como criterio último de verdad, en conjunción con el desarrollo de su

267 DERRIDA, Jacques. "De la hostilidad absoluta. La causa de la filosofía y el espectro de lo político". En: *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger.* Trad. P. Peñalver y F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998. pp. 131-157.

268 Cf. por ejemplo, NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Trad. L. Valdés, Madrid, Tecnos, 1996. pp. 15-38.

matriz técnica y estadística, tiene como contracara la invisibilización de la ontología. Así pues, eso que Heidegger ha llamado "época tecnocientífica", y que se caracteriza, entre otras cosas, por una comprensión de la política en términos de gobierno y extracción de las energías vitales para su utilización productiva, se sostiene sobre la forclusión de la ontología. Obturando la pregunta por el ser, y llevando a su extremo la afirmación de lo ente, la política esconde sus determinaciones ontológicas y se impone como un ámbito objetivo y cerrado sobre sí: la "ciencia política". Borrando la ontología, la política borra también la inadecuación que hace posible una intervención radical a partir de sus fundamentos, y pretende así totalizarse.

La borradura política de la ontología, así como la imposición del ente sobre el ser, se corresponde con la búsqueda de lo concreto en su concreción más radical, lo presente en su presencia más inmediata, lo "ante los ojos" con la evidencia más extrema posible. Lo que equivale, como contrapartida, a una negación proporcionalmente radical de toda posible ausencia, sutileza, misterio o sospecha, es decir, de todo lo que resista a la claridad y distinción propias de lo fijado "ante los ojos". La política de la época tecnocientífica se mueve en el terreno del olvido del ser, entendido en este sentido específico de la necesidad de lo concreto.

La imposición del ente sobre el ser tiene así su paroxismo en la época que relega el pensar del ser a la invisibilidad propia de lo irrelevante. Y ello porque, como se vuelve evidente al menos desde la *Crítica de la razón pura* de Kant, la ontología encarna la condición de (im)posibilidad de ese mismo conocimiento científico que sostiene la intervención dominadora del hombre sobre lo concreto, ese mar ingobernable –sin orillas– al que es asimilada la pregunta por el ser.[269] Así pues, si por una parte, las raíces de las relaciones concretas de poder que, en la época tecnocientífica, el hombre entabla con lo viviente en general, deben ser halladas en el "olvido del ser"; son esas mismas relaciones de poder las que ocultan sus raíces, para evitar ser puestas en cuestión. Porque si la metafísica es el fundamento de la biopolítica, entonces es también el lugar donde debe buscarse la resistencia a los modos actuales de dominación de lo viviente. La relación de poder fundamental sobre la que se sostiene la biopolítica debe ser hallada entonces en esa invisibilización de la ontología, con la correspondiente totalización de lo ente.

Es en el marco de esta interpretación del olvido del ser como relación fundamental de poder, que debe ser leída la rehabilitación heideggeriana de la ontología. No se trata pues de

269 Cf. CAIMI, Mario. *La metafísica de Kant.* Bs. As., Eudeba, 1989. Especialmente §7 "La metafísica y el mar", pp. 19-23; y KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* Trad. M. Caími, Bs. As., Colihue, 2007. pp. 329 y ss. [A235 y ss., B294 y ss.].

un reposicionamiento en tanto que intriga teórica, abstracta o especulativa del pensar, sino que Heidegger pone el acento en las profundas implicancias performativas intrínsecas a la pregunta por el ser. Y eso porque, si el olvido del ser es la relación de poder fundamental de la época tecnocientífica, entonces su explicitación no puede menos que encarnar un contramovimiento de resistencia a la historia de la metafísica en general, y fundamentalmente a la política que le corresponde.

Tanto la rehabilitación heideggeriana de la ontología, como la deconstrucción de la historia de la metafísica, deben ser pensadas pues como estrategia de intervención sobre lo concreto, es decir, como una tarea política y no como mera especulación abstracta. De esta manera, Heidegger pondrá sobre la mesa el hecho de que sea en el horizonte abierto en la pregunta por el ser donde se decida quién es el hombre y cuáles son sus modos de habitar sobre la tierra, en el trato significativo con los entes y con los otros dentro de una comunidad. Así pues, si como sostiene Heidegger, la crítica de la metafísica afecta al hoy, es necesario entonces buscar en el pensar del ser las raíces del presente coyuntural más inmediato[270], de modo tal de propiciar una intervención radical sobre lo concreto que perfore las determinaciones metafísicas, presupuestas y reafirmadas por la cotidianidad.

Heidegger intentará pues explicitar ese marco ontológico prestablecido que, en tanto permanezca impensado, seguirá determinando silenciosamente toda intervención política. De eso se trata la crítica que éste hace de la onceava *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, a saber: de mantener la acción política cautiva de sus determinaciones metafísicas y, por lo tanto, de no poder pensar una revolución en sentido radical, para lo cual sería menester una intervención política sobre la política misma, sólo posible a partir de la ontología. En suma, también Marx habría suturado la diferencia entre ontología y política.[271]

La diferencia ontológica no remite entonces a la simple distinción abstracta entre ser y ente, sino que implica una tensión interna, que alcanza su punto de mayor intensidad en la copertenencia entre ontología –el pensar del ser– y política –entendida como intervención concreta sobre lo que es–. Y por lo tanto, la reapertura de la pregunta por el ser equivale a la restauración de la inadecuación fundamental del ente consigo mismo, sólo a partir de la cual es posible una intervención radical sobre lo concreto. Una inadecuación cuya sutura deja a la política girando sobre su propio eje sin poder traspasar sus determinaciones metafísicas ni

270 HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo.* Trad. J. Gaos, Bs. As., FCE. pp. 33 y 416.

271 Cf. Eidos84. "Heidegger on Marx (English subtitles)", [video]. Subido el 6 de julio de 2011 [revisado el 9 de abril de 2014]. http://youtu.be/OxmzGT1w_kk

ponerse a sí mismo en cuestión. Porque no se trata simplemente de una resistencia política, sino más bien de una resistencia a *cierta política* caracterizada por la instrumentalización de lo viviente. El ser es, por ende, el horizonte de toda intervención política, y más aún, el horizonte de toda intervención sobre la política misma.

4 Pensar la copertenencia

La ubicuidad de esa tensión interna entre el pensar del ser y lo que es, asedia a la historia de la metafísica como uno de sus problemas fundamentales. Así pues, Heidegger señala que si desde los albores de la filosofía la afirmación parmenídea sostiene que el pensar y lo que es son "lo mismo", sigue siendo necesario todavía hoy seguir reflexionando acerca del tipo de mediación oculto en ese "lo mismo", puesto que es allí donde tiene lugar el abismo esencial del que surge la filosofía. Un "lo mismo" al que Heidegger presentará como "pertenencia recíproca"[*Zusammengehörigkeit*][272] y que bien puede ser tomado como una de las ideas fundamentales que recorre toda la obra heideggeriana, pero que recién llega a ser señalada en tanto tal con la postulación del *Ereignis*[273]. El *Ereignis* recorre así subrepticiamente toda la historia de la filosofía, y señala el abismo entre el pensar y lo que es. Sólo de su profundidad insondable, como respuesta y en tensión con ella, puede emerger una sutura de los dos ámbitos como la realizada por Hegel[274].

La copertenencia entre el pensar del ser y la materialidad de lo que es debe ser tomada entonces como un modo de la diferencia ontológica. Una copertenencia que también se habría hecho patente –aunque bajo el modo de lo trascendental– en la *Crítica de la razón pura*, en particular bajo la afirmación que sostiene que "las *condiciones de la posibilidad de la experiencia* en general son, a la vez, *condiciones de la posibilidad de los objetos* de la experiencia"[275]. Pero también aquí Heidegger señala que ese "a la vez" –equivalente al "lo mismo" parmenídeo– queda aún por pensarse, junto a la naturaleza de esa trascendentalidad que vincula al pensar –constituido por conceptos vacíos de contenido– con la existencia concreta en sí misma. Una mediación que, como sabemos, permanece problemática dentro de

272 Cf. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?.* Trad. R. Gabás, Madrid, Trotta. p. 199.

273 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento.* Trad. D. Picotti, Bs. As., Biblos, 2003.

274 Sobre la relación entre *Ereignis* y Espíritu en Hegel me permito referir a mi artículo «Resistir a Hegel. Apuntes para una lectura heideggeriana de la consumación de la metafísica» de próxima aparición en: *Contrastes. Revista internacional de filosofía* (Málaga), todavía en prensa.

275 Op. Cit. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* p. 254 [A158, B197] [la cursiva está en el original]; y Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?.* p. 200.

dicha obra –puesto que el sujeto trascendental no logra nunca logra trascender sus propias categorías, ni por ende encontrarse con lo concreto, el *noúmeno*, en sentido positivo– y devendrá uno de los puntales del pensamiento del Idealismo Alemán. La materialidad –singular– de lo real se sustrae –y resiste– al conocimiento, que busca de todos los modos posibles capturarla conceptualmente.

Sería en esa imposibilidad de sutura entre el pensar del ser y lo concreto donde residiría el "fracaso" metafísico de la empresa kantiana. Un "fracaso" que Hegel intentará superar reconciliando lo abstracto y lo concreto, el pensar del ser y lo que es, lo racional y lo real, mediante la postulación de una síntesis en el espíritu; para de esa manera llevar la metafísica a su consumación.

Claro está que este brevísimo *racconto* histórico de la fractura entre el pensar del ser y lo que es debería ser desarrollado en detalle, junto con el análisis individual, exhaustivo y singular de cada uno de los ejemplos mencionados. Un análisis que haga justicia a la singularidad del pensar, poniendo de relieve las distintas problemáticas que encierran, así también como los diferentes planteos que los enmarcan, con sus distintas modulaciones, variaciones y condicionamientos históricos; para lo cual los límites de este trabajo no pueden sino resultar demasiado estrechos.

No se trata entonces de olvidar las diferencias que hacen de cada uno de estos pensamientos un acontecimiento singular del pensar, sino más bien de ponerlos en una misma perspectiva que, entre tantas otras posibles, los ubique en tanto que motivos de una misma tradición –aquí sólo señalada preliminarmente–, que debiera ser sondeada como parte de un proyecto de investigación sobre la estructura fundamental de la historia de la filosofía. Una tradición que, para decirlo con Heidegger, piensa siempre esa misma singularidad sobre la que se sostiene la filosofía, aunque nunca lo haga de idéntica manera.

5 La ontología como discurso político

¿Qué hay en ese abismo entre el pensar del ser y la materialidad de lo que es? Uno de los nombres que la historia de la filosofía ha utilizado para referirse a él, y que Heidegger retoma, es el de "*logos*", entendido como "discurso"[276]. Pero discurso no en un sentido restringido y coloquial que remite al ensamble de palabras, sino como un cúmulo de fuerzas que se caracterizan por reunir la multiplicidad bajo una forma relativamente estable y

276 También Dastur interpreta el uso heideggeriano de "logos" como discurso. Cf. DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question anthropologique.* París, Peeters, 2003. p. 106.

coherente[277]. El discurso es así el devenir concreto de fuerzas que se encuentran a la base de la realidad, articulándola significativamente. El discurso es, para decirlo de otra manera, las fuerzas mediante las que el concepto –por sí mismo abstracto– reúne y constituye la realidad, dotándola de sentido.

El discurso no es entonces una sustancia abstracta y vacía de contenido que deba ser luego impresa sobre una materialidad carente de forma –a la que la tradición ha pensado como *hyle*–, sino que, en cambio, consiste en el movimiento de "ensamblaje" [*Gefüge*] –como lo denomina Heidegger[278]– por el cual lo concreto se hace presente ya articulado significativamente y en relación a un todo. El discurso reúne el qué y el cómo de lo concreto, y en su heterogeneidad hace del aparecer un acontecimiento siempre distinto, un singular plural.

El discurso es, digámoslo sencillamente, el devenir concreto del pensar y, por consiguiente, remite siempre a un espacio intermedio entre lo abstracto y lo concreto. En este contexto, y en las antípodas de toda consideración escolástico-especulativa, será necesario analizar el devenir concreto de las categorías de la metafísica y la manera en que ellas se articulan en relaciones concretas de poder.

Un segundo lugar donde puede rastrearse este espacio intermedio entre el pensar y lo concreto, es en el concepto heideggeriano de "espíritu" [*Geist*], que no es sino resultado de un largo proceso de deconstrucción de la comprensión tradicional –metafísica y en particular cristiana– de dicho término, y cuyas implicancias políticas para el pensamiento heideggeriano han sido magistralmente analizadas por Derrida.[279] En efecto, y frente a la interpretación tradicional que opone el espíritu a lo material, pero también frente al espíritu hegeliano pensado como síntesis o sutura entre el pensar y lo que es; Heidegger pondrá el acento en señalar –¡en una interpretación del comunismo ruso y en clara alusión al materialismo dialéctico![280]– que lo material se encuentra ya atravesado por lo espiritual, aunque sin embargo no se deje capturar por él.

277 Cf. la interpretación deleuziana del enunciado en Foucault en DELEUZE, Gilles. "Un nuevo archivista". En: *Foucault.* Trad. J. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987. pp. 27-48.

278 Cf. Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?.* pp. 212 y ss.

279 DERRIDA, Jacques. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta.* Trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1989.

280 Cf. HEIDEGGER, Martin. *La pobreza.* Trad. I. Agoff, Bs. As., Amorrortu, 2006. Si bien este texto fue publicado después de la muerte de Derrida, no hace sino confirmar las líneas principales de su interpretación.

De acuerdo a la interpretación de Heidegger, el espíritu no es una entidad separada y trascendente a lo concreto, sino más bien el punto de contacto abismal donde confluyen el pensar del ser y la materialidad política más inmediata, la coyuntura. Así pues, la comprensión heideggeriana del espíritu debe ser tomada como un señalamiento de la inadecuación que caracteriza al ente para consigo mismo. Una inadecuación intrínseca al ente en su totalidad, que se hace patente en el exacto lugar ocupado por el hombre –devenido ahora claro del ser–, y que, abriendo una grieta en el edificio metafísico, es menester apalancar y profundizar con la intención de, en un mismo gesto, desmontar la metafísica tradicional y su correlato ético-político.

Puesto que patentiza la inadecuación del ente consigo mismo, el hombre encarna el lugar de la diferencia ontológica. Y si la interpretación metafísica del ser del hombre, el humanismo, ha intentado resolver esa tensión para así suturar la inadecuación, su deconstrucción no puede entonces menos que trascender los límites de cualquier antropología, explicitando una fractura en el orden del ente en tanto tal. Como lugar de la diferencia ontológica, el hombre se encuentra constituido por la fractura entre el ser y el ente, entre la ontología y la política. Esta última deja de ser entonces una esfera autónoma y separada del hombre –la política profesional, a la que Heidegger lee como expresión de la metafísica y en correlación con el liberalismo[281]–, y se convierte en una determinación constitutiva del ser del hombre o, para decirlo con la terminología heideggeriana, un *existenciario* del Dasein[282]. La política es, en este sentido, un modo para referirse al movimiento por el cual el Dasein sale hacia lo concreto, es decir, a su ek-sistencia.

281 "[...]se hizo de ella [de la palabra "política"] un ámbito predilecto, uno junto a muchos otros, como vida privada, economía, técnica, ciencia, religión. Fue colocada junto a todos éstos, como un área dentro de la cultura, como se dice. [...] Y con ello el ámbito de lo político fue subestimado expresamente [...]" HEIDEGGER, Martin. "Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat". En: *Heidegger und der Nationalsozialismus. Heidegger Jahrbuch 4-Dokumente.* Freiburg/München, Karl Alber, 2009. p. 72[en todos los casos la traducción corre por mi cuenta. HJC]. Es importante aclarar que el texto que ha sido publicado con el título "Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat", consta de protocolos –ninguno tomado por Heidegger– que testimonian los temas tratados en un seminario con ese título dirigido por Heidegger en el semestre de invierno de 1933/34 en la Universidad Albert-Ludwigs de Friburgo en Brisgovia; pero en ningún caso ofrece la propia letra de Heidegger. Valga esta aclaración entonces para todas las citas que remitan a dicho texto.

282 "Pero Estado *y política*, en este sentido auténtico, se relacionan mutuamente, de tal manera que un Estado devino posible sólo por el hecho de que el ser del hombre es político." Ibid. p. 71. "Lo político [Das Politische] como posibilidad fundamental y modo de ser señalado del hombre es –como dijimos– el fundamento, sobre el cual es el Estado. El ser del Estado yace anclado en el ser político de los hombres, que como pueblo portan este Estado, y que se deciden por él." Ibid., p. 73.

Parafraseando a Heidegger –y a través suyo a Hölderlin– podríamos decir, resueltamente: "políticamente habita el hombre"[283].

Sin embargo, y más allá de algunas consideraciones puntuales acerca del Estado, la extensa obra heideggeriana no presenta ningún abordaje sistemático de la política. Pero eso no significa que el pensamiento de Heidegger adolezca de un cuestionamiento tal, sino más bien todo lo contrario: la pregunta política es tan fundamental en la obra heideggeriana, que resiste ser pensada como un objeto determinable "ante los ojos" con claridad y distinción, y debe, por el contrario, ser buscada en la así llamada "ontología fundamental". Heidegger procurará entonces ahondar en ese espacio intermedio en el que ontología y política se contaminan y determinan recíprocamente. Un espacio intermedio que antecede a los miembros de la distinción y que, en su radical singularidad, será abordado en una pluralidad de perspectivas que, no obstante, dejan al fenómeno sin agotar en razón de su insondable profundidad. Conceptos como "vida fáctica", "diferencia ontológica", "claro del ser", "*Ereignis*", "logos", "espíritu" y muchos otros más que recorren la obra de Heidegger, refieren así a un mismo fenómeno –singular plural– en sus distintas determinaciones; y se caracterizan por reflejar en cada caso la inadecuación esencial en el seno de lo que es.

Por consiguiente, la ausencia de un tratamiento sistemático de la política en la obra heideggeriana no es fruto de la casualidad, la omisión, ni mucho menos la indiferencia, sino que obedece al lugar que el propio Heidegger le atribuye a dicha cuestión considerada a partir de su fundamento. De esta manera, Heidegger procura retomar un sentido originario de la política, que sería desvirtuado por su comprensión profesional, fuertemente determinada por la historia de la metafísica.

Frente a *la* política ya determinada ónticamente por la metafísica, Heidegger se propone recuperar la dimensión ontológica de *lo* político a través de la explicitación de *la pregunta* por el ser como *pregunta* donde se deciden las determinaciones de lo concreto. Si la política tiene fundamentos ontológicos, la ontología es también, por lo tanto, intrínsecamente política[284].

En este sentido, paralelamente a la interpretación de la ontología fundamental como "ética originaria" sostenida por Nancy –y en un movimiento análogo–, consideramos que

283 Cf. HEIDEGGER, Martin. "Poéticamente habita el hombre". En: *Conferencias y artículos.* Trad. E. Barjau, Barcelona, Del Serbal, 1994. pp. 163-178.

284 Para un buen análisis de la distinción entre *la* política y *lo* político a partir de la obra de Heidegger cf. MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Trad. M. D. Álvarez, Bs. As., FCE, 2009.

aquella debe ser también leída como dimensión "política originaria"[285]. En ambos casos, se da por tierra con la crítica levinasiana del supuesto primado de la ontología y, por consiguiente, de la mismidad sobre la alteridad en la obra de Heidegger[286].

Puesto que en ningún punto de la extensa obra de Heidegger puede hablarse de un pensar "puro" del ser, de tipo especulativo o abstracto, la ontología no precede ni a la ética ni a la política, sino que éstas constituyen determinaciones intrínsecas de la pregunta por el ser. Así como no hay en Heidegger una pregunta por el ser en tanto tal, separadamente de su manifestación en el ente en su totalidad, la ontología es simultáneamente pregunta por lo concreto en su materialidad misma. Una pregunta que perece cuando se cierra la inadecuación de lo ente consigo mismo.

6 Los presupuestos ontológicos de la biopolítica

¿Cuáles son entonces los fundamentos metafísicos de la biopolítica contemporánea? Si, tal y como lo hemos planteado, la deconstrucción de la metafísica es en sí misma una tarea política, entonces es menester ante todo sacar a relucir los fundamentos de ese discurso que se materializa como dominación de lo viviente. Y será interviniendo en ese discurso, recorriendo sus grietas y profundizando sus fallas que será posible el desmontaje correlativo de la biopolítica. Y si, como hemos señalado, la inadecuación entre ontología y política se hace manifiesta especialmente en el lugar del hombre, será necesario por ende tomar como hilo conductor su definición tradicional como "animal racional".

Basta con considerarla en sus determinaciones externas para percibir que dicha definición consta de un elemento concreto que refiere a lo viviente –la animalidad–, y de otro que indica un modo peculiar del pensar –la racionalidad–. Sin embargo, queda aún por pensarse lo que Lévinas llama "la interpenetración de los términos" y donde residiría la "estructura original" de lo humano[287].

285 "Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ἦθος el termino ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto exsistente es ya en sí mismo la ética originaria." HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". En: *Hitos.* Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000. p. 291. "Ética originaria es el nombre más apropiado para «ontología fundamental». La ética propiamente es lo que resulta fundamental en la ontología fundamental." NANCY, Jean-Luc. "Heidegger's «Originary Ethics»". En: RAFFOUL, François y PETTIGREW, David (comp.). *Heidegger and practical philosophy.* NY, State University of NY press, 2002. p. 78 [la trad. es mía. HJC]

286 Para esta crítica cf. RAFFOUL, François. *The origins of responsibility.* Indiana University Press, Indiana, 2010. pp. 163-241.

287 Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous.* París, Grasset, 1991. p. 25.

Tal vez sea en ese sentido que pueda sostenerse que el hombre es esencialmente "espíritu", siempre y cuando éste sea tomado como un caso de la copertenencia entre el ser y el ente, esto es, –y para decirlo con los términos de la tradición– como el devenir corporal de lo anímico, o mejor –y dicho ahora en el vocabulario de Heidegger–, como el movimiento de ek-sistencia que arroja al Dasein fuera de sí hacia el mundo, encarnándolo en un cuerpo siempre templado anímicamente. El espíritu debe ser pensado aquí, por ende, como ese abismo donde lo inmaterial se confunde con lo material, o mejor, como la inadecuación de lo material consigo mismo, que se hace manifiesta en el hombre; y en ningún caso como un objeto ante los ojos o una simple distinción que separe dos esencias ante los ojos. Lo humano –si podemos seguir hablando de algo así en Heidegger[288]– se caracteriza así por ser desapropiación [*Enteignis*][289] e inadecuación, en suma: *ek-sistencia*; en una caracterización que dinamita la interpretación objetivante de la metafísica tradicional, al exponer lo humano como fractura al interior del ente.

Sin embargo, y como respuesta a ese lugar intermedio en el que se encontraría el hombre para la definición tradicional –de la que el propio Heidegger destaca que, en lo esencial, no es falsa[290]–, la historia de la metafísica se habría visto en la necesidad de una decisión que resuelva y objetivice, tanto el lugar del hombre como el de lo viviente, fijándolos y sentando las bases de su regularidad y calculabilidad científicas. Y esa necesidad de resolución del lugar de lo humano –es decir, el "humanismo"–, que impulsa a la metafísica al despliegue de su historia, obedece a la interpretación fundamental del ser como permanencia ante los ojos, con claridad y distinción.

Ya en la estructura clásica de la definición a partir del género común y la diferencia específica, el humanismo, es decir, la determinación metafísica del ser del hombre, encuentra su punto de partida. En este sentido, si la animalidad encarna el horizonte común que *contamina* al hombre con lo viviente, la racionalidad, en cambio, señala el espacio

288 "¿Debemos seguir llamando «humanismo» a este «humanismo» que se declara en contra de todos los humanismos existentes hasta la fecha, pero que al mismo tiempo no se alza como portavoz de lo inhumano? ¿Y eso tal vez con el único propósito de aprovechar que se comparte el uso de tal rótulo para seguir nadando en compañía de las corrientes reinantes, que se encuentran ahogadas por el subjetivismo metafísico y sumidas en el olvido del ser? ¿O tal vez el pensar deba atreverse, por medio de una resistencia abierta contra el «humanismo», a dar un empujón que logre que surjan por fin dudas sobre la humanitas del homo humanus y su fundamentación?" Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". p. 283.

289 Cf. anotaciones al ejemplar de mano de HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit.* Tübingen, Max Niemeyer, 1984. p. 189.

290 Cf. Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". p. 266; y Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo.* p. 60.

propiamente humano que debe ser preservado y aumentado con el fin de que el hombre no pierda su lugar preferencial[291]. El hombre se encuentra así en la tensión entre animalidad y racionalidad, y sin embargo la afirmación de su humanidad quedará dependiendo de la profundización de esa fractura que separa a una de la otra[292]. Un desgarramiento entre animalidad y racionalidad, entre lo viviente sin más y una humanidad del hombre que se separa y lo enfrenta, para luego imponerse a través de la tecnificación de la vida.

Y sin embargo, si la metafísica propicia que el hombre se desgaje de la *physis* y se imponga a lo viviente en tanto que objeto, esa imposición lo atraviesa también a él en tanto que ser vivo, poniendo también su corporalidad como objeto de la dominación calculadora. El hombre no puede ser definido sin más a partir de su racionalidad, sino que habita el entre de ambos términos y de cuya interpenetración no puede sustraerse. Así pues, en su grado extremo deja de ser el hombre el que se impone sobre lo viviente, para ser ahora su propia humanidad la que, bajo la forma de la razón técnico-científica, termina por imponérsele a él mismo. Llevada a su extremo, la racionalidad es abstraída del hombre para luego volver a lo viviente tomándolo como objeto de su cálculo.

Razón y vida sólo se separan entonces para volver a fundirse bajo la forma de la plena calculabilidad de lo viviente. En efecto, la razón absolutamente desplegada –esa razón que trasciende los límites del hombre y lo toma como su objeto– se corresponde con la tecnificación de lo viviente. La razón se funde así con la animalidad, pasando por arriba de la fractura originaria que la partía en dos piezas y consumiendo todo lo que la definición tradicional del hombre daba a pensar. Una fusión entre animalidad y racionalidad, ambas plenamente desplegadas, que Heidegger encontrará representada bajo la figura del *trabajador*, tal y como fuera formulada por Ernst Jünger. Una fusión tan radical, que el trabajador llega a considerar la técnica parte integral de su cuerpo, convirtiéndola en instrumento para la movilización total del orbe y de lo viviente en general[293]. El trabajador encarnaría, pues, el empoderamiento técnico de la vida para su dominación o, dicho con una expresión más actual, la bío-tánatopolítica.

---

291 Cf. Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". pp. 263 y ss.

292 "Para la posterior manera de representar occidental el hombre pasa a ser una extraña conjunción compuesta de animalidad y racionalidad [...] Por eso, los dos ámbitos esenciales de la animalidad y la racionalidad se desgarran [klaffen] uno del otro y uno frente al otro" Op. Cit. HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?.* p. 96 [he modificado la trad. HJC].

293 Cf. JÜNGER, Ernst. *El trabajador.* Trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1993; y del mismo autor "La movilización total". En: *Sobre el dolor.* Trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1995.

Así pues, ese primer movimiento tendiente a la radicalización de la diferencia entre racionalidad y animalidad –y que tiene como correlato la oposición sujeto-objeto– deviene por su propia radicalidad en el movimiento contrario que apunta a la sutura de los dos polos, expresada en la tecnificación total de la vida –en términos de Jünger, "la movilización total"–.

Tal vez sea allí donde resida la consecuencia más concreta de la metafísica y que es preciso desandar: su proceder mediante escisiones claras y distintas, propiciado a partir de la comprensión del ser como permanencia "ante los ojos", no es un simple juego de nominaciones abstractas, sino que tiene como correlato empírico la imposición de aquel que busca distinguirse sobre lo otro y, en una instancia más radical, la abstracción del principio dominador con su reversión sobre la materialidad viviente. Una imposición empírica y concreta que se manifiesta en el cálculo, dominio y explotación de la vida; y que encuentra su instrumento más potente en la razón completamente desplegada como técnica y cálculo científico.

7 Conclusión

A lo largo del presente trabajo hemos intentado, ante todo, señalar una grieta fundamental que recorre la filosofía. Una grieta que divide al pensar del ser de la materialidad concreta del ente y a partir de cuya tensión hemos intentado pensar la relación entre ontología y política. Y hemos intentado señalar dicha grieta por dos grandes razones. En primer lugar, porque creemos que la así llamada "historia de la metafísica" –la interpretación del ser como un ente– surge como respuesta al vértigo implícito en su profundidad. Pero también, y en segundo lugar, porque tal vez ella pueda orientarnos acerca del lugar del pensar en nuestro presente más inmediato, abriendo la pregunta por su performatividad y sentido crítico. Con tal objetivo, hemos procurado ilustrar –aunque de manera sumamente esquemática– el contorno más general de dicha grieta a lo largo de la historia de la filosofía, para en último término intentar también ilustrar el modo en el que la historia de esa peculiar comprensión del ser –la metafísica–, deviene concreta como biopolítica.

Pero no se trata simplemente de analizar la historia de la metafísica para luego derivar automáticamente consecuencias políticas en el plano óntico sino que, por el contrario, si hemos procurado presentar el sustrato ontológico de lo que creemos es la matriz metafísica de la política contemporánea, ha sido con la intención de regresar a ese sustrato desde la política con el fin de desmontarlo. Así pues, nos ha interesado especialmente señalar que la ontología

es ya en sí misma un pensamiento político y que, considerada en tanto tal, debe ser tomada como un terreno en disputa, sobre el que es menester intervenir deconstructivamente.

No se trata entonces de reducir la política al pensamiento del ser sino, en cambio, de reflexionar sobre ese horizonte al que Heidegger denomina "ontología fundamental", y en el cual la pregunta por el ser cohabita con las preguntas por la ética y la política. La ontología fundamental debe ser pensada, por ende, como el horizonte originario en el que se abre *la pregunta* por la política y en relación al cual toda respuesta concreta toma su sentido.

En este sentido, la hipótesis que nos ha guiado y que sin lugar a dudas se encuentra a la base de todo el trabajo, es que la relación entre ontología y política puede ser tomada como un caso de la diferencia ontológica entre ser y ente, y que, de modo correlativo, lo que Heidegger llama "olvido del ser", y con el que caracteriza a la historia de la metafísica, debe ser comprendido en tanto que intento de sutura entre los dos polos. Un intento de sutura que no puede sino devenir en la absolutización de lo que es, esto es, la ontologización de la política, y a la que es necesario contraponer una politización de la ontología que ponga en evidencia la esencial inadecuación entre ambas. Una inadecuación que moviliza el pensar y que se caracteriza por una singularidad radical a la que, siguiendo a Heidegger y frente a toda posible síntesis, hemos intentado pensar como "pertenencia recíproca".

Tal y como la hemos presentado, la pertenencia recíproca preserva el desgarramiento del que proviene el pensar, y su profundidad insondable no puede sino trascender los límites de la filosofía. Una pertenencia recíproca en la que el pensar del ser y la intervención concreta sobre el ente se contaminan y donde, por lo tanto, se hacen patente, al mismo tiempo, la improductividad del pensar y su performatividad. En efecto, en su reticencia a la lógica de la producción, el pensar patentiza el horizonte de resistencia a la política que se corresponde con la imposición del ente, es decir, con la metafísica. En ese fondo sin fondo del desgarramiento yace un singular plural que escapa a los dispositivos de captura de la metafísica y que, por ende, pone en cuestión el dominio técnico-científico desde lo más profundo del pensar. Así pues, el inicio de ese otro pensar –cuya venida Heidegger dice preparar– implica una puesta en cuestión radical de los modos en los que habita el hombre y de la ética y política que le corresponden.