Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía

Revista Internacional de Filosofía

MUTATIS MUTANDIS

ISSN 0719 - 4773

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, Año 7, no. 13, 2019 (diciembre)
Santiago de Chile: Corporación Filosofía y Sociedad
ISSN (web) 0719-4773/ ISSN-L 0719-3386
Publicación periódica semestral
Indexada en: DOAJ, ERIHPLUS, REDIB

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía es una publicación académica cuya misión es la divulgación de la investigación filosófica internacional y la promoción del intercambio académico entre pares.
Publica artículos originales, en español o inglés, de investigadores(as), académicos(as) y estudiantes de la disciplina. La revista publica, además, recensiones críticas, reseñas de libros publicados recientemente y/o traducciones de textos filosóficos hacia el español o el inglés de todos los idiomas.
Su periodicidad es semestral. La temática de la revista está abierta a todas las corrientes y propuestas teórico-metodológicas propias del pensamiento filosófico.
El proceso de arbitrajes para la aceptación de los trabajos recopilados en Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, es realizado mediante el concurso de académicos, especialistas e investigadores, quienes determinan el grado de relevancia, importancia, correspondencia y atingencia de un manuscrito, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.
Para efectos de solicitud de subscripciones, canjes, envío de trabajos o consultas, escríbanos a editorial@revistamutatismutandis.com

Director
Hernán Neira, Universidad de Santiago de Chile

Académica Responsable
Valentina Bulo, Universidad de Santiago de Chile, Chile

Editor Responsable
David Rojas Lizama, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

Consejo Editorial
Alejandro Tomasini Bassols, Universidad Nacional Autónoma de México, México; Ricardo Espinoza Lolas, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile; Mónica Cragnolini, Universidad de Buenos Aires, Argentina; Alejandro Vigo, Universidad de Navarra, España; Davide Vecchi, Universidade de Lisboa, Portugal; Luis Placencia, Universidad de Chile, Chile; Francisco De Lara López, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; Adriana Arpini, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina; Ignacio Pajón Leyra, Universidad Complutense de Madrid, España.

Comité de redacción
Alfredo Muñoz Alarcón, Selene Arredondo Castro, Felipe Agustín Nuñez, Fabián Olave Ramírez, Carolina Llanos, Carolina Solar Andrade, David Rojas Lizama.

Declaración de Acceso Abierto
Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía es un revista de acceso totalmente abierto, lo que significa que todos los artículos están disponibles en Internet para todos los usuarios inmediatamente después de su publicación. Se permite el uso y distribución no comercial en cualquier medio, siempre que el autor y la revista estén debidamente acreditados.
Entre los beneficios del acceso abierto (Open Access) para los autores se incluyen: libre acceso para todos los usuarios de forma global, los autores poseen el copyright de sus trabajos, mayor visibilidad y número de lectores, publicación rápida y sin restricciones de espacio.

Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Su contenido puede ser usado y difundido libremente sin usos comerciales ni privativos ;)

Tabla de contenidos

Pág.

Nota Editorial **7**

Desafíos del estallido social para la filosofía y las humanidades por Comité de Redacción 7

Artículos **11**

Del Alma y el individuo particularmente cualificado en el pensamiento estoico por Nicolás Rojas (Universidad de Chile) 11

La distinción aristotélica entre enérgeia y kínesis comprendida de modo intensional por Matías Von Dem Bussche (Universidad de Chile) 29

El malestar del ser: Levinas el hitlerismo y la evasión como revuelta por Matilde Orlando (Universita' Degli Studi Di Messina - Italia) 43

Derrida y la epokhé heideggeriana: esquemas de apertura por René Baeza (Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación - Chile) 63

Imagen tiempo y libertad: Un diálogo entre Henri Bergson y Jean Paul Sartre por Sergio González (Universidad de Santiago de Chile) 81

Hoc est enim corpus: meum ex-posición vulnerabilidad y precondiciones de aparición corporal por Andrés Zenteno (Universidad de Chile) 99

Síntesis y desfiguración para una teoría del optimismo retórico por Daniel Pérez (Universidad de Lisboa - Portugal) 117

La libertad como práctica de la virtud en la filosofía de Hannah Arendt por Felipe Navarro (Universidad Diego Portales - Chile) 131

Dossier **141**

El concepto de causalidad en la obra filosófica y en la obra económica de David Hume por Ariadna Cazenave (Universidad de Buenos Aires - Argentina) 141

David Hume y la cultura de la sensibilidad por Antonio José Cano (Universidad Nacional a Distancia - España) 157

Aprendiendo de la experiencia: una nueva mirada sobre la interpretación de Ayer del empirismo de Hume por Sofía Calvente (Universidad Nacional de la Plata - Argentina) 173

Traducciones **187**

Kazantzakis y el marxismo por Minas Savvas (traductor: Alfredo Fredericksen) . 187

Reseñas de libros **197**

Juan Andrés Guzmán y Jorge Rojas Empresarios Zombis La mayor elusión tributaria de la elite chilena por Daniela Alegría (Pontificia Universidad Católica de Chile) 197

Cinzia Arruzza Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser Feminism for the 99% A Manifesto por Margarita Cabrera (Universidad de Chile) 203

Nota Editorial
Desafíos del estallido social para la filosofía y las humanidades

Comité de redacción*
Corporación Filosofía y Sociedad

El estallido social en Chile desafía a las humanidades a abordar un fenómeno social inédito por sus formas, a través de un ejercicio reflexivo situado más allá de las tomas de posición en el debate público. Si bien, ha habido un sinnúmero de académicos del espectro nacional que han asumido posturas claras en esta coyuntura, las respuestas y justificaciones contingentes dejan incólumes otras dudas sobre cuestiones de principio. Sabíamos que Chile vivía en una democracia de baja intensidad, con instituciones ancladas al orden constitucional diseñado durante la dictadura cívico-militar y continuado por los gobiernos democráticos, con enormes áreas institucionales corrompidas por el fuero de la impunidad, con una clase política acostumbrada a los privilegios y bajo un modelo estructuralmente desigual en lo económico, social y cultural. Sabíamos que todo lo anterior, en alguna medida, fue horadando las bases de las instituciones democráticas. Por eso, para muchos, las protestas que comenzaron en octubre son la continuidad de un dilatado proceso de acumulación del malestar que, debido a lo agudas de sus causas, tardaron más de lo que muchos imaginaron en llegar.

Uno de los asuntos de principio que se nos plantea es el rol de la violencia en la vida democrática. En otra palabras, más allá de la forma en que *de hecho* se ha procesado la conflictividad social –una pregunta propia de las ciencias sociales antes que de la filosofía–, nuestra pregunta es cuál *debe* ser la forma en que esta sea abordada por el cuerpo social. La filosofía tiene pretensiones normativas que la diferencian de las ciencias sociales, toda vez que nos invita a ocupar las evidencias en pensar salidas posibles, horizontes de sentido y respuestas coherentes con los principios de una sociedad en la que vivamos o aspiremos a vivir. El consenso entre la clase política y los partidos parlamentarios de que la salida institucional a una crisis signada por la violencia debe ser un nuevo pacto social, cuyos términos se definan mediante plebiscitos y una asamblea constituyente o mixta (indistintamente el nombre), ha dejado perplejos a muchos intelectuales del espectro público. Es el caso de Daniel Mansuy, quien en una reciente entrevista, situó la urgencia de resolver este problema normativo en el lado de los demócratas. Sostener que la violencia abrió el camino a una nueva constitución es "la tesis empíricamente inobjetable, pero teóricamente complicada para quienes creemos en la democracia".

Siendo razonable esta formulación para un problema urgente, corremos el riesgo de olvidar que la filosofía, y las humanidades en general, nos invita a abrir el debate público a cuestiones radicales. Decir que la conflictividad social complica a quienes creen en la democracia no es evidente, menos si por democracia comprendemos un complejo de

*Contacto: editorial@revistamutatismutandis.com

procesos en que, bajo ciertas condiciones institucionales, las personas se involucran y comprometen motivadas por la definición de asuntos relevantes tanto en la esfera pública como para sus propias vidas; es decir, si por democracia comprendemos algo vivo y no sólo aquellas condiciones institucionales necesarias para su desarrollo, pero insuficientes por sí mismas. En este sentido, la frase "quienes creemos en la democracia" abusa de la voz "democracia" mediante un uso políticamente intencionado. En realidad, aunque nadie lo *justifique*, no es fácil de *explicar* que la violencia haya abierto el camino a una nueva constitución *entre quienes se inclinan por una definición formal de democracia*, es decir, una abierta a abarcar regímenes políticos de escaso compromiso ciudadano, mucho más que entre quienes crean en una democracia de la que ciertos marcos institucionales sean condiciones necesarias, pero sentirse parte en igualdad de condiciones sea la condición suficiente.

Lo mencionado no representa algo completamente nuevo. Muy por el contrario, estamos dentro de cierto continuo, a saber, el problema de un Estado que no es uno sino muchos, y a lo menos dos, como sostuvo Platón en el Libro II de *La República*: el de los pobres y el de los ricos, dentro del cual los pensadores clásicos difirieron entre visiones más o menos "unitarias" y aquellas que consideraron, como Aristóteles en *Política*, un mínimo de desigualdad como una consecuencia propia del hecho de que "la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad". También formaron parte de sus discusiones la posibilidad de la movilidad social, el problema para la vida pública de una pobreza demasiado extendida o el reconocimiento de la dignidad y la participación política de los distintos estamentos de las ciudades de la época. Sin ahondar en las secuelas de estos asuntos, que encontramos en los orígenes de la filosofía, resulta notable que, a pesar de cierta recurrencia, no logremos algunos mínimos consensos posibles, como comprender en la desigualdad radical –como la existente en nuestro país– un factor que determina la sensación de que no todos vamos en un mismo barco, de que no hay un país sino muchos o de que la ambición desenfrenada de unos pocos puede atentar contra la vida en común.

Otro asunto que interpela a la filosofía y las humanidades en nuestro país, es la forma en que el poder político del gobierno nacional, y sus instituciones en general, se ha visto disminuido por la administración de la fuerza en contra del movimiento social. Para una parte importante de la filosofía política, es esencial al Estado el uso exclusivo de la violencia legítima. Desde quienes, en general, justifican un contrato social frente a un estado de naturaleza posible u originario, hasta aquellos autores que evalúan al Estado sobre la evidencia disponible de las ciencias sociales contemporáneas, no hay, sino en una escasa minoría de autores conservadores, dogmáticos o religiosos, una defensa del uso de la violencia sin una teoría de la justificación de las acciones del Estado sobre la base de un consentimiento directo o indirecto de parte de los ciudadanos miembros. Esto, al igual que las discusiones clásicas sobre la desigualdad, nos invita a reflexionar sobre la suficiencia de una teoría de la justificación democrática de la violencia estatal tan formal como la que está a la base de los discursos presidenciales.

Lo anterior, puede colaborar a descubrir nuevas perspectivas para evaluar la evidente covarianza de dos fenómenos que han mantenido ocupada a la opinión pública por separado: la profundización del descrédito del Gobierno y el recrudecimiento de la represión contra un movimiento social cuyas motivaciones son percibidas como justas. De ser suficiente la justificación democrática formal para el uso de la violencia a la que recurre el Presidente en sus alocuciones, no habría una correlación tan marcada, sino, por el contrario, un reconocimiento público del uso de sus facultades legales, el mismo que se

reclama en asuntos como el combate del crimen organizado (la violencia ilegítima). Esto no ha sido así, lo que invita a abrirse a otras posibilidades. Quizás, tal como sostuvo Hannah Arendt en *Sobre la violencia*, lo que define al poder político es la posibilidad de una violencia legítima –en el marco de una no violencia en los hechos–, si es cierto que "el poder y la violencia son opuestos; [dado que] donde uno domina absolutamente falta el otro". De haber algo de verdad en esto, cabe suponer que todos los esfuerzos por detener el uso indiscriminado de las fuerzas de orden público han sido pocos, y convenir transversalmente en que esta actuación no hace más que horadar el poder político del propio gobierno al abusar de sus facultades.

Diciembre de 2019

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (diciembre), pp. 11-27
Recibido: 05-05-2019 Aceptado: 19-07-2019

Del Alma y el individuo particularmente cualificado en el pensamiento estoico

On the Soul and the Peculiarly Qualified Individual in Stoic Thought

Nicolás Antonio Rojas Cortés *
Universidad de Chile

Resumen

Dado el particular modo de explicar la realidad que tienen los estoicos, existe una categoría específica para referir a la descripción de una realidad que podríamos considerar individualy diferentea otras; me refiero a lo que ellos mentaban con las palabras ἰδίως ποιός, que traducimos como individuo particularmente cualificado. Esta categoría cualifica a una entidad en cuanto específica y particular. Sin embargo, en un contexto donde lo corpóreo refiere a todo lo que es, es fácil identificar apresuradamente lo corpóreo con lo material y admitir que la materia por si sola puede valer como un criterio de identidad para las entidades individuales. El objeto del presente artículo es proponer una lectura que posibilite líneas argumentativas para armonizar el reto que presenta la descripción de un individuo particularmente cualificado, admitiendo la peculiar cosmovisión estoica, por medio de la consideración de la ψυχή como elemento coordinador de sus categorías y que, por consiguiente, es el elemento por considerar para una propuesta de criterio de identidad.

Palabras clave: Estoicismo, Dion y Teon, Alma, Individuo particularmente cualificado, Sobre lo creciente

Abstract

Given the distinct approach the stoics have to explain reality itself, there is an specific category to refer to the description of such reality, which can be considered as individualistic and much different than others; I mean none other than what they named with the words ἰδίως ποιός, which can be roughly translated as particularly qualified individual. This category qualifies an entity in terms of specificity and particularity. Nonetheless, in a context in which the corporeal refers to everything that is, it is easy to identify in a hasty way all things corporeal with all things material, and therefore comply in admitting that matter by itself can be estimated as an identity criteria that applies to every individual entity. The objective of this investigation is to propose an interpretation that makes possible the necessary argumentative lines to harmonize the challenge that pops up along with the description of a particularly qualified individual, acknowledging at the same time the very particular stoic cosmovision, via the consideration of the ψυχήas a coordinating element of its categories and, therefore, the element to take in account when advancing a criteria for identityproposal.

Keywords: Stoicism, Dion and Theon, Soul, Peculiarly, Qualified Individual, On the Growing

*Contacto: nicolas.rojas.c@ug.uchile.cl Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente, cursa el Magíster en Filosofía en la misma institución. .

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción al pensamiento estoico: Problemas, pensamiento heredado, principios y categorías

No es sencillo determinar una forma de leer el pensamiento estoico. Debido a esto se presentan, a grandes rasgos, modos en que fue expuesta esta doctrina, en función de que al mostrar los problemas que esto conlleva, se pueda justificar la manera en que aquí serán presentados los presupuestos que detonan en la reflexión sobre las cuestiones relativas al alma.

Teniendo en cuenta la opinión de Aecio (BS 1.1; LS 26A; SVF II 35), la información que nos ha sido legada por Diógenes Laercio (BS 1.2; LS 26B) y las afirmaciones de Plutarco (BS1.3; LS26C; SVF II 42), podemos afirmar sin problemas que se decía que para los estoicos la filosofía se dividía en tres partes; opinión compartida tanto por Zenón de Citio (fundador de la escuela) y Crisipo de Solos (segundo fundador de la escuela). Estas partes corresponden a la física o bien, al estudio del cosmos y a lo que está en él, luego a la ética, que investiga el modo de vida humano y la lógica -también denominada dialéctica- que incluía entre sus estudios lo que hoy conocemos como la teoría de la argumentación y también la teoría del conocimiento. Las tres partes, como defiende Zenón de Tarso, corresponden a la filosofía misma, por lo que cobra mucho sentido cuando se dice que los estoicos comparaban la filosofía con un animal, en donde la lógica corresponde a los huesos y a los nervios, la ética a las partes más carnosas y la física al alma.

Los mismos estoicos tuvieron un debate sobre este asunto, los primeros -Zenón y Crisipo- consideraban que era útil comenzar primero por la lógica, mientras que Posidonio comenzaba por los asuntos físicos. La incertidumbre para nosotros es evidente: ellos no tenían un consenso sobre por cuál parte comenzar; pero, al mismo tiempo, es posible considerar su filosofía como un todo orgánico.

Teniendo en cuenta que nuestra intención es aclarar qué papel juega la noción de alma estoica, considero que podemos emprender nuestro viaje desde las consideraciones en torno a las cosas que son, a las cosas que se presentan en el cosmos. Si se quiere, utilizando la palabra de una manera muy amplia, una suerte de ontología.

i. Principios heredados de Heráclito y Diógenes de Apolonia

Hay ciertos principios de la historia de la filosofía que heredan los estoicos que vendría bien resaltar en función de nuestro objetivo. Para esto, veamos el fragmento de Heráclito (DK 12 B 1):

> "De esta razón [*λόγου το υδ*], que existe siempre [*ἐόντος ἀεὶ*], resultan desconocedores los hombres, tanto antes de oírla como tras haberla oído a lo primero, pues, aunque todo transcurre conforme a esta razón [*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον*], se asemejan a inexpertos teniendo como tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que se olvidan de cuanto hacen dormidos" (Bernabé 129, énfasis mío).

Según Anthony Long (1984, 143) los estoicos tomaron de Heráclito aquellas dos características del *λόγος*: tanto su capacidad de gobernar todo (*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον*), como la posibilidad de que podamos relacionarnos con él (*καὶ πρόσθεν ἢ ἀκο υσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρ ωτον*). Afirmando que los humanos pueden relacionarse con el logos, podemos admitir rápidamente, que tanto el lenguaje como el pensamiento tienen la potencia de describir la realidad por medio del análisis de los objetos que se nos presentan en el mundo.

La herencia de este pensamiento y el rendimiento filosófico al que lo llevaron los estoicos puede verse reflejado en las siguientes afirmaciones de Plutarco y Diógenes Laercio (VII, 156) respectivamente:

> "Y poco después, eliminando toda ambigüedad [añade]: 'En efecto, ninguna de las cosas particulares, ni la más pequeña, puede suceder de otro modo más que de acuerdo con la naturaleza común [*ἡ κοινὴ φύσις*] y según la razón de ésta. El hecho de que la naturaleza común y la razón común de la naturaleza sea destino, providencia y Zeus, no ha pasado inadvertido ni siquiera a quienes adoptan una postura diametralmente opuesta [a la nuestra]'" (BS 19.9; SVF II, 937, énfasis mío).
>
> "La naturaleza es un fuego artífice [*π υρ τεχνικόν*)], que procede con método a la generación [*ὁδ ῳ βαδίζον εἰς γένεσιν*]" (DL VII 156; 2007 390, énfasis mío).

La naturaleza (*φύσις*) se comprende como el principio que crea (*εἰς γένεσιν*), le da coherencia en su eterno movimiento, movimiento que es creador (*τεχνικόν*) y que responde a su determinada razón (*τ ης φύσεως λόγος*). Sería apresurado afirmar que la naturaleza es idéntica al *λόγος*. Más bien, las palabras de Long iluminan la relación entre *Physis* y *Logos*: "Tomada como un todo, como el principio rector de todas las cosas, la naturaleza equivale al *logos*. Mas si consideramos a los seres vivos particulares, aunque todos tengan una 'naturaleza', sólo algunos poseen razón como facultad racional" (1984 149). Esta advertencia es de suma importancia, ya que a pesar de que en la realidad concebida como un todo se puedan admitir dos principios -naturaleza y razón-, cuando nos enfrentemos a las cuestiones relativas al alma será claro cómo es que los estoicos conciben a los distintos tipos de entes siendo una especie de reflejo de esta estructura ontológica.

Otro elemento heredado de la historia del pensamiento en la filosofía estoica es la explicación del mundo que da Diógenes de Apolonia, quien consideraba al aire (*ἀήρ*) como primer principio entre los cuerpos simples. Lo interesante de postular el aire como principio es que este elemento tiene la capacidad de "*penetrar* y *disponer* todas las cosas, estando él mismo sujeto a variación de temperatura, humedad y velocidad" (Long 1984 150). Consideremos el siguiente fragmento:

> "Además de los anteriores, también son poderosos argumentos los siguientes: los hombres, en efecto, y los demás animales, como respiran, viven gracias al aire [*ζώει τ ωι ἀέρι*], y éste constituye para ellos alma y entendimiento [*καὶ το υτο αὐτο ις καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις*], como quedará demostrado claramente en esta obra. Así que, si se ven privados de él, mueren y el entendimiento les falta" (DK 51 B 4; Bernabé 267, énfasis mío).

El aire en cuanto principio cósmico y elemento determinante para la comprensión del humano hacen creer que Diógenes consideraba al alma humana como una "porción de Dios", es decir, al igual que Heráclito, como un ente descrito por cualidades semejantes a la de los fenómenos naturales cósmicos, y por ello, capaz de relacionarse con esa estructura cósmica. Como veremos más adelante, un elemento que tenga la capacidad de *penetrar* y *disponer* todas las cosas, siendo él mismo sujeto de variación, proporcionará una valiosa herramienta al pensamiento estoico para enfrentarse a los problemas de la individuación y la identidad personal, por medio de su noción de aliento ígneo (πνε υμα). Dejemos ahora de lado los elementos heredados por el pensamiento estoico para pasar al análisis de su propia filosofía.

ii. Categorías para estudiar lo que es

Para los estoicos, lo que es (ε ιναι), es lo "*algo*" (τι) (BS 2.2; LS 27B; SVF II 329), un género que tiene dos especies, por un lado, lo '*corpóreo*' y por otro, lo '*incorpóreo*' (BS 2.4; LS 45E; SVF II 330). Sin embargo, reducir lo que existe a lo '*corpóreo*' depende de algunas presuposiciones:

> "A esto se sigue que el universo es no existente, pues llaman "existentes" solo a los cuerpos, porque corresponde a un *existente hacer algo y recibir una acción*" (Plutarco BS 2.6; SVF II 525, énfasis mío).
>
> "Creen que los principios del universo son dos, lo activo y lo pasivo. Ahora bien, lo pasivo es la *sustancia sin cualidad, la materia; lo activo, en cambio es la razón* que se da en ella, dios. En efecto, dado que éste es eterno, produce demiúrgicamente cada cosa a través de la totalidad de la materia" (DL VII 134; SVF I 85, BS 14.1; LS 44B, énfasis mío).
>
> "Habiendo llegado a este punto del argumento, uno también podría objetarles con razón el hecho de que, cuando afirman que existen dos principios de todas las cosas, materia y dios, de los cuales éste es activo y aquélla pasiva, *sostienen que dios está mezclado con la materia porque se difunde a través de toda ella y la configura y, de esta manera, le da forma y produce el cosmos*" (Alejandro de Afrodisias BS 14.5; LS 45H; SVF II 310, énfasis mío).

La naturaleza y el logos se comprenden como una especie de realidad corporal que abarca todo lo efectivamente existente, configurando la existencia, al penetrarla y mezclarse con ella. El presupuesto clave de considerar la materia y la razón como los dos principios explicativos del mundo y su existencia viene a ser que para ellos el ≪poder de actuar o sufrir acción≫ se presenta como un criterio de existencia, en donde los principios pasivos se dan en la materia y los principios activos se dan en ese extraño elemento que puede mezclarse con el todo. La naturaleza, o bien Dios -si se quiere- están en permanente relación con la materia, pues solamente así el cosmos puede comprenderse en su devenir. Como nos informa Diógenes Laercio (VII 156) los estoicos clásicos -Zenón y Cleantes- identificaban el *logos* con el fuego creador (π υρ τεχνικόν) y esta es una descripción de los elementos del cosmos que no se perderá en el desarrollo del pensamiento estoico. Mas, se hace necesario advertir con Long (1984 155), que desde Crisipo en adelante hay un cambio en la identificación del *logos*, que ya no se comprende solamente como fuego, sino como un compuesto de fuego y aire que se denomina πνε υμα. Literalmente, esta palabra

significa 'hálito', 'aliento', y es probable que la adopción de este concepto se debiera a los avances de la fisiología y medicina de su época.

Ahora bien, dados los principios anteriores, nuestro enfoque tendrá que apuntar hacia lo que seencuentra del lado del *τι* en cuanto corpóreo, ya que -como veremos- el alma para los estoicos no puede sino ser considerada como una realidad *corpórea*. Sobre estas realidades, los estoicos hablan de cuatro categorías que las describen. Estas categorías corresponden a el sustrato [*ὑποκείμενον*], lo cualificado [*ποιός*], lo dispuesto de cierta manera [*πως ἔχοντα*] y lo dispuesto de cierta manera relativamente [*πρός τι πως ἔχοντα*]. Para lo que nos interesa, debemos dar algunas notas mínimas sobre estos modos del ser.

En el caso del sustrato [*ὑποκείμενον*], este podría ser comprendido como la materia incualificada [*ἀποιός ὑλη*] o *potencia*, como fuera llamada por Aristóteles según la interpretación de Simplicio (Long y Sedley 1998 172). Por lo que todo *τι* que sea considerado en tanto que ente existente se entiende como un corpóreo al que le corresponde una cierta materia. Sin embargo, no podemos admitir sin más que ella se dé por sí misma. Para los estoicos la materia nunca existe sin alguna cualificación (Long 1984 160), es decir, la materia en cuanto sustrato tiene siempre que pensarse también en relación a las otras tres categorías del ser. Esto muestra que las distinciones de los cuatro modos del ser no son distinciones de cosas, sino -como ya dije- modos del ser.

Lo interesante para nuestro asunto en torno a la cuestión del alma, se presenta ante nosotros cuando se nos dice que un modo de ser de lo corpóreo es lo *cualificado* [*ποιός*]. ¿Qué nos quieren decir los estoicos con esto de lo *cualificado*? Desde las fuentes que tenemos a mano se nos ofrecen por lo menos tres maneras de decir *ποιός*.[1] La primera, y la más general -tan general que puede llamarse *cualificado en común*- se dice de nociones comunes y adjetivos (Sedley 1982 260), por ejemplo, hombre, sensato, el que estira los puños y el que corre. En este sentido amplio, lo que se puede entender como cualidad común incluye tanto estados como acciones y movimientos.

Sin embargo, bajo su segunda calificación, ya no podríamos denominar a las cualidades como *comunes*, puesto que no se incluyen movimientos, sino que solamente estados, como, por ejemplo: el individuo que es prudente y el individuo que se pone en guardia. Aquí ya nos encontramos con la tercera categoría de análisis del ser, es decir, lo dispuesto de cierta manera [*πως ἔχοντα*]. En el sentido más acotado del término, lo que encontramos son solamente estados permanentes, como el ser prudente, ser gramático y ser amante del vino. Lo interesante de las palabras que se usan en esta última significación es que ellas coinciden de una manera tal con la cualidad mentada que no apuntan a nada mayor ni a nada menor que a la cualidad correspondiente.

Estas cualificaciones, o bien, modos del ser, pueden decirse tanto de objetos que existen por la relación entre sus partes como un *barco*, y más importante aún para lo que nos interesa, también para seres vivos. Es necesario destacar en este punto, para introducir -por fin- el detonante de nuestra exposición que cuando los estoicos se refieren a seres vivos (humanos en específico), o a lo que podríamos llamar individuos, ellos usan las palabras *ἰδίως ποιός*, que traducimos como *individuo particularmente cualificado*. Esta categoría de *cualificación* (*ποιός*), en cuanto especifica de un individuo (*ἰδίως*), es la que nos permitirá mostrar que es posible problematizar, de la mano de la filosofía estoica, la

[1] En lo que sigue presentamos una formulación bastante literal del comentario de Simplicio sobre el *ποιός* (BS 3.8; LS 28N; SVF II 390).

cuestión de la identidad personal, o por lo menos, una cierta descripción que permita diferenciar a un ente particular de otro ente particular. Esta categoría será examinada en detalle en la sección 2.1.

La cuarta y última categoría, lo dispuesto de cierta manera relativamente [*πρός τι πως ἔχοντα*], clasifica propiedades que una cosa posee en *relación con* alguna otra (Long 1984 162). Por ejemplo, los estoicos nombraban la propiedad de ser padre como una relación con otro, ya que es una cuestión de hecho y no una cuestión necesaria, o bien ser el "de la derecha" cuando alguien está sentado al lado de otro. Esta categoría permite analizar hasta qué punto puede decirse que una propiedad de alguien o algo es verdadera si es que depende de algún otro.

Si armamos con un ejemplo el uso que podrían tener estas categorías a la hora de analizar un caso, podríamos pensar en lo siguiente: (1) Dada una cierta materia -sustrato- del que se puede decir que le corresponden las cualidades de ser; (2) en común, hombre, sabio, filósofo; (3) de cierta altura, de cierto color de piel, con ciertas características anímicas; y (4) relacionado como pareja de Jantipa en un cierto periodo de tiempo, siendo maestro de Platón en un cierto periodo de tiempo y siendo conocido en la historia por algunos diálogos, tenemos que a esa cierta conjunción de elementos le denominamos Sócrates.

Es evidente que la aplicación de estas cuatro categorías sin una mayor precisión es problemática para determinar que el Sócrates al que nos referimos es exactamente el Sócrates histórico que, supuestamente, identificamos como el maestro de todos los que intentamos estudiar filosofía, y no más bien otro sujeto cuya composición también dependa de un cierto sustrato material, que también sea hombre, que también pudiera haber sido sabio, que también pudiera haber compartido sus cualidades anímicas, y que también hubiera sido pareja de una cierta Jantipa y maestro de un cierto Platón.

Se plantea entonces la pregunta: ¿Qué especificación categórica estoica deberíamos aplicar para poder resolver la cuestión de cómo determinar que ese Sócrates es tal y no otro? Nuestra propuesta es investigar aquel elemento *particularmente cualificado* (*ἰδίως ποιός*) que permite que un individuo sea tal y no otro. Analicemos, para mostrar lo interesante del caso, una de las fuentes más conflictivas a partir de las cuales podríamos acércanos al asunto de lo particularmente cualificado.

2. Paradojas, Chistes y la aparición de la concepción del individuo particularmente cualificado

i. El acertijo de Dión y Teón

Philon, *De Aeternitate mundi*, líneas 47-51

> "Y se alejaron tanto de la opinión verdadera que no se dieron cuenta de que, a partir de lo que inconsistentemente filosofan, destruyeron la providencia. (1) Crisipo, ciertamente el más notable de los suyos, en los libros *Sobre lo creciente*, crea el siguiente monstruo: (2) *habiendo dispuesto de antemano que es imposible que dos particulares cualificados se encuentren en la misma*

> *sustancia* [προκατασκυάσας ὅτι δύο ἰδίως ποιοὺς ἐπὶ τῆς αὐτ ης οὐσίας ἀμήχανον συστ ηναι] (3) *él dice: 'concíbase, por mor del argumento, a alguien íntegro* [τινα ὁλόκληρον]*, por un lado, y a alguien sin uno de sus dos pies, por otro, y llámese al íntegro 'Dión' y al incompleto 'Teón', y luego ampútese uno de los dos pies de Dión'.* (4) *Preguntando cuál de los dos ha sido destruido afirma que lo más razonable es que sea Teón.* (5) Esto es de alguien que dice paradojas más que de alguien que dice la verdad, pues ¿cómo, por un lado, aquel a quien no se le amputó ninguna parte, Teón, ha perecido y, por otro lado, Dión, a quien le han amputado el pie, no ha sido destruido? (6) 'Necesariamente pues', dice, 'Dión, al que se le amputa el pie, colapsa en la sustancia incompleta de Teón. Y dos particulares cualificados no pueden estar en el mismo sustrato. Por lo tanto, por una parte, es necesario que Dión permanezca, y, por otro lado, [es necesario que] Teón perezca'. Dice el trágico: 'Son capturados, no por otras, sino por las alas de ellos mismos'. Habiendo copiado alguien el patrón del argumento y habiéndolo aplicado a todo el cosmos, demostrará de modo muy claro que también la providencia misma es destruida. Y considérelo de este modo: supóngase que el cosmos es como Dión –pues es completo– y que el alma del cosmos es como Teón, ya que es una parte menor del todo, y quítese, tal como el pie desde Dión, así también desde el cosmos cuanto es corpóreo de éste. Pues bien, es necesario decir que, ciertamente, el cosmos, al cual se le quitó lo corpóreo, no ha sido destruido, así como tampoco Dión, a quien se le amputó el pie, sino [que ha sido destruida] el alma del cosmos, tal como Teón, el que nada padeció. Pues ciertamente el cosmos colapsó en una sustancia menor, habiéndosele quitado lo corpóreo, y [el alma del cosmos] es destruida debido a la imposibilidad de que dos particulares cualificados estén en el mismo sustrato. Y el decir que la providencia se destruye es ilícito: siendo [la providencia] indestructible, es necesario que también el cosmos sea indestructible" (BS 3.4; LS 28P; SVF II 397, énfasis mío).[2]

ii. Explicación del argumento *Sobre lo Creciente* y la respuesta de Crisipo

El fragmento que traducimos es un caso típico de cómo ha llegado hasta nosotros el pensamiento de los estoicos: un intento de defensa de la "opinión" verdadera por parte de Filón de Alejandría, frente las "monstruosidades" planteadas por Crisipo. Para nuestros objetivos debemos apuntar con precisión a la cuestión de Dión y Teón.

Podemos decir que el argumento *Sobre lo Creciente* es una interpretación por parte de los filósofos académicos-escépticos (Bowin 2003 241) de un chiste del comediógrafo Epicarmo, para destruir ciertos criterios de identidad personal llevando al límite la idea del devenir de los entes. A continuación, se presenta una de las versiones del chiste más

[2] Dado al tiempo de estudio y análisis dedicado a este fragmento por parte de mi grupo de estudio, ofrezco nuestra traducción personal que se basa en el fragmento SVI II 397 de Filón de Alejandría de la edición griega editada por A. Long y D. Sedley (1998 177). Los números entre paréntesis redondos son agregados por los editores y nosotros los mantenemos para una mejor lectura. Hay que tener especial atención en que traducimos *ἰδίως ποιός* como individuo particularmente cualificado para destacar que lo que está en juego aquí no es solamente la *peculiaridad* de la cualificación, sino también la diferenciación frente a otros. Le agradezco profundamente a mi grupo de traducción por sus comentarios en el desarrollo de este artículo.

comentadas por los estudiosos del estoicismo:

> DEUDOR. Si agregas una piedrita a un conjunto de número impar -o incluso a uno par si así lo deseas-, o, si quitas una que allí estaba, ¿pensarías que es el mismo número?
>
> ACREEDOR. Por supuesto que no.
>
> DEUDOR. Y si agregas un poco más de distancia a la medida de una yarda, o si restas un poco de lo que ya estaba medido, ¿acaso será la misma medida?
>
> ACREEDOR. No.
>
> DEUDOR. En efecto, considera a los hombres de esta manera también; unos están creciendo, otros disminuyendo, y todos están cambiando constantemente. Mas aún, lo que cambia por naturaleza y nunca permanece en el mismo estado, será algo diferente de lo que era cuando cambió; así, siguiendo el mismo argumento, tú y yo somos diferentes en el ayer, somos diferentes ahora, y seremos nuevamente diferentes-y nunca somos los mismos (Barnes 1982 83).

El argumento que esgrime el chiste asume que la identidad de ciertos objetos depende estrictamente de su composición material. Por ello Plutarco (BS 3.5; LS 28A; SVF II 762) nos advierte los siguientes presupuestos del argumento: en primer lugar, el 'entendimiento común' asume que *todas las sustancias están siempre en movimiento*. Luego, al estar *siempre* en movimiento, ellas expelen y reciben cantidades indeterminadas de materia hacia y desde otras sustancias con las que están relacionadas. Entonces, las sustancias siempre están cambiando con respecto a su materia. Por eso se podría explicar que una piedrita en una cierta relación con otros necesariamente tiene que ser ser considerado como una entidad distinta que por sí solo, analógicamente, un ser humano que envejece y cambia su composición física -su pelo, o su piel, por ejemplo-, al estar sujeto al devenir, necesariamente debe ser considerado como una entidad diferente de aquella que era ayer y diferente de aquella que será mañana.

En la misma exposición, Plutarco da dos pistas importantes para comprender la relación de Crisipo con la cuestión *Sobre lo Creciente*, la primera es que él [Crisipo] se aleja de las 'concepciones comunes' cuando se enfrenta al problema, esto quiere decir, que no admite como criterio de identidad suficiente la pura materia; y la segunda es que, al enfrentarse a esta paradoja, echa mano de sus cuatro categorías *multiplicando* los entes y *distorsionando la sensación*. Dado esto, es posible afirmar que la acusación de que los entes se multiplican y la sensación se distorsionan por apelar a las cuatro categorías es una mala comprensión de Plutarco respecto a qué quiere decir categoría. Con cuatro categorías no se quiere decir que por medio de nuestra percepción veamos cuatro entidades diferentes en una misma cosa, sino que más bien, se pueden considerar cuatro tipos de descripciones con las que es posible explicar ciertas entidades.

Llegados a este punto, podemos recordar un par de elementos que tratamos en la primera sección. Una de las 'concepciones comunes' a las que se refiere Plutarco es que todo aquel que intente preguntarse por la identidad de un ente tiene que enfrentarse al reto que deja abierto Heráclito y esto significa que los criterios ofrecidos para responder a esta cuestión no pueden negar el hecho de que la realidad está en un constante flujo, es decir, tanto nuestra composición ontológica como nuestras predicaciones explicativas

están relacionadas con ese flujo. Por otro lado, al admitir que todo lo que existe es un cierto *algo corpóreo*, es posible caer en una comprensión limitada del pensamiento estoico. Decir que todo lo que existe es algo corpóreo no es lo mismo que decir que la materia por sí sola es condición suficiente y necesaria para concebir criterios explicativos del mundo. Esto significa que el estoicismo no abraza un materialismo ingenuo, sino que se comprende como una filosofía que intenta explicar los fenómenos corpóreos, pero que no agota ahí sus herramientas hermenéuticas. Esta última consideración es necesaria para advertir que cuando hablamos de filosofía estoica no hablamos de un modelo estructural de la realidad que pueda explicarse por medio de átomos materiales que compongan la realidad, sino de una teoría de continuos (materia y razón) que organizan con cierto sentido el cosmos.

Para explicar esta 'concepción común', David Sedley (1982 255-256) nos presenta un ejemplo que se puede ilustrar de la siguiente manera: toma a un humano que está compuesto de N partículas. Un día ese humano, su cuerpo, consume 20.000 partículas de alimento y luego elimina (por razones naturales) 19.900 partículas. Ahora ese humano consiste en una composición de las N partículas basales más 100 que restaron de su alimentación. La pregunta que deja ver la ilustración es: ¿Qué ocurre con el numero original de partículas? ¿Podemos seguir diciendo que ese humano sigue siendo el mismo? La formulación de Sedley deja ver que, si no podemos admitir como iguales a N y a N más 100 partículas, lo que está en juego como presupuesto es que la identidad personal del *argumento sobre lo creciente* se limita a la materia, y es por eso que Crisipo puede disponer **"**de antemano que es imposible que dos individuos particularmente cualificados se encuentren en la misma sustancia". Dicho de otra manera, y explicando el chiste de Epicarmo, si un principio explicativo de la realidad fuera solamente la materia, entonces el deudor de ayer no sería el mismo de hoy, ya que la materia está sometida al devenir, y en ese devenir el segundo ha "perdido" la materialidad que permitirá considerarlo el deudor de ayer.

Teniendo esto en mente, se explica por qué podemos decir que el ejemplo de Dión y Teón es: (1) una *reductio ad absurdum* (Bowin 2003 241-250) de la noción de identidad personal fundamentada en la propia materia y (2) la introducción de una especificación categorial desde la cual podemos hablar de identidad personal.

En el artículo *Chrysippus' puzzle about identity* (2002), John Bowin advierte que es aparentemente problemático afirmar que de antemano sea imposible que dos individuos particularmente cualificados se encuentren en la misma sustancia, ya que en una *reductio ad absurdum* no se deben agregar argumentos que no puedan ser aceptados por los contrincantes, y apelar a la noción de *individuos particularmente cualificados* es algo que ni los académicos ni 'la concepción común' podrían aceptar debido a que es una noción estrictamente estoica. La idea de Bowin es determinante para hacer notar que incluso si eliminamos la noción de *individuo particularmente cualificado* y la cambiamos por dos nombres de dos sujetos de los cuales se podría predicar que cada uno de ellos tiene una identidad personal diferente que depende de una cierta composición de la materia, Crisipo sigue de todas maneras creando *monstruos* -como diría Filón- porque lleva al absurdo una noción de identidad tan débil como la que es afirmada por Epicarmo y los Académicos en su intento de refutar todo. Lo que está en juego, por lo tanto, es el criterio que está detrás de la noción de identidad personal en cada caso.

La *reductio ad absurdum* de Crisipo y su respuesta, es decir, que lo más razonable

es que Teón se destruya al cortarle el pie a Dión puede explicarse teniendo en mente los razonamientos del argumento *Sobre lo creciente*. Reconstruimos la *reductio* según la propuesta de Bowin (2003 242-243).

Primero, supongamos que tenemos a un individuo que se llama Teón, un individuo, que en vez de deberle dinero a alguien -como en el chiste de Epicarmo- le falta un pie. Luego, asumamos que el mundo está en constante devenir, nuestras propiedades también, por lo que podríamos imaginar que en un cierto periodo determinado de tiempo a Teón le ocurre una fluctuación en su materia, es decir, le crece un nuevo pie ahí donde le faltaba. Asumiendo el principio de que la identidad depende de una cierta constitución material, el sujeto de nuestro ejemplo ya no puede ser denominado como Teón, así que tenemos a un nuevo individuo que llamaremos Dión. Con tal principio de identidad necesariamente tenemos que aceptar que toda la carne que constituye a Teón sigue presente en una porción del individuo que es llamado Dión. ¿Podemos admitir que un individuo numéricamente distinto (N partículas menos un pie, si se quiere) pueda estar relacionado a otro individuo numéricamente distinto (N partículas más un pie) como una parte relacionada con un cierto "todo"? Según Epicarmo, es forzoso que no podamos admitir eso, sino que debemos admitir que Teón al sufrir una fluctuación en su materia ha sido destruido y solamente podemos admitir a Dión como el sobreviviente a este experimento. Por eso, lo más razonable es que Teón haya sido destruido, bajo la lógica de Crisipo. Además, si en algún momento las fluctuaciones siguen ocurriendo y el pie de Dión se va, ¿podríamos admitir que necesariamente la entidad que queda tiene la misma composición material que tuvo alguna vez Teón?

Dejemos hasta aquí el argumento *Sobre lo Creciente*. Ahora debemos considerar qué se entiende cuando alguna entidad puede ser descrita como un *individuo particularmente cualificado*. De la paradoja de Dión y Teón no podemos sacar mucho contenido en limpio para nuestro propósito ya que ambos personajes responden a la *reductio* que ya hemos visto. Lo que si podemos admitir es que la noción de *individuo particularmente cualificado* se hace presente allí donde Crisipo necesita referirse a cualidades que nos permitan diferenciar a un individuo de otro y, al mismo tiempo, reconocer a un individuo como siendo el mismo y no otro. Necesitamos precisar cuál descripción podría tener la potencia tanto de diferenciar a un sujeto de otro como de permitir que ese sujeto sea él mismo por el largo de su existencia, es decir, necesitamos un criterio para la cuestión de la identidad personal. Para esta precisión necesitamos buscar herramientas en otras consideraciones estoicas: los tipos de relaciones entre sustancias corpóreas.

iii. La noción de mezcla en el pensamiento estoico

Eric Lewis en su artículo ≪Diogenes Laertius and the Stoic Theory of mixture≫ ofrece una introducción y formulación de la concepción de la mezcla en el pensamiento estoico que es necesario tener en mente antes de pasar a la última sección del presente artículo. Imagínese usted que regresa de una lectura metafísica agotadora y para relajarse se prepara un Gin & Tonic. Fijándonos en lo que hemos hecho, podemos admitir que un gin-tonic es algo que antes no existía y que ha llegado a ser por medio de la conjunción de dos elementos, una medida de gin y una medida de agua tónica. Pero¿qué tipo de relación tiene el gin con el agua tónica para que haya un gin-tonic? Lo que sabemos, y no podemos negar, es que un gin-tonic no puede ser cualquier medida de ambos elementos,

ya que tiene que poder de embriagar (por tener gin mezclado con agua tónica) y al mismo tiempo tiene que tener un sabor suave (porque el agua tónica está mezclada con el gin, y le quita el sabor fuerte del alcohol). No puede solamente embriagarsin tener ese gusto suave, o solamente ser suave sin perder su potencia de embriagar. Podemos admitir que ambos están en el mismo lugar y al mismo tiempo, pero ¿de qué tipo es su relación? En la sección anterior ya hemos determinado que, por lo menos para Crisipo, no podríamos admitir que gin-tonic se presentara como una simple conjunción numérica de partículas atómicas, el mundo no funciona así para él. Necesitamos, y ese es el reto, una solución no atomista para esta cuestión.

La idea de Lewis tiene rendimiento filosófico porque permite hacer una pregunta determinante: ¿Cómo se puede dar cuenta de la existencia de entidades compuestas, en última instancia orgánicas, a partir de los componentes más básicos del universo, sean cuales sean esos universos (1988 84-85)?

La respuesta estoica a esta cuestión se juega en sus nociones de mezcla. El primer tipo de mezcla es el que se da por una "yuxtaposición" de algunos elementos, como podría ser en el chiste del deudor y el acreedor, en donde si reúno una o más piedritas o un grano de trigo junto a otros granos de trigo, lo que resulta es una masa de esos elementos, pero no necesariamente una entidad totalmente diferente de los elementos que conforman la mezcla (como intentan hacer creer los académicos). Los profesores Boeri y Salles (2014, 398) hacen notar que, si una mezcla se da efectivamente por yuxtaposición, entonces, si queremos separar ese "montón" de frijoles, dividirlos en partes cada vez más pequeñas, lo que obtendríamos sería simplemente partículas de los mismos elementos. Otro tipo de mezcla es el de las confusiones, en donde dos elementos no homogéneos se mezclan y no se pueden diferenciar completamente, por ejemplo, un medicamento en un cuerpo humano. Sus partes no tienen la misma naturaleza y se genera una mezcla en donde no podemos admitir que todos los elementos se conservan, ya que unos se deben destruir (los del medicamento en los procesos fisiológicos) para que se pueda dar la mezcla. Existe un modo más de mezcla, la de los cuerpos que se interpenetran completamente los unos con los otros, como puede observarse en el siguiente fragmento de Alejandro de Afrodisias:

> "El hecho de que existan estas diferencias entre mezclas, [Crisipo] intenta establecerlo por medio de nuestros conceptos comunes y afirma que nosotros [mismos] los tomamos como principal criterio de verdad. En todo caso, tenemos una presentación de [substancias] superpuestas por juntura, otra de [substancias] en confusión destruyéndose mutuamente, y otra de [substancias] en mixtura que se *interpenetran completamente las unas con las otras de tal modo que, en relación con cada una de ellas, se preserva la naturaleza propia*" (BS 16.1; LS48C; SVF II 470).

Esta referencia no cumple aquí la función de simplemente dar cuenta de los tipos de mezcla que manejaba Crisipo, sino que más bien, dar cuenta del malentendido que podría producirse al comprender la mezcla como una mixtura entre *sustancias*. Debemos recordar que para los estoicos la materia ocupaba el lugar del sustrato (*ὑποκείμενον*), y que, por ello, no comprendían *οὐσία* como objetos individuales determinados. La lectura inocente de Alejandro (o demasiado aristotélica) nos podría llevar a admitir que en la mezcla estoica son dos entes los que se mixturan y compenetran para llevar a la existencia una nueva realidad. Sin embargo, se hace necesario comprender que para los

estoicos todas las cosas que existen son cuerpos, y a pesar de esto, no todas las cosas que existen son entidades corporales separadas. Esto nos lleva de regreso al problema de las *cualidades*. Las cualidades estoicas, como interpretan tanto E. Lewis y Richard Sorabji (1992), no son sino cuerpos en ciertos estados, y no muchos cuerpos (entes separados) que conforman un individuo.

Bajo este respecto se podría comprender que el bronceado de E. Lewis o su temperatura (1988 88) sean cualidades de él en cuanto que su cuerpo se encuentra en ciertos estados, que es equivalente a afirmar que el *ὑποκείμενον* se presenta en la experiencia bajo ciertas descripciones de estados que comprendemos como cualidades. Si admitimos lo anterior, queda preguntarnos qué es lo que hace posible que en cada entidad corpórea se de cierta estructura organizativa y no otra.

En el caso del gin-tonic habrá una mezcla completa de los cuerpos, uno con la cualidad de hacer el líquido suave al gustoy otro con la cualidad de darle al líquido la capacidad de embriagar. Tal mezcla, como en los fenómenos físicos similares al agua, a las piedras, los leños o el fuego, se explicará para los estoicos por la noción de disposición (*ἕξις*) por la cual sus constituyentes básicos se mantienen unidos. La cuestión se vuelve aún más interesante cuando nos preguntamos por cómo es que la mezcla de mixtura se puede dar en una entidad animal o humana. Veamos con más detalle la diferencia entre las cualidades físicas y lógicas de un cuerpo.

3. Del alma como criterio para una cierta identidad.

i. ¿Qué es un alma para algunos estoicos?

Hierocles, *Elementa Ethica*, líneas 1.5-33 y 4.38-53

> ≪El semen, al caer en la matriz en el momento oportuno y, al mismo tiempo, al ser reunido por un vaso en buenas condiciones, ya no se queda en reposo como hasta ese momento, sino que, una vez en movimiento, comienza sus actividades peculiares [τ ων ἰδίων ἔργων]. Y al cuidar la materia desde un cuerpo encinta, plasma el embrión de acuerdo con ciertas disposiciones ordenadas que son intransgredibles hasta que llega al fin y prepara su producto para el nacimiento. Pero durante todo este tiempo (quiero decir, el que va desde la concepción al nacimiento), persiste como '*naturaleza*' [*φύσις*], esto es, '*hálito*' [*πνϵ υμα*], que se ha *transformado* [μεταβεβληκὸς] desde el semen y metódicamente se pone en movimiento desde el comienzo hasta el fin. En un primer momento la naturaleza, en cierto modo, ya es un hálito más denso, y está muy lejos del *alma* [*ψυχ ης*]. Más tarde, sin embargo, cuando casi llega el momento del nacimiento, se rareface cuando es agitada por continuas actividades, y en cuanto a la cantidad es *alma* [*ψυχή*]. Es por eso, entonces, que, cuando [la naturaleza] llega al exterior, se adapta al medio ambiente, de manera tal que, como si estuviera templada por el medio, se transforma en relación con él. En efecto, tal como el hálito que está en las piedras es rápidamente encendido por un golpe a causa de la predisposición a esta transformación, del mismo modo también la naturaleza del embrión, que

> ya está maduro, no tarde en transformarse en alma que se proyecta sobre el medio ambiente. De este modo, todo lo que desemboca en la matriz es directamente un *animal* [*ζ ωιον*], aunque, en cuanto a otras cosas, pasa por alto las regularidades apropiadas, tal como sin duda se cuenta míticamente acerca de los vástagos de la osa y de otros casos similares. A partir de aquí hay que considerar que todo animal se diferencia del no animal por dos factores: *sensación* [*αἰσθήσει*] e *impulso* [*ὁρμ ηι*]. [...] Pues buen, dado que el *animal* [*ζ ωιον*] no es otro género, sino *el compuesto de cuerpo y alma* [*σύνθετον, ἐκ σώματος καὶ ψυχ ης*], y ambos son *tocables*, *impactables*, y *sujetos a presión* [*θικτὰ καὶ πρόσβλητα καὶ τ η προσερείσει*], *y además se encuentran completamente mixturados* [*δὴ ὑπόπτωτα ἔτι δὲ δι' ὅλων*], y dado que uno de ellos (*sc.* el alma) es una facultad sensitiva y se mueve de la manera que indicamos, es manifiesto que el animal se percibe a sí mismo continuamente. En efecto, cuando el alma se extiende hacia fuera junto con su expansión impacta en todas las partes del cuerpo porque también está mixturada con todas ellas, y cuando impacta, [también] es impactada [por el cuerpo]..." (BS 13.9; BS 13.11; LS 53B).

En el fragmento de Hierocles tenemos lo que podríamos reconocer como la conjunción de todos los elementos que hemos venido desarrollando a lo largo de las secciones de este escrito. Los dos principios de la cosmología estoica (la *φύσις* y el *λόγος* en tanto que *ψυχή*) se hacen presenten como los elementos más básicos de la existencia que vienen a explicar tanto el mundo orgánico como el mundo racional específicamente humano.

Se comprende en el fragmento que el alma no es un elemento perteneciente a todos los entes de la realidad. Más bien, alma implica un proceso metabólico desde una cierta naturaleza, que no puede ser comprendida como cualquier naturaleza, sino -y aquí recordamos la conjunción de Heráclito y Diógenes de Apolonia que hace Crisipo- desde un cierto *πνε υμα*, que debe ser comprendida como una entidad corpórea de estructura tenue, sutil y dinámica (Long 1984 155) que da coherencia manteniendo unidos a los elementos de los que se compone una cierta entidad.

Explicar cómo actúa el πνε υμα queda mejor con las palabras de Nemesio: "Conforme a los estoicos, existe un movimiento 'de tensión' en los cuerpos, que actúa simultáneamente hacia adentro y hacia afuera; el movimiento hacia afuera produce cantidades y cualidades, en tanto que hacia adentro produce unidad y sustancia" (SVF II 451; Long 1984 156).

Al describirse el πνε υμα como un compuesto de fuego y aire, es claro por qué Nemesio describe de tal manera su movimiento. Una cierta expansión elemental se da por el calor que produce el fuego, como también una cierta contracción debida al aire frío (Long 1984 156)[3]. No habría problema alguno en tomar este esquema y aplicarlo a todo el cosmos estoico, ya que es así como se puede explicar su idea de un universo que está en un flujo dinámico antes que compuesto de átomos.

Como advertíamos en las secciones introductorias, que no todos los elementos de la existencia se pueden explicar apelando *λόγος* de la realidad, en cuanto no a todos les pertenece tener una cierta *ψυχή*. Esto es importante, ya que las descripciones en torno a los principios vitales en general de los entes deben ser dichas de la *φύσις* que le

[3] Para un comentario contemporáneo a los estoicos, considere el siguiente fragmento de Ciceron: *De Natura Deorum* 2.23-28 (BS 12.11; 15.17; LS 47C).

corresponde a cada entidad. A un feto no le corresponde con total precisión explicar sus movimientos de crecimiento y maduración por el alma, debido a que aún no tiene un alma desarrollada y es solamente al momento de encontrarse con el mundo en que podemos dejar de considerarlo descrito por la naturaleza y pasar a ser descrito como un *animal* al que le pertenece alma. ¿Esto quiere decir que para los estoicos los animales tienen alma? Ciertamente, pero de una manera bastante acotada. La descripción básica y más propia de los animales vendrá a ser la capacidad de ser afectado (*αἴσθησις*) y moverse por su impulso (*ὁρμή*) hacia la satisfacción de sus necesidades.

Entonces, tenemos que, a un cierto tipo de entidad, a las que no les corresponde el movimiento más que pasivamente, se les llama "organizadas" respecto a una disposición (*ἕξις*). Luego, las entidades a las que les corresponde un cierto "crecer", es decir, cumplir con ciertas funciones vegetativas para su desarrollo metabólico, podemos admitir que están organizadas respecto a la naturaleza. En penúltimo lugar tenemos a los animales con sus dos capacidades distintivas (*αἴσθησις* y *ὁρμή*) que están organizados por una cierta *ψυχή*. Finalmente, tenemos a los seres humanos racionales de los que se puede predicar en sentido primero que su organización depende del alma en tanto que ser racional. Lo llamativo de todo esto es que para los estoicos la diferencia entre cada uno de estos seres se da no por la diferencia entre nuestros elementos constituyentes, ya que tanto un feto como un animal irracional y un animal racional necesitan de procesos metabólicos para poder subsistir a lo largo de su vida, y tanto el animal como el humano sienten y se mueven por sus impulsos. La diferencia se da específicamente por el grado de mixtura en la que el *πνεῦμα* se presenta en los diferentes seres, como puede verse en el Fragmento SVF II 879 de Calcidio (BS 13.14; LG 53G).

Cuando pensamos en el ser humano tenemos una estructura que podría ser descrita con las siguientes notas distintivas: (1) Posesión de una *φύσις* desde la cual se pueden explicar sus cambios metabólicos, (2) la posesión de una cierta *ψυχή* gracias a la cual le competen tanto el sentir como el moverse y (3) una disposición tal de su *πνεῦμα* que su *ψυχή* puede ser considerada racional, por ello, dueño de sí mismo y con sus capacidades naturales desarrolladas hasta alcanzar la potencia del *λόγος*. Nuestra descripción no puede acabar solamente ahí, ya que hasta aquí solamente nos hemos referido al humano en cuanto comúnmente cualificado. El *πνεῦμα* en su potencia dinámica, como decíamos más arriba, causa en los seres cambios cualitativos y posibilita la unión de esas cualificaciones. Es por ello que podríamos decir que (4) a ciertos entes les corresponden ciertas cualidades específicas, como ser sabios, ser altos o bajos, o tener tal o cual bronceado en su piel. Sin embargo, ¿qué hace que un individuo pueda ser considerado *individuo particularmente cualificado*?

4. Conclusión: *ψυχή* como criterio necesario para la comprensión del *ἰδίως ποιός*

Eric Lewis (1995 90), en su solución al problema con el que terminamos la sección anterior, hace la siguiente consideración: ¿Qué se debe cumplir para ser considerado un *individuo particularmente cualificado*? Se necesitan por lo menos tres condiciones para que ello se pueda dar: (1) Las cualidades peculiares de ese individuo puedan persistir tanto como persista el individuo particularmente cualificado; (2) esas cualidades deben ser únicas; y (3) esas cualidades deben ser perceptibles. La condición (3) se deja de

lado en la exposición de Lewis (*id.* 91) y su tratamiento excede nuestros objetivos ya que no podemos precisar aquí la teoría de la percepción estoica. Sin embargo, con los elementos desarrollados hasta ahora y según la perspectiva ontológica escogida, mostraré cómo es posible comprender al alma como un cierto criterio que describe a un *individuo particularmente cualificado*.

Una perspectiva posible para tener en cuenta con relación a (1) se puede formular en cuanto ya hemos dicho que desde su nacimiento al ente humano le pertenece una cierta organización estructural debida a su *πνε υμα* en tanto que su *ψυχή*. Todos los individuos que puedan ser considerados como "ciertos" individuos lo pueden ser solamente en cuanto a que su sustrato material está penetrado, mixturado y organizado de manera *particular* y *dinámica* por el πνε υμα que se puede comprender que durante toda una vida a un mismo sujeto le sucedan diferentes cualificaciones. Crecer o marchitarse como fenómenos del envejecer se ven explicados por la tensión o distensión del *πνε υμα* en los diferentes momentos de la vida. Broncearse viene a explicarse como la modificación de esa tensión corporal por medio de la afección a la que está sujeta el humano por el calor del sol, si se quiere como ejemplo. De esta manera, tomamos el paso del tiempo y la modificación de las cualidades en un cierto individuo como un elemento a considerar para este posible criterio de identidad. El alma funciona, bajo este aspecto, como un criterio de identidad, en donde ella se piensa como un elemento organizador y estructural que responda a la configuración de cada individuo -por la tensión particular de su materia- a lo largo de todo lo que pueda durar su vida, admitiendo el cambio como posibilidad.

Como correlato de (1) es plausible pensar que la condición (2), es decir, la exigencia de que las cualidades individuales sean únicas se puede responder apelando a que el *alma* se comprende como un cuerpo tenue (*πνε υμα*) dispuesto de una manera tan compleja que estructura *particularmente* a la entidad a la que pertenece. Esta consideración se juega en la relación que puede tener *ψυχή* especifica con cada *individuo particularmente cualificado*. Tal relación es la que marca la diferencia entre un individuo y otro, y por ello, tenemos que reflexionar si la *ψυχή* puede considerarse como idéntica al individuo que es cualificado por ella. La solución a nuestro problema la deja ver Estobeo de la siguiente manera:

> "Pero el [individuo] peculiarmente cualificado y la sustancia a partir de la cual se constituye *no son lo mismo. Desde luego que tampoco es diferente*, sino que solamente no es lo mismo por ser una parte de la sustancia y por ocupar el mismo lugar, en tanto que los ítems que se denominan "diferentes de algos" deben estar separados en cuanto al lugar y no se los debe considerar en la parte" (BS 3.6; LS 28D, énfasis mío).[4]

Siguiendo la interpretación de E. Lewis (1995 101-107) debemos poner atención a la noción de 'relación' que se presenta en ese fragmento. Para él, la ψυχή siendo un cuerpo no puede ser considerada como otro distinto al *individuo particular*. Su respuesta presume comprender que las descripciones de los modos de ser de una entidad y el *individuo particularmente cualificado* mismo tienen una relación de indiscernibilidad ya que el alma como organizadora de las cualidades corporales del individuo particular no es sino otra manera de referirse a la misma entidad. Dicho de otra manera, si afirmamos que

[4] En donde Boeri-Salles traducen como "[individuo] peculiarmente cualificado" nosotros entendemos "individuo particularmente cualificado".

tanto la sustancia (lo que nosotros llamamos el sustrato material) -considerando tanto sus cualidades corporales y lógicas- y el *individuo particularmente cualificado* no son lo mismo, pero tampoco son diferentes, entonces ¿cómo puede ser posible una relación entre estas dos descripciones? Para responder esto afirmamos que esta es una relación estructural. Esto quiere decir que no hay diferencias entre la descripción que organiza el cuerpo, las cualidades de ese cuerpo y la descripción de ese cuerpo como un *individuo particularmente cualificado* en tanto que todas son descripciones distintas de la misma entidad.

Entonces, se puede responder a la exigencia de (2) considerando que las cualidades o estados de cada alma particular se entienden en la filosofía estoica como nuestras creencias, deseos, memorias, y elementos similares (Lewis 1995 107). La concepción estoica del alma se proyecta, por lo tanto, como una posibilidad de describir a una cierta entidad como a una entidad tal a la que le pertenezca tener una cierta descripción de cualidades que permanezcan a lo largo de toda su vida, como, además, cualidades psicológicas que permitirían diferenciarlo de otros individuos. Difícilmente dos entidades dadas en un determinado contexto histórico, relacionándose con ciertas personas específicas y viviendo bajo creencias personales puedan ser indiferenciables, como en nuestro ejemplo de Sócrates.

Finalmente, nuestra propuesta es considerar que un *individuo particularmente cualificado* no es sino un cierto sustrato material al que le pertenecen ciertas cualidades comunes, por ejemplo, ser humano, ciertas cualidades particulares comunes, como es el caso de ser sabio, o ciertas cualidades relativas como estar leyendo esto. Sin embargo, es uno el principio que posibilita que todas esas cualidades puedan ser unificadas en mi como sujeto de la predicación. Dicho esto, el πνε υμα se presenta como la posibilidad de mixtura y composición ontológica de descripciones dadas en una materia que se mantienen a lo largo de toda la vida de la entidad en cuestión y permiten describir a ese mismo individuo como diferente frente a otros, asimismo, impidiendo que se pueda confundir su identidad con la de otro. No parece ser posible que otro individuo pueda ocupar el mismo espacio que yo, y al mismo tiempo tener los mismos pensamientos que yo, desde esta perspectiva estoica (Lewis 1995 108).

Referencias bibliográficas

Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers.* London: Routledge, 1982.

Bernabé, Alberto. *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito.* Madrid: Alianza editorial, 2008.

Boeri, M. y Salles, R. *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética.* Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.

Bowin, John. "Chrysippus' puzzle about identity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* 24 (2003): 239-251.

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres.* Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Lewis, Eric. "Diogenes Laertius and the Stoic Theory of Mixture", *Bulletin of the Institute of Classical Studies,* No. 35 (1988): 84-90.

_____. "The Stoic on Identity and Individuation", *Phronesis*, vol. 40, no. 1 (1995): 89-108.

Long, Anthony. *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos.* Madrid: Alianza editorial, 1984.

_____. "Stoic psychology". *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, eds. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, & M. Schofield. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 560-584.

Long, Anthony y Sedley, David. *The Hellenistic philosophers.* Vol. I.: *Translation of the principal sources with philosophical commentary.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____. *The Hellenistic philosophers.* Vol. II: *Greek and Latin text with notes and bibliography.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Sedley, David. "The Stoic Criterion of Identity", *Phronesis*, vol. 27, no. 3 (1982): 255-275.

Sorabji, Richard. "Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel", *Vergilius*, vol. 38 (1992): 176-179.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (Diciembre), pp. 29-41
Recibido: 19-05-2019 Aceptado: 19-09-2019

La distinción aristotélica entre enérgeia y kínesis comprendida de modo intensional

The Aristotelian Distinction Between Enérgeia and Kinesis Intensionally Understood

Matías Von Dem Bussche *
Universidad de Chile

Resumen

El siguiente artículo intenta defender la tesis de que la distinción aristotélica entre enérgeia y kínesis debe ser comprendida de modo intensional (en contraposición a una lectura extensional), tomando como punto de partida su célebre aparición en Met IX 6. Sobre la base de la identificación del problema acerca del cual trata dicho pasaje, se toma en consideración otras apariciones de la distinción en Met IX 8, en la EE, en la EN y en otros textos, en orden a documentar, en primer lugar, la vinculación de la distinción con la noción de érgon y, en segundo lugar, de qué modo dicha vinculación permite una lectura intensional de la distinción. Por último, se ofrece un argumento adicional para dicha lectura considerando la estructura teleológica de la acciones presentada por Aristóteles en EN I 1.

Palabras clave: Aristóteles - enérgeia – kínesis – érgon - intensionalidad

Abstract

The following article attempts to defend the thesis that the Aristotelian distinction between enérgeia and kínesis must be understood intensionally (as opposed to an extensional reading), taking as its starting point its famous appearance in Met IX 6. On the basis of the identification of the problem about which this passage deals, other apparitions of the distinction in Met IX 8, in the EE, in the NE and in other texts are taken into consideration, in order to document, firstly, the connection of the distinction with the notion of érgon and, secondly, how this connection allows an intensional reading of the distinction. Finally, an additional argument for such a reading is offered considering the teleological structure of the actions presented by Aristotle in NE I 1.

Keywords: Aristotle – enérgeia – kinesis – érgon - intensionality

*Contacto: m.vondembussche@ug.uchile.cl Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile, actualmente estudia el Magíster en Filosofía en la misma casa de estudios.

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

La distinción aristotélica entre *enérgeia* y *kínesis* se ha convertido, a finales del siglo XX y a comienzos del presente, en un fuerte campo de batalla dentro de lo que podríamos llamar contemporáneamente la "filosofía de la acción" de Aristóteles. Con un artículo fundamental de J.L. Ackrill (1997) se dio paso a una discusión acuciosa en los años siguientes, y de ese modo una gran gama de problemas en torno a ella -como la función que cumple, el modo en que habría de ser comprendida, su autenticidad, la relación que guarda con otros temas dentro de la filosofía de Aristóteles, etc.- han sido objeto de fuerte pugna -y ciertamente están lejos de dejar de estarlo. Precisamente, porque es una distinción a la que Aristóteles parece no dedicarle de modo sistemático tanto espacio dentro de su filosofía, en comparación con otros temas o grupo de problemas en los cuales el filósofo parece detenerse con especial cuidado (piénsese en su "teoría de la substancia", o la "lógica" presentada en el *Organon*, etc.), y sin embargo representa, especialmente para los lectores del siglo XX en adelante, un intento visionario y perspicaz de resolución de un problema presente en la forma en que comprendemos la acción humana y su estructuración interna: de qué modo podemos dar cuenta filosóficamente de actividades de índole tan diversa como, por ejemplo, por un lado, de aquellas en que tenemos un producto determinado de una actividad (un zapato o una casa), y por otro, de aquellas en que no hay nada distinto aparte de la actividad misma (como ver o ser feliz). Aristóteles afirma que las primeras son *kíneseis*, mientras que las segundas, *energeiai*.

Ahora bien, la mera constatación de su distinguibilidad es insuficiente para una comprensión más completa del fenómeno, puesto que podemos distinguir entre varias cosas en distintos niveles. La mayoría de las veces la distinción ha sido comprendida de modo tal que, por medio de dichos "rótulos", y con arreglo a ciertos criterios, uno podría tipificar que una determinada actividad es *enérgeia*, y que eso excluiría la posibilidad de tipificarla como *kínesis*. En pocas palabras, se la ha comprendido, ya de modo explícito o tácito, como distinguiendo entre distintas *clases* de acciones, de modo que *enérgeia* y *kínesis* contarían como géneros estancos de la acción humana. A eso llamo una lectura *extensional* de la distinción[1].

El presente artículo se ocupa de dicho asunto, i.e., el del nivel de operatividad de la distinción, con el objetivo de proponer una perspectiva distinta respecto del nivel en el que la distinción opera. Tal perspectiva la denominaré como *intensional*, i.e., una tal que concibe la distinción entre *enérgeia* y *kínesis* como una distinción no entre clases o tipos de acciones, sino como modos de consideración de una y la mismo acción, de modo tal que pudiésemos considerarla como siendo una acción con un fin en sí mismo (i.e., como *enérgeia)* bajo una descripción, o como una acción que tiene su fin en otra cosa (i.e., como *kínesis*) bajo otra descripción[2]. Si dicha tarea resulta exitosa, la implausibilidad de una lectura extensional de la distinción se hará patente *ex hypothesi*, en la medida en que una lectura intensional la excluye.

[1] Piénsese en los trabajos de Ackrill 1997, Charles 1986, Hagen 1984, White 1980, Kosman 2013, Beere 2010, Rödl 2016.Todos ellos sostienen, ya de modo tácito o explícito, que la distinción se da un nivel extensional, i.e., entre clases de acciones.

[2] Tomo el sentido de las expresiones "intensional" y "extensional" fundamentalmente de Anscombe (1957) y Davidson (2001), pues, como es sabido, para ellos la noción de acción intencional es intensional y no extensional, i.e., que no refiere a una "clase" de acciones, sino a la descripción que puede hacer un agente de su propia acción a la luz de un aspecto que esta última presenta.

Ahora bien, por la naturaleza ingente del asunto a tratar (y de los comentarios relativos a él) respecto a la distinción, no puede ser expuesta aquí la totalidad de sus aspectos relativos de un modo en que se buscase hacer justicia a su verdadera complejidad. Por ello me limitaré a exponer aquello que creo nuclear para comprender la distinción de forma mentada. Ello implica la selección de algunos de los pasajes donde ella está operativa (y no la totalidad de sus apariciones en el corpus aristotélico). Por ello, tomaré como textos fuente, principalmente, y la *Met*, la EE y la EN. Otros textos como el DA, el GA, el PN y el PA serán citados de modo complementario

2. La locación del fin [*télos*]: la transitividad e intransitividad y su relación con el concepto de *érgon*; el paso a la comprensión intensional de la distinción

En primer lugar, veamos el modo en que queda introducida la distinción en el pasaje que ha constituido el punto de partida de la discusión en torno a la distinción[3], i.e., en *Met IX* 6:

> Puesto que de las acciones [*praxeon*] que tienen [un] límite [*péras*] ninguna es [un] fin [*télos*], sino algo orientado [*ton peri*] a [un] fin [*télos*], como, por ejemplo, [el fin] del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento [*kinései*] en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento [*kínesis*], ninguna de ellas es acción [*prâxis*] o [al menos] no es acción completa [*prâxis teleía*] (ya que no es el fin [*télos*]). En ésta, por el contrario, se da el fin [*télos*] y la acción [*prâxis*]. (1048b18-b23)

Aristóteles distingue en este pasaje entre los conceptos de *kíneseis* y *enérgeiai*[4] y lo hace por medio de lo que se ha denominado en la literatura como la *locación del fin [télos]*[5]; ambos conceptos se distinguen por el hecho de "tener [un] límite [*péras*]" o no tenerlo, o en su formulación equivalente -sugerida por la misma sintaxis de la oración[6]-, por "ser un fin" o no serlo, y por ende, por estar "orientado [*ton peri*] a un fin" o no. Como resultado patente, por un lado, las *enérgeiai* cumplen con la condición de "ser un fin" y de que coincidan en ellas "*télos* y *prâxis*", y por otro, las *kíneseis* no son un fin, sino que están orientadas a un fin distinto de ellas mismas. Estas actividades también se han denominado como transitivas (aquellas que tienen un resultado separado de la actividad correspondiente) e intransitivas (aquellas en que la actividad es su propio resultado) correspondientemente[7]. Las acciones transitivas, por el hecho de que existen y se desarrollan en la medida en que están orientadas a un fin distinto de ellas, siempre

[3]Véase los mismos autores de la nota 1. Ellos, junto a Namo (1970) y Makin (2006) adoptan este pasaje como punto de partida de la interpretación de la distinción.

[4]Aunque sabemos de la asignación terminológica de estos conceptos por uno renglones más abajo: "pues bien, de ellos los unos han de denominarse kínesis y los otros, enérgeiai."(1048b27-28)

[5]Hagen (276), Charles (1986 128)

[6]Me refiero con esto a que Aristóteles pareciera afirmar que "tener un límite" significa "no ser un fin" (cf. 1048 b18-19).

[7]Esta denominación la extraigo de Vigo (67-68). Ahora bien, los comentadores por lo general usan otras denominaciones, tales como de las de "exterioridad del fin", "fin exterior", etc., para las acciones transitivas, y las de "interioridad", "inmanencia", "inherencia" etc del fin., para las acciones intransitivas.

están esencialmente incompletas, y solo reciben su compleción ni bien alcanzan o llegan fin al cual están orientadas. Al contrario, las acciones intransitivas no tienen un límite determinado y por ende, son ejecutables de modo indefinido[8]. En relación con esto, se ha agregado, que, en virtud de ciertos pasajes de EN X 3 y 4, las acciones transitivas poseen un carácter *procesual*, y al contrario, las intransitivas poseen un carácter *homogéneo*[9].

Ahora bien, lo que este pasaje de 1048b18-34 nos alcanza a decir en relación al asunto de la locación del fin es aún demasiado esquemático; por de pronto solo tenemos la afirmación de que las *kíneseis* no son un fin, sino que están orientadas a un fin distinto de ellas mismas, y que las *enérgeiai* son ellas su propio fin (transitividad e intransitividad). Aristóteles discurre en otros pasajes en torno al asunto de la locación del fin en relación, fundamentalmente, al concepto de *érgon*. Un poco más tarde en *Met* IX 8 Aristóteles agrega lo siguiente:

> Pues el resultado [*érgon*] es el fin [*télos*] y la *enérgeia* es el resultado [*érgon*], y por ello esta palabra "*enérgeia*" se dice en relación a la de "*érgon*" y tiende a la *entelecheia*. Y puesto que en algunos casos el ejercicio [*chresis*] es final [*eschaton*] (por ejemplo, ver en el caso de la visión, y nada distinto [*héteron*] aparte de [*pará*] esto deviene [*gignetai*] a partir de la visión [*apó tes opseoos*]), pero en otros casos, a partir de otros sí deviene algo distinto (por ejemplo, a partir del construir casas [deviene] una casa aparte de [*pará*] [la acción de] construir casas) [...] Así, cuando lo que deviene [*to gignómenon*] es algo distinto [*héteron*] y aparte [*pará*] del ejercicio [*chresin*], en estos casos la *enérgeia* es en lo producido [*poiumeno*] (por ejemplo, el construir casas en lo que está siendo construido, y el tejer en lo que está siendo tejido, del mismo modo en los demás casos: en general, el movimiento [*kínesis*] en lo movido [*kinumeno*]). Mientras que en los otros casos donde no hay otro resultado [*érgon*] aparte de [*pará*] la *enérgeia*, la *enérgeia* se da [*hiparchei*] en los [agentes] mismos (por ejemplo, la visión en quien está viendo, la contemplación [*theoría*] en quien contempla, la vida [*zoon*] en el alma [*psyché*], y por tanto, la felicidad [*eudaimonía*]; pues es cierto tipo de vida). (1050a21-b2)

Aristóteles aquí caracteriza las *kíneseis* y a las *enérgeiai* por referencia a ciertos *erga*, los que son los fines distintivos de ambos "tipos" de "acciones". Esta particular voz "*érgon*", que en algunos contextos puede ser traducida como "obra" o "resultado" y en otros como "función", requiere una de particular atención: en este pasaje, tal expresión da cuenta de un determinado "ejercicio" [*chresis*]. Y ese "ejercicio" se puede entender bien en un sentido transitivo, i.e., en el sentido de ser un "ejercicio" que está orientado a un producto separado de (aparte de [*pará*]) ese ejercicio respectivo, o bien en un sentido intransitivo, i.e., en el sentido de ser un "ejercicio" que está orientado a su propia ejecución (que no está orientado a algo *aparte de [pará]* sí mismo). En el primer caso, lo que "resulta" de ese ejercicio es una "obra" (de ahí las traducciones del término "*érgon*" como "obra", "*work*", "*opus*", etc.), y en el segundo caso, una determinada

[8] cf. Ackrill (144-145).

[9] En dichos capítulos de la EN Aristóteles afirma que las *kíneseis* pueden ir más rápido o más lento, no así las *enérgeiai*, las que se desarrollan de modo homogéneo. Véase EN X 3-4 (1173a32-1174b9). Para una discusión de este asunto: Hagen (269-273), Makin (143, 148-149) Ackrill (125-136). El modo en que son compatibles los criterios de la locación del fin con la procesualidad/homogeneidad no será discutido aquí.

actividad que, si la entendemos como la actividad "propia"[10]. de aquél o aquello que la ejecuta, puede decirse que es su "función" u "operación" (de ahí las traducciones de "*érgon*" como "función", "*function*", "*operatio*", etc.).

Por ello, por un lado, cuando aquello que determinado agente ejecuta es considerado como aquello específico que él puede ejecutar, llamamos a eso su "función" [*érgon*][11]. Por ejemplo, al considerar Aristóteles cuál es la actividad propia de la visión, determina, que ver es su *érgon*. Por ello con se ha dicho con razón que, en el caso de la *enérgeiai*, el "resultado" que ellas producen es "interno", si bien es alguna medida distinguible de su "ejercicio": la visión, como una capacidad propia de los seres vivos con ojos, una vez actualizada, solo lleva al agente portador de dicha capacidad de un estado en el que no hacía uso de esa capacidad a otro en el que sí, de modo tal que la "*enérgeia* se da en el agente mismo" que la llevan a cabo; es la actualización de determinadas potencias o capacidades suyas. O, en un ejemplo paradigmático, el agente que es feliz, lo es por medio de llevar a cabo cierta función que le es propia, la de llevar a cabo determinada "actividad [*enérgeia*] del alma según la razón [*katá logon]" de manera virtuosa*[12].

Por otro lado, cuando aquello que determinado agente ejecuta o lleva a cabo es considerado como aquello que surge separadamente de ese ejercicio, llamaríamos a eso su "obra" [*érgon*]. Por ejemplo, al considerar Aristóteles que el producto separado de la actividad del construir casas [*oikodomeo*] es la casa (ya construida), se determina que ella es su *érgon* en el sentido de su "obra" o "resultado". De ese modo el resultado es "externo": es distinguible de, y sí se da *aparte [pará]* del ejercicio [*chresis*] de la *kínesis* misma, en un objeto externo al agente. Es importante retener que los criterios de *distinguibilidad* y de *exterioridad/interioridad* del resultado hacen referencia a aspectos distintos: ambas, *kíneseis* y *enérgeiai*, son llevadas a cabo *por mor* de esos resultados, y en ese sentido, ambas están orientadas a algo *distinto de ellas mismas*, pero sin embargo, están orientadas a "resultados" de distinto "tipo": uno efectúa cambios en el agente que lleva a cabo la acción, y el otro efectúa cambios en objetos externos a él mismo[13][14].

Notemos, de hecho, que la conexión de este doble sentido en que el concepto de *érgon* puede ser entendido con la distinción entre *enérgeia* y *kínesis* es hecha explícitamente por Aristóteles en la EE con formulaciones exactamente iguales:

[10] "Propia" aquí puede querer decir bien "propia" en el sentido de corresponder a la actividad que le es posible hacer a determinado agente por sus condiciones naturales (el caso del *érgon* de los distintos órganos de la sensación, o del ser humano) o bien "propia" en el sentido de ser a la actividad que le corresponde a determinado agente por ser poseedor de cierta técnica o saber (el caso del *érgon* del zapatero o del conocedor de la gramática)

[11] Esta idea del *érgon* como "función" se puede rastrear ya en Platón, por ejemplo, en Rep I 352d y ss., donde habla Platón sobre el *érgon* del caballo, de los órganos de los sentidos, de determinados instrumentos, y -en su conexión más clara con Aristóteles- del "alma" del ser humano, en el contexto de la ejecución de acciones virtuosas.

[12] (1098a7-8)

[13] El caso del adelgazar y de aprender podrían ser problemáticos, pues son ejemplos de *kíneseis* pero ciertamente uno podría afirmar que son acciones que solo repercuten en el agente. Ahora bien, recordemos que las *enérgeiai* son de carácter homogéneo y las *kinesei* de carácter procesual. Ciertamente, los casos del adelgazar y del aprender son casos de actividades de carácter procesual y por ese lado corresponden a una *kínesis* y no a una *enérgeia*. El ejemplo del aprender se verá luego.

[14] Este es el modo de poner la distinción de Charles (1986 133-139). Ahora bien, pienso que en su modo de poner el asunto no se hace mayor cuestión de este doble sentido de "*érgon*" como "obra" y "función", sino que siempre toma a tal concepto como significando "obra" o "resultado". Creo que mi tesis es ligeramente más cualificada que la de él por presentar tal diferencia en el término "*érgon*".

> Pero [la palabra] "resultado" [*érgon*] se dice en dos sentidos: en ciertos casos, el *érgon* es algo aparte [*pará*] del ejercicio [*chresin*], por ejemplo, [el *érgon*] de construir casas es una casa, no [la acción de] construir la casa, el de la medicina la salud, no [la acción de] curar/sanar; en cambio, en otros casos, el *érgon* es el ejercicio [*chresin*], por ejemplo, [el *érgon*] de la visión es [la acción de] ver, y de la ciencia matemática, [la acción de] contemplar [*theorein*]. (1219a12-17)

En el primer caso, *érgon* se entiende como "obra" o "resultado", en el segundo, como "función".

Ahora bien, ¿cuál es el valor de esta remisión de la distinción *enérgeia-kínesis* al concepto de *érgon*? La remisión de la distinción al concepto de érgon cumple la función de caracterizar tales "tipos" de acciones, no sin más de modo aislado, solo por referencia a las características que tendrían tales acciones por sí mismas, sino que cumple la función de referir de manera significativa tales acciones a la "naturaleza" del agente que las lleva a cabo; o mejor dicho, a aquello que le corresponde a ese agente en cuanto a las capacidades que posee, ya sea de modo "natural" (i.e., aquellas que le vienen dadas de suyo), ya sea de modo adquirido (i.e., aquellas que adquiere por medio del aprendizaje). Que esto es así se ve claramente en los ejemplos que da Aristóteles y en el tratamiento de estos en otros textos. En el primer caso, en el que Aristóteles refiere la *enérgeia* de un agente a sus *erga* o *teloi* propios, los ejemplos son los siguientes: ver [*horao*], entender o tener entendimiento [*fronein*], pensar [*noein*], contemplar [*theorein*], vivir bien [*eu chein*] y ser feliz [*eudaimonein*]. Dichas actividades son determinadas de modo bastante preciso en otro textos: En PA (686a28-30) Aristóteles nos dice que "la función [*érgon*] del ser más divino es pensar [*noein*] y entender/tener entendimiento [*fronein*]" después de haber afirmado que la "naturaleza y esencia del hombre son divinas". En *De Somno*, uno de los escritos del PN, Aristóteles afirma que "percibir [*aisthanesthai*] y entender/tener entendimiento [*fronein*] son los fines [*télos*][15] más altos de todos aquellos [seres] que los poseen" (455b22-25). En EN vivir bien [*eu chein*] es el fin último del ser humano y queda identificado con la contemplación [*theoría*], y en el caso más paradigmático, en la misma EN, la felicidad [*eudaimonía*] queda asociada al *érgon* propio del ser humano como una "actividad [*enérgeia*] del alma según la razón [*katá logon*] o al menos no desprovista de razón [*mé aneu logou*]" (1098a7-8). Las actividades así consideradas cuentan como la realización y actualización de aquellos *teloi* o *erga* propias del ser humano. Por ello, como decíamos, la distinción entre *enérgeia* y *kínesis* no se debe a meras características de determinado tipo de acciones, comprendidas estas separadamente, sino que depende de la identificación de aquellas *erga* o *teloi* que son adjudicables de suyo al agente[16]. Pero, como dijimos, esto mismo también funciona no solo en el nivel de las *erga* que corresponden al ser humano de modo natural, sino también a aquellas que le corresponden de modo "adquirido", i.e., por referencia a la posesión de determinada técnica o saber, y por ende, por referencia a una determinada "identidad práctica" a la que queda adscrito el agente. En efecto, Aristóteles afirma que:

> En efecto, del mismo modo que en el caso del flautista, de un escultor, y

[15] En griego aparece la voz *télos* en singular, pero para verter bien la oración al español hay que usar el plural.

[16] Así es puesto el punto por Hagen (276-277)

> de todo técnico [*panti technite*], y en general, de los que hacen alguna obra [*érgon*] o acción [*prâxis*], parece que lo bueno y el bien están en la función [*en to ergoo*], así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función [*érgon*] que le sea propia. ¿habrá algunas obras [*erga*] o acciones [*prâxeis*] propias del carpintero y del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que será este naturalmente inactivo? O bien, así como parece que hay alguna función propia [*érgon*] del ojo, y de la mano y del pie, y en general, de cada uno de los miembro, ¿se atribuirá al hombre alguna función aparte de estas? (1097b25-35)

Adjudica, en este contexto, Aristóteles a aquellos agentes de actividades de índole técnica -y por ende, de índole kinético-productiva- determinada "función" propia *qua* agente técnico, como una actividad que le corresponde como poseedor de determinado "saber hacer". El ejercicio de su *érgon*, de su función característica en cuanto agente técnico, ha de contar como *enérgeia*: por medio de ella tal agente hace transitar sus capacidades prácticas de un estado en el que no hacía uso de ellas a otro en el que sí, de modo tal que la "*enérgeia* se da" en el agente-zapatero mismo. Y por ello, dicha actividad no responde a ningún límite interno y es, en ese sentido, continuable indefinidamente y de modo homogéneo (por ejemplo, la función del zapatero en hacer zapatos no se ve agotada en la confección de este zapato en particular, ni en cinco o diez, sino que en algún sentido, no se ve determinada por ningún factor interno, sino que es indefinidamente continuable hasta su cese por motivos externos, por ejemplo, la muerte del agente.).

Esta idea es confirmada por un pasaje de DA II 5: ahí distingue Aristóteles dos sentidos en que se dice el término "potencia" [*dynamis*]. Contrasta un determinado sentido de "potencia" que refiere a -como las ha denominado Ackrill (161)-, "habilidades de primer orden", habilidades para realizar ciertas cosas (como dominar la gramática, habilidad que permite ejercitarla), con otro sentido de "potencia" que refiere a "habilidades de segundo orden", habilidades para adquirir las habilidades de primer orden (como aprender). En el caso de las habilidades de segundo orden, el agente actualizará su potencia cuando "por medio de la enseñanza [*diá matheseoos*] sufra alteración [*alloioitheis*], pasando reiteradamente de una disposición [*héxis*] a la contraria" (416b31-32), y en el caso de las habilidades de primer orden, los agentes pasan de no activar [*mé energein*] dichas potencias o capacidades, a activarlas [*to enérgein*] (417b1):

> De este modo, el que posee la ciencia pasa [*gignetai*] a contemplar [*theoroun*], lo cual o no es una alteración [*alloiusthai*] (puesto que se trata de un progreso [*epídosis*] hacia sí mismo y hacia la *entelecheia*) o constituye otro género de alteración [*allóiosis*]. De ahí que no sea correcto afirmar que el que tiene entendimiento [*echei to fronoun*] sufre alteración cuando piensa, como tampoco cabe decir que quien edifica sufre alteración al edificar. (417b5-15)

En nuestro ejemplo de más arriba, nuestro zapatero (o aprendiz de zapatero), antes de haber empezado a confeccionar zapatos, debió aprender cómo confeccionar uno. Ese proceso de aprendizaje supone como resultado, *aparte* de la actividad de aprender, el estatus de ser poseedor de esa técnica; una determinada disposición [*héxis*][17]. Ahora

[17] Aprender es un ejemplo varias veces mencionado como siendo un caso de *kínesis*.

bien, una vez adquirida dicha técnica, este lleva a cabo otro tipo de acciones de carácter transitivo, por medio de las cuales él confecciona determinados productos, sc., los zapatos, como obras distintas al ejercicio de confeccionarlos. Ahora bien, en la activación o actualización [*to enérgein*] de esta "habilidad de primer orden", o en otras palabras, del *érgon*[18] de zapatero que ha adquirido, él "progresa hacia sí mismo y hacia la *entelecheia*[19]", es decir, lleva a cabo una acción de carácter intransitivo: produce cierta "obra" en sí mismo, no como un objeto externo a él, sino que constituye y realiza, por medio de sus acciones, su determinada función como zapatero. De acuerdo a ese pasaje del DA, la acción de un zapatero (del mismo modo que el constructor de casas) debe contar como *enérgeia* y no como *kínesis*: considerado de un modo en particular, él no está cambiando o sufriendo alteración alguna, sino que está ejerciendo o activando [*energein*] determinado *érgon*.

Un último pasaje de la Física también confirma esta idea, aunque ya en el marco de una teoría físico-material acerca del "movimiento" [*kínesis*]:

> En cuanto a la dificultad planteada, es manifiesto que el movimiento [*kínesis*] está en lo movible [*to kinetoo*]; pues la actualidad [*entelecheia*] es de lo movible[20] por obra [*hypó*] de lo que tiene capacidad de mover [*tu kinetiku*]; y la actualidad [*enérgeia*] de lo que tiene capacidad de mover [*tu kinetiku*] no es algo distinto [de la actualidad de lo movible], pues es preciso que sea la actualidad [*entelecheia*] de ambos. Pues algo capaz de mover [*kinetikon*] es lo que es capaz de hacerlo [*too dynasthai*], y es un moviente [*kinun*] porque actualiza [*to enérgein*]; pero la capacidad de actualizar [*to energetikon*] es [también] de lo movible [*tu kinetu*]. Hay, por lo tanto, una misma actualidad [*enérgeia*] para ambos, así como hay también la misma distancia del uno al dos que del dos al uno, y la misma distancia entre lo que asciende [de A a B] y lo que desciende [de B a A]. Pues estas cosas se dan en una [y la misma cosa], aunque su definición [*lógos*] no sea una [y la misma]. Lo mismo hay que decir sobre el movimiento y lo movido. (202a13-21)

El punto del pasaje, en mi interpretación, es el siguiente: desde un modo de considerar el asunto, aquella actividad que emprende un agente *kinético* (uno tal que es capaz de generar *kínesis*, un constructor de casas, por ejemplo), considerada como eso de lo que dicho agente es propiamente capaz, lo llamaríamos la "función" [*érgon*] de determinado agente. Y emprendida dicha actividad como tal, cuenta como la "actualidad" o mejor, la "activación" [*to energein*] de aquello de lo que dicho agente es capaz (la "activacion" de su "función", por ejemplo, la activación de la función del constructor). Ahora, desde otro modo de considerar el asunto, aquello en lo que ocurre dicha "activación" no es en el mismo agente que la inicia (no se da en el agente *kinético* mismo, por ejemplo, el constructor), sino en un ítem externo a él (lo movible, *to kineton*, la casa construida).

[18] Que esta equivalencia entre "habilidad de primer orden" y "érgon" es válida se ve reflejada en que la percepción (*aisthesis*) también cuenta como una "habilidad de primer orden" (416b32) y ella es un ejemplo claro de las cosas que tienen un determinado *érgon* (1097b25-35).

[19] Nótese bien que esta formulación es muy parecida a "pues el resultado [*érgon*] es el fin [*télos*] y la *enérgeia* es el resultado [*érgon*], y por ello esta palabra "*enérgeia*" se dice en relación a la de "*érgon*" y tiende a la *entelecheia*".

[20] Literal en griego "de este", pero para hacer más fácil la lectura al español decidí simplemente reemplazar aquél sustantivo por el que estaba el pronombre.

Ciertamente, el mismo razonamiento aplica para este último ítem, lo movible, como Aristóteles desea mostrar.

3. Argumento suplementario: la estructura de la teleológica de nuestra vida y de la felicidad [*eudaimonía*]

Al comienzo de la EN Aristóteles caracteriza la forma en que está estructurada teleológicamente nuestra vida y la relación que tiene tal estructura con su noción formal de la *felicidad [eudaimonía]*. El punto de Aristóteles en dicho texto es el siguiente: que existen dos órdenes o modos de comprender y justificar teleológicamente la manera en que nuestra vida práctica está estructurada. En un primer orden, Aristóteles constata la existencia de una pluralidad irreductible de actividades particulares en conexión con diferentes fines también particulares. En ese orden, dichas actividades particulares son inteligibles en la medida en que están orientadas a un determinado fin, aunque sin embargo, están orientadas a producir algo distinto y aparte de [*pará*] sí mismas. En otro orden, dichas actividades quedan integradas en estructuras teleológicas más comprensivas, de modo tal que adquieren un carácter subordinado y vehiculizador de otros fines de orden superior. De ese modo adquiere sentido la orientación "externa" de la actividades, en cuanto se las comprende como insertadas en un "horizonte de sentido" más abarcador, donde aquello producido por las actividades del primer orden, obtiene el carácter de medio para la realización de las actividades y fines del segundo:

> Toda técnica [*techne*] e investigación metódica [*methodos*], y del mismo modo, toda acción [*prâxis*] y elección [*proáiresis*] parecen tener a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden. Pero parece que hay alguna diferencia entre los fines [*teloon*], pues unos son actividades [*enérgeiai*] y otros, aparte de [*pará*] estas, ciertas obras [*tiná erga*]; en los casos en que hay algunos fines [*telé*] aparte de [*pará*] las acciones [*prâxeis*], son naturalmente preferibles las obras [*erga*] a las actividades [*energeioon*]. Pero como hay muchas acciones, técnicas y ciencias, resultan también muchos fines: en efecto, es de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el barco; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Y en todas aquellas que dependen de una sola facultad [*dynamin*] (...) los fines de las principales [*architectonikoon*] son preferibles a los de las subordinadas, ya que estos se persiguen en vista de aquellos. (1094a1-18)

Como podemos ver, está afirmada la idea de que hay un orden de acciones que tienen sus fines o resultados aparte de [*pará*] sí mismas, y de que hay otro orden en el que aquellas actividades están subordinadas a otras que no tienen un fin o un resultado aparte de [*pará*] sí mismas. Este modo de constatar la estructura teleológica de nuestra vida práctica permite dar paso, a ojos de Aristóteles, a su concepción de la *felicidad [eudaimonía]* ahí donde ella está caracterizada de manera formal[21]: "Si existe, pues,

[21] Al menos en la etapa argumentativa de EN I 1-3, tal noción queda formalmente concebida como el fin supremo que ordena a todos aquellos fines que están bajo él. Luego, cuando se caracteriza a la felicidad por su referencia al érgon (EN I 7) del ser humano, hay más restricciones en relación a aquello

algún fin de nuestras acciones [*práktoon*] que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa [...] es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor." (1094a20-25).

Podemos ver que la asunción de ese fin último viene exigida por la estructura que hemos expuesto antes; si la explicación que damos para dar cuenta del modo en que llevamos a cabo distintas actividades particulares a lo largo de nuestra vida, apela a otros fines y actividades donde dichas actividades particulares han de quedar comprendidas, y si no llevamos esta explicación al infinito (de modo de quedar sin respuesta y sin justificación alguna de nuestras actividades (1094a18-21)), debemos asumir la existencia de un fin último, en la medida en que sea buscado por sí mismo y provea de significado a aquellos fines subordinados a él. Sabemos de antemano que ese fin supremo es la felicidad (1097a34-b6). Por ello, ser feliz [*eudaimonein*] -el más paradigmático caso de *enérgeia*- es para Aristóteles una actividad que, si bien no exige algún contenido particular, sin embargo, provee de significado a todas aquellas actividades que los agentes comprenden como la realización de la representación que estos tienen de una vida plena; es una noción *arquitectónico-formal*[22].

4. Conclusión

De este modo ya estamos en condiciones de poder cumplir el objetivo de este artículo. He pretendido mostrar que, a través de su vinculación tanto con el concepto de *érgon*, como con la concepción aristotélica de felicidad, la distinción puede ser defendida como operando en un nivel intensional.

He intentado demostrar que hay buenas razones para ello, exponiendo diferentes pasajes del corpus aristotélico en que los términos de *enérgeia* y *kínesis* están vinculados al de *érgon*, permitiéndonos afirmar que para Aristóteles un mismo "ejercicio" puede ser considerado de distintos modos en conformidad con aquél aspecto que se quiera resaltar de él; tanto en la segunda cita de la *Met* (1050a21-b2) como en la cita de la EE (1219a12-17) aparece este término obrando como una especie de "factor común" a ambos rótulos; ambos cumplen con ser determinado "ejercicio" [*chresis*] y se asienta la distinción considerando si, respecto del mismo ejercicio, hay algún resultado [*érgon*] que esté aparte de [*pará*] él o no. En virtud precisamente de esto último, es que el empleo de dicho término hace más prístino, a mí juicio, que la distinción que busca hacer Aristóteles opera en un nivel intensional, puesto que un mismo "ejercicio", por un lado, puede ser descrito de un modo tal en que se lo tome por *kínesis*, o, descrito otro modo, como *enérgeia*.

Por ejemplo, la actividad del zapatero, atendiendo a su aspecto transitivo, puede ser comprendida como *kínesis*, i.e., como una acción orientada a cierto "resultado" u "obra" que está aparte de [*pará*] la acción misma: los zapatos confeccionados. Ahora bien, esa misma actividad en lo que toca a su aspecto intransitivo, puede ser comprendida como *enérgeia*, i.e., como una actividad cuyo "resultado" es ella misma *en cuanto realización y actualización* de la función propia del agente en cuestión; función propia que puede referir tanto a aquellos *teloi* o *erga* que le son dados naturalmente, como a aquellos que le son propios por ser poseedor de determinado saber ya sea práctico (el zapatero), ya

que se considera como el contenido de la felicidad.

[22]Para una interpretación de este tipo del inicio de la EN véase Vigo (2008).

sea teórico (el dominador de la gramática). Dicho "resultado" no se da aparte de ella [*pará*] y es en ese sentido interno a la propia acción; recae en él en cuanto realización y actualización de su función específica como agente.

Ahora bien, he intentado demostrar que la intensionalidad de la distinción puede ser establecida atendiendo a la estructura teleológica de nuestra vida y a la concepción de la felicidad que tiene el mismo Aristóteles. Dichas ideas nos sugieren que una misma actividad puede ser considerada tanto en su aspecto particular, aspecto mediante el cual dicha acción posee una orientación productivo-teleológica externa (está orientada a producir ciertos *erga* aparte de [*pará*] ella misma), como en su aspecto subordinado, aspecto mediante el cual dicha actividad particular es integrada al modo de vehículo de realización de otros fines y actividades de orden más elevado, fines y actividades que son buscados por sí mismos y que no tienen un resultado aparte de [*pará*] su propia ejecución.

Esto nos permite considerar los rótulos de *enérgeia* y *kínesis* ya no como clases o tipos de acciones, sino como modos de descripción de un mismo ejercicio, de modo tal que ese ejercicio se pueda establecer como *kínesis* bajo una descripción (su descripción transitiva), o se lo pueda establecer como *enérgeia* bajo otra (su descripción intransitiva).

De este modo, hemos podido demostrar que el nivel de operatividad otorgado por Aristóteles -en varios lugares de su corpus- a la distinción, permite comprenderla como *intensional* en base a su relación con el concepto de *érgon* y a su propia noción de la felicidad. Así también, *ex hypothesi*, la plausibilidad de una alternativa extensional (i.e., que refiera los rótulos de la distinción a clases distintas de acciones) está denegada.

5. Bibliografía

Ackrill, John Lloyd. "Aristotle's Distinction Between Energeia And Kinesis". *Essays on Plato and Aristotle* (1997): 142-163.

Anscombe, G. E. M. *Intention.* Harvard: Harvard University Press, 1957.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco* [ed. bilingüe, trad. María Araujo, Julián Marías]. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (Colección Clásicos Políticos), 1999.

—. *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia* [trad. Emilio Lledó Iñigo]. Madrid: Gredos , 1985.

—. *Aristotle's Physics* [texto griego original, ed. W. D. Ross]. Londres: Oxford University Press, 1936.

—. *De Anima* (books II and III, with passages from book I) [trad. D. W. Hamlyn]. Londres: Oxford University Press, 1993.

—. *De Anima* [trad. al inglés Christopher Shields]. Oxford: Oxford University Press, 2016.

—. *Eudemian Ethics* (books I, II and VIII) [trad. Michael Woods]. Londres: Ox-

ford University Press, 1992.

—. *Física* [trad. Guillermo R. de Echandía]. Madrid: Gredos, 1995.

—. *Metafísica* [trad. Tomás Calvo Martínez]. Madrid: Gredos, 1994.

—. *Metaphysica I* [ed. W. D. Ross]. Londres: Oxford University Press, 1975.

—. *Metaphysica II* [ed. W. D. Ross]. Londres: Oxford University Press, 1975.

—. *Partes de los animales, marcha de los animales, movimiento de los animales* [trad. Elvira J. Sanchez-Escariche y Almudena A. Miguel]. Madrid: Gredos, 2000.

—. *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals* [ed. bilingüe, trad. A. L. Peck, E. S. Forster] . Londres: Harvard University Press, 1961.

—. *Physica* [ed. Immanuelis Bekkeris]. Academia Regia Borussica, 1831.

—. *Physics* [trad. al inglés R. Waterfield]. Oxford: Oxford University Press, 1999.

—. *Poética, Magna Moralia* [trad. Teresa Martinez Manzano, Leonardo Rodriguez Duplá]. Madrid: Gredos, 2011.

—. *Reproducción de los animales* [trad. Ester Sanchez]. Madrid: Gredos, 1994.

—. *The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices* [ed. bilingüe, trad. H. Rackham]. Harvard : Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1935.

—. *Tratado del alma* [ed. bilingüe, trad. A. Ennis]. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1944.

—. *Works of Aristotle, Vol. III (Meterologica, De Mundo, De Anima, Parva Naturalia, De Spiritu*) [trad. E. W. Webster, E. S. Forster, J. A. Smith, J. J. Beare, G. R. T. Ross, J. F. Dobson]. Londres: Oxford University Press, 1931.

Beere, Jonathan. *Doing and Being An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Charles, David. "Aristotle: Ontology and Moral Reasoning." *Oxford Studies in Ancient Philosophy IV* (1986): 119-144.

—. *Aristotle's Philosophy of Action.* Londres: Duckworth, 1984.

Davidson, Donald. *Essays on Action and Events.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

Ebert, Theodor. „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles. " *Zeitschrift für Philosophische Forschung 30 (1)* (1976): 12 - 30.

Gomez-Lobo, Alfonso. "The Ergon Inference." *Phronesis Vol. 34, No. 2* (1989): 170-184 .

Grant, Alexander. *The Ethics of Aristotle.* Londres: Michingan University Press, 1857.

Hagen, Charles. "The "enérgeia-kínesis" Distinction and Aristotle's Conception of "prâxis"." *Journal of the History of Philosophy 22 (3)* (1984): 263-280.

Korsgaard, Christine. "Aristotle and Kant on the Source of Value." *Ethics Vol. 96, No. 3* (Abril 1986): 486-505.

Kosman, Aryeh. *The Activity of Being: An Essay on Aristotle's Ontology.* Harvard: Harvard University Press, 2013.

Makin, Stephen. *Aristotle: Metaphysics Theta: Translated with an Introduction and Commentary.* Clarendon: Clarendon University Press, 2006.

Namo, P. S. "Energia and Kinesis in Metaphysics θ. 6." *Apeiron 4 (2)* (1970): 24-34.

Rödl, Sebastian. "Acting as the Internal End of Acting" *Reason and Normativity. A series on Practical Reason, Morality and Natural Law. Theories of Action and Morality. Perspectives from Philosophy and Social Theory.* (2016): 37-54.

Ryle, Gilbert. *Dilemmas. The Tarner Lectures 1953.* Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Vigo, Alejandro. "Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional." *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía* (2008): 53-86.

White, Michael J. "Aristotle's Concept of "Theoría" and the "Enérgeia-Kínesis" Distinction." *Journal of the History of Philosophy 18 (3)* (1980): 253-263.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (Diciembre), pp. 43-61
Recibido: 19-05-2019 Aceptado: 28-11-2019

El malestar del ser: Levinas, el hitlerismo y la evasión como revuelta

The discomfort of Being: Levinas, Hitlerism and the Evasion as Riot

Matilde Orlando *
Universita' Degli Studi Di Messina

Resumen

El artículo se propone leer los ensayos de Levinas: Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo y De la evasión como dos capítulos de un mismo discurso en el cual el autor muestra cual pueden ser los peligros y los riesgos de un pensamiento ontológico cuidadoso del Ser. Levinas estudia el hitlerismo como una filosofía de aceptación radical del estatus quo del existente desde la cual se puede salir solamente evadiendo, asumiendo, es decir, la condición de revuelta hacia el Ser como una modalidad anti ontológica de nuestro estar en el mundo. La evasión es pensada como una categoría capaz de salir de la condición de ser-encadenado a su propio ser de la ontología nazi y del mal que eso comporta. Según Levinas, entonces, la ontología no es del todo inocente, ya que en unos puntos comparte la lógica del poder nazi. El intento es leer estos pequeños libros como un manifiesto aun hoy valido contra cualquier forma de poder que cultiva el sentido de la pertenencia a una comunidad ontológica, biológica y espiritual. Y una invitación a rebelarse.

Palabras clave: Levinas, ontología, hitlerismo, evasión, revuelta

Abstract

The article proposes to read the essays of Levinas: Some reflections on the philosophy of Hitlerism and Of the evasion as two chapters of the same discourse in which the author shows what the dangers and risks of a careful ontological thought of Being can be. Levinas studies Hitlerism as a philosophy of radical acceptance of the status quo of the existing from which one can leave only by evading, assuming, that is, the condition of revolt towards Being as a modality anti ontological of our being in the world. Evasion is thought of as a category capable of leaving the condition of being-chained to its own being of the Nazi ontology and the evil that entails. According to Levinas, then, the ontology is not entirely innocent, since it in some points it shares the logic of Nazi power. The aim is reading these little books as a manifesto even today valid against any form of power that cultivates the sense of belonging to an ontological, biological and spiritual community. And an invite to riot.

Keywords: Levinas, ontology, Hitlerism, evasion, riot

*Contacto: matildeorlando88@gmail.com Licenciada, Master y Ph.D en Filosofía de la Universita' Degli Studi di Messina, Italia.

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

La cólera es el sentimiento político por excelencia. La cólera tiene que ver con lo inadmisible, con lo intolerable; y con un rechazo, con una resistencia... sin rabia, la política es acomodamiento y tráfico de influencias, y escribir sin cólera es traficar con la fascinación de lo escrito
Nancy 1991.

1. Introducción

En dos pequeños ensayos que se remontan al período juvenil de su producción y, al mismo tiempo, a la máxima "borrachera" colectiva del nacionalsocialismo – *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* y *De la evasión* – Levinas muestra la grieta peligrosa que se abre dentro el pensamiento del ser y el rostro trágico que asume la ontología en su degeneración política. Uno puede sentirse autorizado a leerlos como dos capítulos del mismo entramado: en el primer texto está implícitamente contenida la pregunta la cual *De la Evasión* intenta contestar. A partir del estado ontológico del hombre como *ser encadenado* en su propio ser – una condición que el hombre nazi acepta tranquilamente y en la que basa su ideal político-filosófico- la evasión representa una categoría capaz de pensar una posible salida del Ser y de todo el Mal que en el ser se guarda.

Los dos primeros párrafos están dedicados a este doble movimiento de cierre en el Ser por parte del tipo nazi y de rechazo del Ser por parte del hombre que evade, es decir, la relación entre evasión y hitlerismo. En el tercer párrafo, por otro lado, se intenta ampliar la fecunda categoría de la evasión, conceptualmente muy poderosa y dejada prematuramente de lado por Levinas, con aquella, igualmente esbozada, de "revuelta". Mejor dicho, me propongo comprender qué tipo de relación existe entre las dos, preguntándome si son filosóficamente asociables y si se pueden reconducir hasta la misma matriz ontológica. El intento no es tanto explicar el concepto de evasión a través del de revuelta, sino rastrear una dependencia entre las dos categorías, inclusive tratando de ir más allá de lo que Levinas formuló. Dependencia que no es de naturaleza cronológica (la evasión precede a la revuelta temporalmente) sino ontológica. La evasión, como evento impensable, indescriptible y atemporal, podría representar el horizonte dentro del cual ocurre la revuelta; la predisposición fenomenológica-existencial para cualquier revuelta. Se podría plantear la hipótesis de que no hay revuelta sin evasión, pero no viceversa: en cuanto relación original con el Ser, la evasión puede darse sin traducirse en revuelta. Quedándose, por así decirlo, en un nivel inoperante, desactualizado y no factual. En este sentido, la experiencia de la revuelta representaría la realización (ontológica y ético-política) del gesto de evasión. Se trata de investigar dentro de este concepto aún incumplido, que, sin embargo, sigue siendo una poderosa manifestación y, al mismo tiempo, una invitación a rebelarse contra cualquier poder que cultive el sentimiento de pertenencia a una comunidad fundada sobre criterios ontológicos, biológicos y espirituales. Intentando mostrar que la ontología no es inocente, ya que en última instancia promulga una aceptación radical del *estatus quo* del existente, Levinas invita a asumir la condición de evasión como una modalidad anti-ontológica de nuestro estar en el mundo. Estar en el mundo a la manera de la evasión significa no solamente refutar que hay un Ser que vale y que pesa, más bien aceptar esta refutación, encargarse de ello y quererse, a sí mismos,

al otro y al mundo, diferentes.

2. Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo

Con una capacidad de previsión por lo menos brillante con respecto al momento histórico – se está en 1934 – Levinas propone en este texto analizar el fenómeno del nacionalsocialismo no desde un punto de vista sociológico, político o aún ideológico, sino – tal como se especifica en el título – "filosófico". Se trata de razonar sobre la "filosofía" nazi, sobre lo que se encuentra en el fondo del movimiento de Hitler, sobre el pensamiento que subyace a su preocupante difusión para captar el mensaje que quiere anunciar y la tarea de que se siente invertido.

En el *post scriptum* de mucho más tarde, que data de 1990, Levinas enfatiza que "la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no está en ninguna anomalía contingente de la razón humana, ni en ningún malentendido ideológico accidental" (Levinas 2001 23). A pesar de lo que se está acostumbrados a pensar, el nacionalsocialismo no es una locura colectiva, por el contrario, el baluarte teórico del hitlerismo reside en ser un pensamiento del despertar de los sentimientos primordiales del hombre, que Levinas llama "*elemental*". Estos sentimientos corresponden a la exaltación del cuerpo espiritualizado en una raza resumida en los dos elementos de sangre y tierra: "los sentimientos elementales entrañan una filosofía. Expresan la actitud primera de un alma frente al conjunto de lo real y a su propio destino. Predeterminan o prefiguran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo" (Id. 7)[1].

El peligro del movimiento nazi reside en la mitologización del cuerpo que, lejos de ser una mera contingencia, se transforma en una posesión exclusiva y selectiva; en una potencia capaz de predeterminar de antemano el sentido de estar en el mundo. Los sentimientos elementales abren el espacio para un nuevo estatus del ser humano. En este sentido, Levinas acuña el término *être rivé*, literalmente "ser clavado", para fotografiar la condición del hombre (nazi y no) condenado inexorablemente al encadenamiento a su cuerpo y al tiempo: "condición de la existencia humana, es, sobre todo, condición de lo irreparable" (Levinas 2001 8), el tiempo representa "la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena la iniciativa a no ser más que una continuación" (Id. 8-9). El pasado, "lo que fue" y lo que "nunca más volverá a ser" escapa al hombre que, en las garras de un presente nunca realmente presente, se proyecta hacia un futuro ya cargado con su pasado. Ser nada más que una continuación niega de hecho al hombre la libertad, la cual consiste en ponerse en un comienzo auténtico, en un presente que, desgravado de la responsabilidad del pasado y en el apogeo del destino, comienza eternamente. La liberación de la tiranía del tiempo y de un pasado que inevitablemente heredamos representa la lucha crucial del pensamiento.

A pesar de la voluntad de alejarse de la cadena de la tradición para comenzar desde el principio, ubicándose en un nuevo tiempo y en una nueva realidad, nunca y en ningún

[1] Cf. La intervención de Heidegger durante la asunción de la carga de rector de la Universidad de Friburgo del 1933 "y el mundo espiritual de un pueblo [...] es el poder que brota de la conservación más profunda de sus fuerzas hechas de la tierra y la sangre, la potencia que provoca más emoción íntima y la mayor conmoción de su ser" (Heidegger 1996 12-13). Es legítimo pensar que Levinas tiene en su mente estas palabras y esta referencia explícita a las fuerzas de la tierra y la sangre, fuerzas que, en el discurso de Heidegger, crean el "espíritu" de un pueblo.

caso se logrará este desafío.

No es un caso si, según Levinas, las dos grandes religiones, el judaísmo y el cristianismo predican, a través del arrepentimiento que anuncia el perdón y la Eucaristía, la promesa de un presente eterno que rompe las cadenas del tiempo después de haber desaparecido y purificado el pasado, "de un pasado siempre en juego, vuelto a poner en cuestión" (Levinas 2001 9)[2].

En este sentido, la libertad se convierte en la posibilidad de decisión, de elección con respecto al propio tiempo, una tarea: "el hombre conserva la posibilidad — sobrenatural claro, pero a la mano, pero concreta — de rescindir el contrato por el cual libremente se ha comprometido" (Levinas 2001 10). A pesar de que se trata de una conquista que requiere un esfuerzo inmenso, el hombre sigue teniendo la posibilidad, ya que su mayor esperanza, de recuperar la virginidad original o, lo cual es lo mismo, la desnudez del paraíso[3].

Además del tiempo, Levinas incluye el cuerpo como otro extremo cierre. Siempre concebido como el eterno extranjero, el obstáculo que hay que vencer, la materia bruta que oprime y encierra al espíritu en una tumba-prisión, cualquier pensamiento filosófico se ha centrado en la liberación del hombre a partir de la dualidad cuerpo/espíritu. Los dos cierres, el tiempo y el cuerpo, están inextricablemente unidos: el cuerpo rompe el anhelo de la eternidad, al que solo se puede acceder a través de un proceso de emancipación de la realidad (y, por lo tanto, de la materialidad del cuerpo)[4].

En este punto, interviene la tesis de Levinas según la cual el hitlerismo introduciría una profunda cesura dentro de la tradición occidental: "una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea de hombre sería posible solo si la situación social a la cual éste se encuentra engarzado más que añadido constituyera el fondo mismo de su ser" (Levinas 2001 14). El cuerpo lleva a cabo una demostración paradójica de esta condición, continúa Levinas, que en ningún caso puede considerarse un obstáculo, un accidente, una entidad extranjera. Al contrario: el cuerpo es una necesidad. Cada uno adhiere a su propio cuerpo, pero no como algo agregado, no como si esta adhesión fuera la simple superposición de dos dimensiones, sino en el sentido de tener y ser un cuerpo, oscilando constantemente entre este límite: "su adherencia al yo vale por sí misma. Es una adherencia de la cual no se escapa, y a que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión a la cual nada podrá alterarle el gusto trágico por lo definitivo" (Id. 16). Desde la conciencia de la irrevocable tragedia de esta condición, se desarrolla el proceso de identidad del Yo, enrollado ante cualquier pensamiento en este sentimiento emocional de envolvimiento a su propio cuerpo: "¿no nos afirmamos en este calor único de nuestro cuerpo mucho más antes del despliegue del yo que pretenderá diferenciarse de él? ¿No resisten toda prueba aquellos lazos que, mucho antes de la eclosión de la inteligencia, la sangre establece?" (Id. 15)[5]. Al punto de que cualquier rechazo a permanecer en su propia "situación emocional", como lo demuestra la situación del paciente enfermo, debe ser tildado de desesperado, ilusorio y vano: "y

[2]En francés el verbo *river* indica el gesto de meter un clavo bien clavado en la madera. Cf. Agamben 1996 8.

[3]Según Levinas también el liberalismo y el marxismo quieren romper con esta concepción del tiempo y del cuerpo, pero sin lograrlo. Ver Critchley 2014 y Bernauer y Gilger 2005.

[4]Sobre este punto ver Mcdonald 2010.

[5]Cf. Levinas 1993.

en la inclemencia del dolor físico, ¿no experimenta el enfermo la simplicidad indivisible de su ser cuando da vuelta en su lecho convaleciente para encontrar una posición que lo alivie?" (Id. 15). El trágico ejemplo de dolor físico sirve a Levinas precisamente para explicar la condición ontológica de encadenamiento a nuestro cuerpo y la denegación desesperada a permanecer como fundamento. En el dolor físico, de hecho, se da una posición absoluta. Justo aquí interviene la novedad del nacionalsocialismo.

Según Levinas, en efecto, el hitlerismo consciente de la situación hasta aquí descrita decide de asumirla totalmente, dando la bienvenida al "*être rivé*" en cuanto situación original, elemental y pura. No solo el hombre nazi está ontológicamente encadenado; hace de la aceptación a este encadenamiento, de la adhesión incondicional a su *bíos*, su propio *estatus* ontológico:

> La esencia del hombre no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo no es echar a volar de nuevo por encima de las contingencias, extrañas siempre a la libertad del yo. Es, al contrario, tomar conciencia del encadenamiento original, ineluctable, único a nuestro cuerpo. Es, sobre todo, aceptar este encadenamiento (Levinas 2001 17)[6].

Espiritualizando el propio cuerpo y haciendo de su proprio encadenamiento la propia espiritualidad, deja desaparecer cualquier dualismo a favor de una identidad pacífica y sublimada en una superior comprensión. El mito nazi de la raza y la sangre, como llamada espiritual que asigna el Yo al propio cuerpo, surge desde esta asociación inseparable del hombre con su propio cuerpo. Este mito impone la toma en cargo de la tradición, la asignación de un legado específico y la transformación de este último en una tarea para la comunidad a la que pertenece y a la cual, por supuesto, se sentirá unido a través de un vínculo natural:

> Lo biológico, con todo lo que comporta de fatalidad, se vuelve algo más que un objeto de la vida espiritual, se vuelve su corazón. Las misteriosas voces de la sangre, los llamados de la herencia y del pasado a los que el cuerpo sirve de enigmático vehículo terminan perdiendo su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un yo soberanamente libre (Levinas 2001 17).

El nazi trasforma, entonces, la evidencia simple y bruta de tener/ser un cuerpo alemán, la falta de elección, y por lo tanto de libertad, en una cuestión de voluntad: en una tarea. Ninguno puede elegir su raza, de hecho, *se es* su raza; el desafío está en quererlo. Con una operación que recuerda el "así fue y quise que fuera" de Nietzsche, la filosofía de Hitler consiste, entonces, en una enorme asunción de responsabilidad del "no deseado", es decir, el *hic et nunc*, el cuerpo que uno habita y el tiempo en que uno nace: "encadenado a su cuerpo, el hombre ve rechazado el poder de escapar de sí mismo. La verdad ya no es para él la contemplación de un espectáculo extraño; esta consiste en un

[6] "El hitlerismo, mal elemental, no es malestar: bajo el hitlerismo, la mayoría del pueblo estaba cómodo, se sentía a gusto, el hitlerismo le caía bien. No es solo encadenamiento, es aceptación del encadenamiento, el encadenamiento en el encadenamiento" (Abensour 2001 86-87).

drama en el que el mismo es el actor es" (Levinas 2001 19)[7]. Se deduce que la libertad, la justicia y la verdad incorporadas en el cuerpo específico del hombre alemán resultan estar más allá del plano de la decisión, como algo a lo que uno está íntimamente ligado y cuya marca está marcada por la sangre. En esta total inmanentización de la verdad en la que desaparece cualquier tipo de neutralidad, la libertad de elección del hombre libre y solo frente al mundo, la libertad de escoger la propia verdad y de no comprometerse definitivamente con nadie, deja el paso a una concepción por la cual el hombre siempre ha estado íntimamente conectado a una verdad que fluye por sus venas. Lo que está en juego, y que Levinas sabe perfectamente, no consiste en cuestionar un "dogma de la democracia, de parlamentarismo, de régimen dictatorial o de política religiosa" (Id. 21) sino en una decisión real sobre la naturaleza de la humanidad del humano. Su racismo universal no representa solo una negación de la dignidad o un oscurecimiento de la civilización, sino la definición de una separación entre los que merecen estar dentro y los que deben permanecer a fuera de la verdad. Una verdad grabada en la propia carne.

3. De la evasión

Escrito en 1936, *De la evasión* es complementario al otro texto, aunque no se hace referencia explícita al nacionalsocialismo. Sin embargo, la hipótesis es que este ensayo representa la personal respuesta de Levinas a la rápida expansión de la filosofía hitleriana. Una respuesta, como se verá, intrínseca y profundamente ética que anuncia la posible fundación de una política *a-venir*, insurgente y anárquica (en el sentido literal de sin *arché*). Intentando pensar la posibilidad de estar afuera de la dialéctica entre ser y nada Levinas muestra una vía política alternativa fundada sobre la interrupción del juego del Ser, sobre la suspensión del *conatus essendi*. Anticipando temáticas posteriores, en *De la evasión* Levinas anuncia esta conexión entre deseo de ser y política, dejando hipotetizar que una vez cortada la perspectiva ontológica puede empezar una política *otra*, una nueva comunidad y democracia[8].

Levinas parte de la observación aparentemente obvia, pero dramática, de que las cosas son: "el ser es: no hay nada que añadir a esta afirmación, en cuanto que un ser solo se considere su existencia" (Levinas 2000 77)[9]. El ser es absolutamente autorreferencial, idéntico a sí mismo, tautológico y de alguna forma elemental: hay que ser; el yo se manifiesta en una absoluta identidad con sí mismo.

A la luz del *être rivé*, Levinas concibe la evasión como una verdadera categoría ontológico-existencial que se presenta como una voluntad de colocarse más allá del ser, y abriendo la posibilidad de resistencia del hombre, traza nuevos caminos no ontológicos para decir "el otro modo que ser". Ni refugio, ni necesidad de moverse de un lugar a otro o mudarse; ni la búsqueda del infinito, del absolutamente otro, del divino: evadir

[7] Se trata del doble cierre del cuerpo de Roberto Esposito: la espiritualización de la zoé y la biologización del espíritu. Cf. Esposito 2006.

[8] Varios autores contemporáneos como Abensour, Agamben, Badiou, Nancy reconocen la importancia de la operación de deconstrucción ontológica de Levinas dentro el proceso de formulación del actual pensamiento político *insurgente, inoperante, destituyente.*

[9] "El yo tiene siempre puesto un pie en su propia existencia. Exterior con respecto a todo, es interior con respecto a sí mismo, está ligado a sí mismo. La existencia que ha asumido está encadenada a él para siempre. Esta imposibilidad que tiene el yo de no ser sí mismo es la marca de lo radicalmente trágico del yo, el hecho de que está clavado a su ser" (Levinas 2006 114-115).

designa exactamente el impulso hacia el no-lugar. El movimiento de la salida, del viajar por sí mismo, es fundamental: "la evasión es la necesidad de salir de uno mismo, es decir, de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es uno mismo" (Levinas 2000 83). "Salir por salir", sin un destino o itinerario: el intento puro de expulsar de sí mismo. Por esta razón, ni la categoría de creación, de renovación, de anhelo de lo absoluto o lo eterno compatible con un estado ideal de paz, coinciden con la de evasión. El concepto de eternidad no pertenece a la idea de evasión dado que, como se ha visto antes, el pensamiento de la eternidad consiste, de hecho, en una radicalización de ser encadenado: trae consigo la esperanza de ser eternamente, de vivir un tiempo atemporal, realizado, regalando la falsa serenidad de un ser que se quiere ilimitado. Ni siquiera la muerte simula evasión: la nostalgia de la muerte o el deseo ardiente de morir no se definen como una salida, una solución; simplemente representa el final, la ruptura del ser mismo. Entre el ser eterno y el no ser más, Levinas piensa en una condición intermedia: "ser de otra manera" o mejor aún "de otro modo que ser". En la evasión "el yo se fuga no en cuanto opuesto a su ser, sino en cuento el hecho mismo de que es o de que llega a ser" (Id. 83)[10].

No se parece a la nostalgia por la falta de posibilidades de la propia existencia, hacia "lo que no es" y "podría haber sido", por el contrario, se trata de evadir contra lo que es la existencia como existencia.

Por lo tanto, la evasión resultaría ser un pensamiento innovador, ya que la filosofía, además de no cuestionar la unidad inseparable del Yo pacificado consigo mismo, suele instituir cualquier forma de rebelión sobre la base de una oposición entre un Yo y un no-Yo, entre sujeto y mundo. La filosofía occidental, en su totalidad metafísica, nunca ha cuestionado la idea de la autosuficiencia del ser y de su aceptación radical.

Levinas utiliza la evasión para condenar cualquier forma de ontología: el mismo Ser irradia un imperativo a ser, que no deja otra opción que ser, que moviliza e impone al hombre dentro de su propia piel obligándolo a existir.

No poder pasar al lado de sí mismo, pertenecerse demasiado, la obligación de no ser nada más que si mismo, provoca la necesidad de evasión que se presenta como la pura insurrección hacia el mismo ser que uno es. Una necesidad, entre otras cosas, siempre insatisfecha porque "se encuentra, por el contrario, como algo absolutamente idéntico a todas las estaciones adonde conduce su aventura, como si el camino recorrido no le restara nada a su insatisfacción" (Levinas 2000 80-81).

En el ensayo de 1934, Levinas denomina *Mal Elemental* la estrecha implicación entre ser y elemental que, abriendo la amenaza de un *mal del ser*, termina por inscribir el ser en el elemento del exceso de presencia, de lo que es y que no se puede ser de otra manera. En ese texto se anticipa una tesis de Levinas bien conocida: el ser siempre ha traído consigo su mal, es decir mal-estar: el ser es el mal mismo[11].

Este malestar no tiene la apariencia de una ausencia, sino de una plenitud excesiva,

[10] Cf. Levinas 1987 y 2002. "Esta salida no es una huida de la limitación, tal y como se pensaba en la filosofía tradicional, sino un abandono de uno mismo y de la brutalidad de la propia existencia. Así pues, la necesidad de evasión instala ante el problema filosófico, el ser en tanto que ser, y la posibilidad de salir del ser" (Urabayen 2003 748).

[11] El mal elemental como el "mal que pertenece al ser de lo que es, que hunde sus raíces en el ser mismo" (Abensour 107).

un exceso desbordante del ser que al no sentirse cómodo desea ser menos, fundir, aligerar, disolver. Invadido por su plenitud, el ser necesita negar habitarse, desbordarse liberándose de ese peso muerto que se encuentra "en el fondo de nuestro ser". Todo eso refleja exactamente lo que se siente en la situación sin paz de dolor y sufrimiento: "la necesidad no anuncia el final. Ella se agarra con obstinación a lo actual que parece estar entonces en el umbral de un porvenir posible. Una necesidad desgarradora es la desesperación de una muerte que no llega" (Levinas 2000 91).

Al parecer, la evasión vive un profundo drama dado que representa una experiencia de rechazo radical del Yo contra sí mismo y en contra del hecho, banal y evidente, de su existencia. Un rechazo, por supuesto, que no proviene de un mandato externo, sino que está pre-ordenado al mismo movimiento de este Ser que se percibe siempre idéntico en su propia carne. La experiencia de evasión nace en situaciones peculiares, en el momento en que el Ser se manifiesta en la pureza de su necesidad, totalmente libre, es decir, de cualidades o poderes que enmascaran su movimiento. En particular, Levinas identifica en el placer, la vergüenza y la náusea las manifestaciones absolutas en las que emerge el Ser y al mismo tiempo se destituyen. En estos estatus emotivos el Ser se muestra tal cómo es y se esconde negándose.

En el placer, la necesidad de Ser se abre entero, pero como algo insatisfecho, que no pertenece a un estado, sino a un movimiento que inexorablemente busca su destino sin encontrarlo: "está por entero en un ensanchamiento de su amplitud, que es como la rarefacción de nuestro ser, algo así como su pasmo. En el fondo mismo del placer en ciernes se abren precipicios, cada vez más profundos en los que nuestro ser, que ya no resiste, se precipita locamente" (Levinas 2000 94). Hay algo vertiginoso en el devenir del placer.

Abandono, búsqueda de perdición, un intento de vaciarse de su sustancia como en una intoxicación temporal, el placer es una esperanza engañosa que en el momento del éxtasis fracasa, dejando al Yo inexorablemente existente con su promesa decepcionada: "Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi existir constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos el existir. Ser es, en este sentido, aislarse mediante el existir" (Levinas 2006 80-81). Definida como un elemento inmanejable que no tiene propiedad transitiva, tan íntimo que no se relaciona con el otro, la existencia aparece como aquel elemento del que es imposible liberarse; no puede ser vendida, comprada, intercambiada o prestada. La fusión que uno busca en el placer es completamente ilusoria: uno se descubrirá solo, solo con su propia existencia. Sin embargo, no es la declaración de una simplicidad, ella nombra, por el contrario, una dualidad paradójica: miserablemente sola y, al mismo tiempo, siempre en compañía de sí misma.

> El yo tiene un yo en el que no solo se refleja, sino que tiene que ver con un compañero o una pareja, una relación que llamamos intimidad. No está inocentemente solo, ni inocentemente pobre. [...] La existencia proyecta una sombra que la sigue incesantemente. [...] La existencia tiene un peso, aunque solo sea el peso de sí misma, que complica su viaje (Levinas 2006 55).

Ya que se percibe a sí mismo como existente, el Yo nunca será libre, sino siempre

saturado con la enorme responsabilidad de la propia conciencia, del propio sentimiento de existir: "*on n'est pas*" si no "*on s'est*". El placer experimenta esta frustración de "no poder hacer como si no se fuera": en el instante anterior a la liberación, el sueño se pierde, recordando al existente que existe, allí, una y otra vez.

En el momento de máxima decepción del placer que no logra su intento, el Yo percibe el fracaso descubriéndose vergonzosamente presente, es decir, idéntico a sí mismo. Levinas niega que la vergüenza sea un sentimiento relacionado con la esfera moral dependiente de la conciencia de ser pecadores, al contrario, deriva de la incapacidad del Yo de romper consigo mismo: "Lo que aparece en la vergüenza es por tanto precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse de uno mismo, la presencia irremisible del yo a sí mismo" (Levinas 2000 101).

Al igual que un contrato que no se puede deshacer y que vincula a la responsabilidad, la vergüenza expresa la identificación necesaria del yo consigo mismo, a pesar de ser percibido como un extraño e incómodo compañero de piso: "la vergüenza aparece cada vez que conseguimos hacer que se olvide nuestra desnudez. Tiene relación con todo lo que se querría ocultar y no se puede esconder" (Levinas 2000 100).

La necesidad de ocultar la existencia como cuerpo demuestra toda su inutilidad en el momento en que aparece la vergüenza. Como en una epifanía, uno se ve a sí mismo, se siente descubierto, desnudo. Simplemente existiendo: "la desnudez es la necesidad de excusar su existencia. La vergüenza es, a fin de cuentas, una existencia que se busca excusas. Lo que la vergüenza descubre es el ser que se revela" (Levinas 2000 102)[12]. No se trata de modestia, sino de la revelación "penosa" de encontrarse encerrado en su propia piel, de ser un cuerpo que existe, inadecuado e indiscreto, sin posibilidad de justificación. No obstante, el malestar por excelencia, la experiencia más pura de la revuelta es la náusea: "el estado nauseabundo que precede al vómito, y del que el vómito va a aliviarnos nos cerca de todas partes. Pero el no viene a cercarnos desde fuera. Estamos provocados desde el interior; nuestro propio fondo ahoga bajo de nosotros mismo; tenemos 'revueltos las entrañas'" (Id. 103)[13]. Ese Ser que vale y que pesa, que nos impregna totalmente, nos asfixia hasta desbordarnos se manifiesta auténticamente como sentido de náusea: el Ser es náusea.

La náusea adhiere a uno mismo; el sentimiento opresivo, inclusive insuperable, de la presencia repugnante de uno mismo. Levinas insiste precisando que este tipo de náusea no puede ser comparado a un inconveniente o a un estorbo cualquiera, temporal y resoluble. La náusea no es algo que se agrega a su propia naturaleza, no es una enfermedad o una condición que se puede o no se puede tener. Eliminando cualquier tipo de dualidad entre nosotros y ella, Levinas afirma que el Yo simplemente no puede existir sin nausea exactamente porque el Yo es nausea: yo soy nausea. Por lo tanto, el esfuerzo por deshacerse de ella va a ser desesperado:

> Este hecho de estar clavado constituye toda la angustia de la náusea. En la náusea, que es una imposibilidad de ser lo que se es, se está al mismo tiempo clavado a uno mismo, encerrado en un estrecho círculo que ahoga. Uno está ahí, y no hay nada que hacer, ni nada que añadir al hecho de que hemos sido

[12] Por la vergüenza como doble movimiento de subjetivación y desubjetivación ver Agamben 2000.
[13] *Nous avons mal au coeur* escribe literalmente Levinas.

> entregados por entero, de todo está consumado: es la experiencia misma del ser puro (Levinas 2000 104)[14].

Levinas organiza el discurso sobre un plano ontológico, ya que, a diferencia de Sartre, por ejemplo, la náusea no se refiere a un nivel exclusivamente existencial de una experiencia individual sino corresponde al mismo tiempo al acto mismo del Ser y de su deponerse. La naturaleza de la náusea designa el *estatus* del Ser en la forma desesperada de su presencia y en su intento impotente (porque está destinado al fracaso) a salir de esta presencia. Se está ontológicamente con náusea. El hombre nauseado, entonces, muestra "la impotencia del ser puro en toda su desnudez" (Levinas 2000 106).

Descrita en estos términos, la náusea recuerda de alguna manera la angustia de la *Geworgheit* de Heidegger, ese sentirse asignado a un pasado indeleble y a una piel, forzado desde el nacimiento a una existencia que no se quiere ni se elige. Pero este peso de la existencia, esta existencia como una carga que arrastramos con fatiga y nos oprime "esta condena a ser uno mismo se anuncia también en la imposibilidad dialéctica de concebir el comienzo del ser, es decir, de captar el momento en que acepta este peso" (Levinas 2000 110). Habría una limitación de comprensión al tratar de discernir el momento en el que el ser comienza a existir, entre el peso del ser y aceptar el mismo peso. El Ser los comparte ambos: aceptación de ser y rechazo a ser lo que uno es. La imposibilidad de distinguir en dos momentos el ser de lo existente proviene del hecho de que lo existente ya siempre ha aceptado ser. Sin embargo, al contrario de lo que puede parecer, no hay una primacía cronológica del ser encadenado con respecto al ser náusea, si acaso ontológico. Estamos nauseados del ser encadenado. Por lo tanto, existir significa este doble movimiento de perderse y simultáneamente nausearse, *ergo* evadir(se). Emerge la idea que el *être rivé* no puede describirse como una simple observación filosófica de la propia condición, sino como un estado de profunda inmersión en un tono emocional-existencial. La definición ontológica se mezcla, entonces, con la sensación, vivida en la propia carne, de la presencia repugnante del Ser a sí mismo. A la inutilidad de cualquier acción que pueda cambiar esta observación evidente corresponde el instante supremo del escape, de la evasión como la experiencia del ser puro. Una experiencia del antagonismo ontológico y absoluto hacia sí mismo. Se trata de salir del ser por una nueva vía[15].

4. El mal elemental de la ontología y la evasión como revuelta

"Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica merece el nombre de bárbara" (Levinas 2000 116). Con esta frase termina *De la evasión*. Levinas, como se ha visto, captura la implicación totalitaria y nefasta de cualquier ontología que hace del culto del ser su objeto de "cuidado". Vale la pena señalar que Levinas nunca menciona explícitamente a Heidegger aparte de una referencia en el prefacio a *Algunas reflexiones* cuando escribe que la posibilidad esencial del mal

[14]Sartre, en su novela La náusea llama esta condición obsesiva y totalizante, la Cosa. La náusea es una "evidencia cegadora" que se abre a la existencia, que impregna cada parte de sí misma, que nos posee y nos hace conscientes de la inevitabilidad de la existencia. Según Sartre la experiencia de la existencia misma es náusea. Ver Sartre 2017.

[15]Cf. Rolland 2000.

elemental "se inscribe en la ontología del Ser cuidadoso del ser" (Levinas 2001 23)[16].

Según Levinas, la ontología histórica o la historicidad ontológica llevan consigo una metafísica inmanentista que, haciendo del cuidado su único propósito, no renuncia a ese ser que vale y que pesa[17]. Por esta razón, la ontología no conoce evasión, no conoce el sentido de la pesadez del ser. También la ontología heideggeriana se puede, entonces, leer cómo invitación y compromiso a quedarse consigo mismo para vivir cerca del ser.

Sin querer entrar en lo específico de una cuestión muy problemática, vale la pena señalar que según Levinas ni siquiera la filosofía heideggeriana sería inmune a ese Mal elemental, el mal que, colocado en la misma red del Ser, se convierte en el cumplimiento de la esencia autentica del mismo Ser[18].

A pesar de ello, dejando a un lado Heidegger, más en general en cada filosofía del ser, incluida la del nacionalsocialismo:

> Se trata de buscar algo que ya poseemos. [...] No se trata de afirmar la libertad absoluta del sujeto que extrae todo de sí mismo, sino de subordinar toda iniciativa a la realización anticipada de algunas de nuestras posibilidades. Siempre hay algo cumplido en nosotros y únicamente nuestro compromiso a fondo en la existencia nos abre los ojos a las posibilidades del porvenir. Nunca comenzamos, nunca estamos íntegramente de nuevo ante nuestro destino (Levinas 2006 128).

Haciendo coincidir la humanidad del humano con un elemento material y temporal, o sea la propia vida espiritual con el propio cuerpo, la verdad hitleriana espiritualiza el cuerpo y lo transforma, a través de un proceso de abstracción, en un valor. El mito de la raza hitleriana nace en este punto: cuando el Yo se identifica con el propio cuerpo, la vida está incluida en una específica identificación racial con características objetivamente rastreables. El cuerpo representa, entonces, una cualidad del alma. En el momento en que hace de la vida el lugar de una decisión política y de la distinción entre vida y no vida, la filosofía nazi se convierte en un espacio de decisión incesante entre el valor y el desvalor del cuerpo.

Quien no corresponde a la verdad del ser-alemanes, es decir quien no refleja, por qué no los posee, los caracteres históricos-geográficos de la comunidad de destino alemana se encuentra excluido. Absoluta alteridad, afuera de la justicia y de la verdad de la misión

[16]La adhesión al nacionalsocialismo de Heidegger representa una herida inolvidable (Derrida 1989). Para Levinas resultará inaceptable que el más grande filósofo del siglo XX se haya fijado, más allá de la elección personal y del respaldo de fachada, el objetivo de proporcionar *un pensamiento* al movimiento nazi asumiendo el cargo de Führer espiritual que dirige al pueblo alemán bajo el poder manantial de la historia. Levinas figura como uno de los primeros en ver de manera extraordinariamente aguda la proximidad teórica entre la ontología heideggeriana y lo que él mismo llama "la filosofía del hitlerismo". Sobre este tema enormemente debatido se reenvía a Trawny 2015; Di Cesare 2017; Gonzales Varela 2017 que a la luz de las publicaciones de los *Cuadernos Negros* sostienen que toda la filosofía heideggeriana puede admitir una lectura antisemita.

[17]Como nota justamente Peperzark la crítica de Levinas a la ontología de Heidegger y de todas las filosofías de la historia occidental es liada al problema de la exclusión de la ética que comporta la decisión, aparentemente neutral, de considerar los aspectos morales como secundarios. Cf. Peperzark 2011 153.

[18]Cf. Levinas 2003.

política de lo que se da en el *hic et nunc*.

Exactamente porque el pueblo nazi se siente cómodo en el aquí y ahora de su espacio vital, su ser no tiene ni vergüenza ni náusea porque habita con una especie de resignación ciega y orgullosa su propio aquí, que decora como una casa cómoda, tranquila y segura. Se entiende porque, una vez más, Levinas considera la evasión como una salida de la barbaridad de la ontología: a un pensamiento totalitario que aprieta el sujeto sobre la identidad de un *Mismo*, él opone el gesto de evadir como movimiento hacia el completamente *Otro*, la absoluta diferencia, la peregrinación de Abram en lugar del *nostos* de Ulises. Atrapado a la verdad de sí mismo, el tipo hitleriano no conoce vergüenza, náusea, ni angustia, ni menos evasión[19].

Adelantando temáticas que serán desarrollados en sus obras sucesivas, la preocupación de Levinas es aquella de salir del ser como reino de la Totalidad y de la Identidad, concebidos como una forma de poder intrínsecamente violenta que destruye cualquier alteridad adentro del espacio del Yo. A esta filosofía "egologica" que no desea nada más que lo ya conocido, Levinas opone la categoría de evasión que, aunque abandonada en los años después, queda como fecunda pista para fundar una nueva y radical teoría ontológica-política de la revuelta. En un libro publicado recientemente en Italia, *La rivolta*, y que tiene como objetivo principal reconstruir genealógicamente la categoría de revuelta, Pierandrea Amato rastrea en *De la evasión* el punto de partida para pensar la experiencia de la rebelión como una imposible ontología: el Ser es un "*essere rivoltante*" – un ser rebelde - que rechaza, es decir, su propia esencia[20]. Según el autor, sería posible leer en estos dos ensayos el intento de esbozar, en una forma aporética, "una fenomenología materialista de la facticidad reunida en la experiencia de la revuelta como evasión de su propio destino (el ser determinado); evoca una danza especulativa del Ser para eludir todo lo que no se ha podido elegir" (Amato 95, trad. mía). En cuanto escape del propio ser determinado dentro de una historia y un espacio específico, en cuanto salida del estado ontológico-existencial del estar encadenados, la evasión representaría la disposición ontológica preliminar al evento existencial de la revuelta. Sin embargo, no se trata de un antecedente cronológico sino del horizonte fenomenológico existencial dentro del cual se destaca la revuelta. En este sentido, la evasión podría considerarse como la predisposición ontológica al fenómeno político (entendido aquí en el sentido amplio de *estar en común*) de la revuelta. Según Amato, Levinas piensa "un movimiento de evasión que se coagula en la experiencia de la revuelta" (Id. 97, trad. mía). Un movimiento, pero, que no es comparable con el termino negativo de un ejercicio dialéctico, ya que evadir significa desgastar "el significado político del entrelazamiento entre el sí y el cuerpo en un espacio y en un tiempo determinado" (Ib., trad. mía). Se trata, entonces, de un ejercicio que rechaza cualquier conciliación con la presencia del Ser, con la presencia de la identidad, con la presencia del Otro, con la presencia de la historia. La evasión misma - aunque, en su necesidad de desearlo todo, no reclama nada - organiza un conflicto hacia el presente mismo; hacia el presente ineludible del Ser. El tiempo de evasión que prepara a la revuelta abre otra época, que no se proyecta en un futuro próximo – lo cual pertenece al programa y a la organización sistemática de la revolución –

[19]De la misma manera la angustia o el tedio del que habla Heidegger no se disfrazan de evasión, nunca se elevan a gestos rebeldes contra la existencia del *Dasein*. En particular la angustia nunca se presenta a sí mismos como rechazo, por el contrario, es definida como el tono emocional que abre al ser, la disposición afectiva fundamental para la comprensión del ser. Cf. Heidegger 1971.

[20]El libro está traducido en francés: Pierandrea Amato, *La révolte*, Lignes: Editions Lignes, 2011

sino en *un tiempo otro*[21]. El tiempo de la revuelta es más el instante que quema y recrea desde cero la historia. Imaginar otro tiempo liberado de las cadenas de la ontología significaría, también, ser capaz de inventar otra subjetividad no comprometida con el Ser y asumida para una "lucha hiperbólica contra la violencia del presente" (Id. 102, trad. mía). Precisamente porque está preñada de consecuencias aporéticas y contradictorias - en primer lugar, es una práctica filosófica que descarta cualquier dicotomía entre teoría y práctica, segundariamente deja de lado cualquier lógica racional-económica y por último imagina la apertura de una ética desprovista de cualquier ambición normativa y trascendental - la evasión como preludio de la revuelta está condenada al fracaso. No se puede ni admirar ni contemplar, "hay que consumarla mientras que se está siendo inmergido" (Id. 102, trad. mía).

En palabras de Amato, la revuelta es un evento epifánico, que tiene un carácter inesperado y aleatorio, un fenómeno completamente eventual destinado a disolverse cuando se convierte en una nueva figura del poder constituido. En este punto, el nivel ontológico se convierte en nivel político: el símbolo mismo del poder *destituyente* que destituye el Ser en su dialéctica con la nada. La revuelta se concibe, aquí en abierta controversia - como se verá pronto - con Camus, no como un evento íntimo del individuo que rechaza la injusticia del mundo sino como un rechazo del individuo que, abandonando su singularidad, resiste con los otros en un gesto político común. La revuelta es el primer rastro de cualquier gesto político, que rompe con el tiempo homogéneo de la dominación, un rechazo radical de lo que uno (no) tiene y, sobre todo, de lo que es. Este camino que desde el ser clavado condujo a la evasión como prerrequisito ontológico de la revuelta, no puede ignorar las consecuencias éticas. Decir el evento "evasión" (o la evasión como evento) significa aceptar la ecuación: existir = rebelarse afirmando al mismo tiempo y con todas las consecuencias políticas que eso conlleva una negación, una ausencia, un imposible. Existo solo en el momento en que niego esta existencia como tal.

Es posible entonces que a causa de esta característica de inexpresividad - que no encaja con ninguna teoría, sino con la experiencia concreta de un sujeto que se niega a ser lo que es (en primer lugar, un sujeto) - Levinas haya intentado evadir su propia categoría de evasión. Este concepto, olvidado, como se dije, en los trabajos posteriores, sigue siendo una enorme oportunidad ética para redefinir el estatuto del ser humano en la época de la desaparición de la ontología[22].

5. La revuelta como deber ético

Esta invitación a la ética de la evasión fue perfectamente capturada por Camus en *El Hombre rebelde*, donde se propone de estructurar un pensamiento ético de la rebelión que, lejos de ser una construcción solipsística, aparece como una operación completamente comunitaria. En ese texto del 1951, Camus coincide con las sugerencias de Levinas, a pesar de no haber leído *La evasión*: la revuelta, a diferencia de la revolución, es un movimiento instintivo y genuino de rechazo (de sí mismo, de la propia condición y del

[21]Revuelta no corresponde a revolución. La prima es un evento instantáneo y espontaneo, la segunda, en vez, es el resultado de una estrategia programada que requiere preparación, coordinación y organización. La revuelta es una experiencia-limite que cambia y suspende el normal ritmo de la vida. Cf. Volpi 2000 y Benjamin 2008.

[22]obre la ontología como violencia del Ser y del *Logos*, del *Logos* que dice el Ser ver Strummiello 2001.

mundo), que aflora con el surgimiento de la conciencia del ser humano. Sin embargo, este rechazo no se traduce en una renuncia ya que no se define como un gesto realmente negativo. Un ejemplo puede ser el suicidio: si Levinas había dicho que evadir no tenía nada que ver con suicidarse porque el suicidio no resolvía el problema de la existencia, Camus también considera el suicidio no como una negación absoluta sino como una afirmación implícita, una declaración de una voluntad, de un Sí, inclusive una forma de resistencia. "¿Que es un hombre rebelde? Un hombre que dice que no. Pero si se niega, no renuncia, sin embargo: es además un hombre que dice que sí, desde su primer movimiento" (Camus 17).

El presupuesto implícito que subyace a la posibilidad de la revuelta se encuentra en la concepción camusiana de la imposibilidad de la no-significancia, o en la idea que, cuando uno se expresa, aunque solo sea para negar algo, necesariamente afirma algo positivo. De hecho, el hombre puede elegir adherir a esta insensatez irreducible, aceptando el mundo y la existencia por lo que son: una realidad caótica y absurda. Condenado a ser un *no-sentido*, el hombre, por desesperación o convicción, antes de la revuelta permanece en una especie *de parálisis axiológica* en la que cualquier juicio de valor es irrelevante. Cuando esta condición se vuelve insoportable - de una manera similar a la situación de placer, vergüenza y náusea descrita por Levinas - el hombre se sentirá presionado por la necesidad de buscar otro sentido. En consecuencia, al rechazar cualquier forma extrema y nihilista de aceptación hacia el mundo, ese hombre "*pre-rebelde*" renuncia a la existencia en la que fue arrojado, sin renunciar, sin embargo, a encontrarle un significado. La revuelta es precisamente este grito humano de disensión. "El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es" (Camus 16).

Negar el espectáculo de la existencia, a menudo escandalosamente injusto, es el punto de partida de una transformación extática del existente[23]. Alejándose de la banalidad de ser, el hombre rebelde existe - *ex-sistere* significa ponerse de pie, levantarse, sublevarse - porque se rebela contra lo que es y hace de esto un valor. Aquí está la dimensión ética de la que carece *De la evasión*: la revuelta invoca un valor en el momento preciso en que lo niega[24]. Se trata de una lógica contradictoria, aunque en línea con la preocupación ontológica de negar la ontología que encontramos en Levinas. "Hay una naturaleza humana. [...] ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar?" (Camus 19-20).

La preservación de la naturaleza humana, que garantiza y legitima el valor de una acción, de cualquier acción, incluso aquella que, como en el caso de la revuelta, la rechaza, representa el fin de la experiencia rebelde. La naturaleza humana constituye, por lo tanto, este mismo límite que la revuelta, como una experiencia que la niega, al final revela.

El insurgente, el rebelde se rebela contra la naturaleza humana, contra la injusticia de estar en el mundo, en nombre de una naturaleza humana, que comparte con otros seres humanos, y que defendiéndola traicionará. El plan de los valores, primero que nunca el valor de la vida, será continuamente renegado y de alguna manera maldecido

[23]La dimensión extática como postura y actitud abre a la condición ética. Ver Tiso 1992; Gaetani 2010 y 2011.

[24]Aquí está la diferencia con la definición de valor dado por la filosofía hitleriana. Mientras esta última, valorizando el cuerpo lo transforma en el fundamento de una nueva ética inmanente que aprende a borrar el "deberías ser" y a quedarse con la realdad de lo que ya uno es, el valor camusiano dibuja una ética del posible, del no rendirse a lo que uno tiene y del imaginar un futuro diferente. Ver. Salas 2002; Schaffner y Spiquel 2006.

o cuestionado[25]. La revuelta, en última instancia, entonces, defiende éticamente los valores, negándolos. Además de una ontología imposible, hay que enfrentarse con una ética imposible: la revuelta es el movimiento mismo de la existencia. No es posible negar la revuelta sin renunciar a existir. Sin embargo, también afirmar la revuelta significa en última instancia renunciar a existir. Admitir, es decir, la posibilidad misma del asesinato y del suicidio. Aunque la libertad de matar es incompatible con los principios de la rebelión, ella no está, de hecho, en contradicción con el asesinato. Este último, pero, no debe ser entendido como un reclamo extremo y total de la libertad de poder, sin límites, herir y violar la libertad de otro hombre. El resultado es paradójico: la posibilidad de concebir la eventualidad de la muerte para sí mismo y para otro, representa la máxima libertad concebida como el límite y como el poder que todos los seres humanos tienen de rebelarse. En pocas palabras, la revuelta nace a partir de una exigencia de libertad que por su naturaleza será condenada a ser negada como tal. Además, el hombre rebelde exige libertad para todos y para cada uno: el mayor valor en nombre del cual un hombre se rebela. La insurrección, entonces, nace a partir de una conciencia colectiva e inventa una responsabilidad comunitaria justo descubriéndose limite en sí mismo y en el otro ser rebelde; incapaz de resolver sin dolor y lastima el enigma de la libertad de decir que no y todo lo que esto conlleva.

La categoría de revuelta, como la de evasión, estaría condenada a un jaque mate: la indispensabilidad ontológica del ser - sin la cual los hombres no son - está constantemente en conflicto con el rechazo a ser. En resumen, un nuevo ser nace inevitablemente de la experiencia de la revuelta. Una contradicción sin solución que, al igual que en el descubrimiento abrumador de Levinas, no conduce a soluciones coherentes y lineales, y que puede resumirse en el nuevo cogito: "Yo me rebelo, luego somos"[26](Camus 26).

Esta adhesión del hombre a sí mismo consiste más en una postura moral que en un razonamiento cartesiano lógico. De este juicio de valor deriva la totalidad de la moral positiva: el hombre rebelde, reconociendo un destino compartido con los demás, se siente por primera vez parte de una esencia en común. "La percepción, con frecuencia evidente, de que hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse, al menos por un tiempo" (Camus 18). A través de la experiencia concreta de revuelta, el hombre rebelde que se opone a la violencia de todo lo que se impone como un destino inevitable, logrará establecer los valores de libertad, igualdad, verdad y hermandad entre los hombres.

Más que una idea abstracta del hombre, estos principios morales nacen de la revuelta. "Abría los caminos de una moral que, lejos de obedecer a principios abstractos, no los descubre sino al calor de la insurrección en el movimiento incesante de la denegación" (Camus 261-262). El rechazo del hombre rebelde posee una dimensión universal, que lo lleva a

[25]En este sentido la revuelta representa también una manera de enfrentarse con la cuestión del absurdo y de la inextinguible violencia que la conciencia de la injusticia del mundo trae consigo. Ver Werner 1972; Gay-Crosier 2000.

[26]Según Camus el verdadero problema de nuestra época se origina por la transformación de la *rebelión* – "límite infranqueable" de la dignidad y de la libertad - en *revolución*, una ideología política que de hecho termina para sacrificar al hombre dentro del ideal y de la utopía. Después de la publicación de *El hombre rebelde*, Levinas - que ya no había formulado la diferencia teórica entre revuelta y revolución – parece compartir la reflexión de Camus sobre la necesidad del Ser permanente de la revuelta mientras parece criticar el vitalismo fundado en este valor del Ser, en unas palabras esta nueva forma de ontología. Sobre esta contradicción entre este rechazo de las verdades absolutas y la afirmación de los valores inalienables del pensamiento rebelde como fundación de una espiritualidad antropocéntrica, ver Jesi 2000; Romero 1994; Létourneau 2013; Herrera Pino 2014.

pensarse, más allá de una condición singular, no como un individuo aislado sino como una totalidad. Así, el movimiento de revuelta apela a valores que trascienden al hombre mismo.

> La rebelión, contrariamente a la opinión corriente, y aunque nazca en lo que el hombre tiene de más estrictamente individual, pone en tela de juicio la noción misma de individuo. Si el individuo, en efecto, acepta morir, y muere en la ocasión, en el movimiento de su rebelión, muestra con ello que se sacrifica en beneficio de un bien del que estima que sobrepasa a su propio destino (Camus 19).

No se trata de inventar nuevos valores o crearlos de la nada, sino de descubrir, o mejor aún, redescubrir, los valores humanos en los que se basa la revuelta. Según Camus, de hecho, el hombre ya posee en sí mismo algo por lo que vale la pena rebelarse, algo que ya existe y que, como existente, debe ser salvaguardado. Esta existencia es precisamente la posibilidad de un valor con el cual el hombre puede identificarse y que comparte con todos. "Aparentemente negativa, puesto que nada crea, la rebelión es profundamente positiva, pues revela lo que hay que defender siempre en el hombre" (Camus 23). En otras palabras, es una especie de revelación de todo lo que hasta ahora en el hombre ha sido ignorado o pisoteado por el hombre mismo: su deseo de libertad y justicia, su aspiración a la felicidad[27].

Esta necesidad que abre a una nueva trascendencia deriva de la conciencia y la necesidad de corregir la creación[28]. Esta última exigencia, como se ha señalado, tiene que ver con los dos momentos de la revuelta, el no como protesta y el sí como consentimiento e indica la voluntad de mejorar "el estado de cosas presentes" fabricando otro espacio y otro tiempo. Significa imponer otra medida al mundo, otro orden, otro límite dentro del mundo del absurdo y del caos.

En este sentido, la libertad se configura no tanto como el ejercicio de una elección, sino como una obligación moral de no convertirse en cómplices de ese mal elemental del que habló Levinas. Del mismo modo que Levinas, Camus también piensa que el ser se puede decir a través de su rechazo, a través de su negación. Evadir, así como rebelarse, es negar que existamos mientras existimos. Por otro lado, tanto Levinas como Camus conocen las peligrosas consecuencias de un pensamiento extremadamente coherente que acepta por completo lo *estatus quo*: la filosofía de Hitler es un pensamiento intrínsecamente violento precisamente porque es racional y lógicamente impecable. La lógica del ser trae consigo la violencia de la soledad solipsística. Una filosofía de la evasión rebelde, por otro lado, piensa siempre en plural y no solamente por qué me rebelo en nombre de valores compartidos por todos o de una condición común a los demás. No aceptar su propio Ser, no aceptar la condición obvia que hay un Ser que vale y que pesa, rebelarse contra el hecho simple que "*on s'est*" significa convertirse en un *alter*, salir de su propia identidad, dejar de ser un *Mismo* y volverse *Otro*. Hacerse y hacer diferencia.

[27] Jacques Dewitte habla de "ontologie du déjà-là" – que podemos traducir como ontología de lo que ya está, de lo que ya existe. Cf. Jacques Dewitte 2011.

[28] El término pertenece a Weymbergh 1997 188.

6. Bibliografía

Abensour, Miguel. *El mal elemental. Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2001.

Agamben, Giorgio. "Introduzione". *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* ["Introducción". Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo]. Macerata: Quodlibet, 1996.

—. *Lo que queda de Auschwitz.* Valencia: Pre-textos, 2000.

Amato, Pierandrea. *La rivolta* [La revuelta]. Napoli: Cronopio, 2012.

Benjamin, Walter. Sobre el concepto de historia, *Obras completas.* Libro I, vol. 2-3, Madrid: Abada Editores, 2008.

Bernauer, James SJ y Gilger, Patrick SJ. "A Commentary on Emmanuel Levinas' Reflections on the Philosophy of Hitlerism" [Un comentario sobre algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo de Levinas], *Fall* (2005): 1-22.

Camus, Albert. *El hombre rebelde.* Buenos Aires: Editorial Losada, 1978.

Critchley, Simon. "Levinas and Hitlerism" [Levinas y el hitlerismo], *Graduate Faculty Philosophy Journal* vol. 35/ n. 1/2 (2014): 223-249.

Derrida, Jacques. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta.* Valencia: Pre-textos, 1989.

Dewitte, Jacques. "Le "oui" comme ontologie du déjà-là. Notes sur L'Homme révolté". *Albert Camus, Du refus au consentement [El sí como ontología del ya-ahí. Notas sobre el hombre rebelde. Albert Camus, desde el rechazo hasta el consentimiento]*, curador Jean-François Mattéi. Paris: Presses Universitaires de France, 2011. 99-125.

Di Cesare, Donatella. *Heidegger y los judíos.* Barcelona: Gedisa, 2017.

Esposito, Roberto. *Bios, Biopolítica e filosofía.* Buenos Aires: Amorrortu editores, 2006.

Gaetani, Giovanni. "I risvolti etici della rivolta camusiana" [Las consecuencias éticas de la revuelta de Camus], *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 12 (2010).

—. "Life is said in Many Ways: The Ethical Meaning of Measure Between Refusal of the Absolute and Axiological Relativity" [La vida es dicha en diferentes maneras: el sentido ético de la mesura entre el rechazo del absoluto y la relatividad axiológica], *Journal of Camus Studies* (2011): 44-58.

Gonzales Varela, Nicolas. *Heidegger. Nazismo y política del ser.* Matarò: Ediciones de intervención cultural, 2017.

Heidegger, Martin. *El Ser y el tiempo.* México: Fondo de cultura económica, 1971.

—. *La autoafirmación de la universidad alemana.* Madrid: Tecnos, 2009.

Herrera Pino, Alberto. "Sentir, reflexionar y testimoniar. Una aproximación a la postura ontológica de Albert Camus", *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía* 3 (2014): 155-176.

Jesi, Furio. *Spartakus: simbologia della rivolta [Spartakus: symbología de la revuelta].* Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

Lacou-Labarthe, P. y Nancy, J. L. *Le mythe Nazi [El mito nazi].* La Tour d'Aigues: Editions de l'aube, 1991.

Levinas, Emmanuel. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo.* Buenos aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

—. *De la evasión.* Madrid: Arena Libros, 2000.

—. *De la existencia al existente.* Madrid: Arena Libros, 2006.

—. *De otro modo que ser o más allá de la esencia.* Salamanca: Sigueme, 1987.

—. *Descubriendo a la existencia con Husserl y Heidegger.* Madrid: Editorial síntesis, 2003.

—. *El tiempo y el otro.* Buenos aires: Paidos, 1993.

—. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Salamanca: Sigueme, 1977.

Létourneau, Kateri. "Albert Camus, au-delà du nihilisme" [Albert Camus, más allá del nihilismo], *Phares* IX (2013): 154-179.

Mcdonald, Henry. "Levinas, Heidegger, and Hitlerism's Ontological Racism" [Levinas, Heidegger y el racismo ontológico del hitlerismo], *The European Legacy* 15/7 (2010): 891-896.

Peperzak, Adriaan. "Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger", *Signos filosóficos* XII/25 (2011): 151-168.

Rolland, Jacques. *Salir del ser por una nueva vía. De la evasión.* Madrid: Arena Libros, 2000.

Romero, Anibal. *Albert Camus: la Historia, el absurdo y la moral.* 2004, Rescatado de: chñanibalromero.net/ALBERT.CAMUS.la.historia.el.absurdo.y.la.moral.pdf.

Salas, Denis, *Albert Camus. La juste révolte [Albert Camus. La justa revuelta],* Paris: Michalon, 2002.

Sartre, Jean-Paul. *La náusea.* Madrid: Alianza editorial, 2011.

Schaffner, Alain y Spiquel, Agnès. *Albert Camus, l'exigence morale. Hommage à Jacqueline Lévi-Valensi [Albert Camus, la exigencia moral. Homenaje a Jacqueline Levi-Valensi].* Paris: Edition Le Manuscrit, 2006.

Strummiello, Giusy. *Il logos violato. La violenza nella filosofia [El logos violado. La violencia en la filosofía]*, Bari: Dedalo, 2001.

Tiso, Ciriaco. *Camus, la scelta estatica [Camus, la eleccion estática],* Roma: Citirg, 1992.

Trawny, Peter. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos.* Barcelona: Herder, 2015.

Urabayen, Julia. "La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Levinas", *Anuario Filosófico* XXXVI/3 (2003): 743-774.

Volpi, Franco. "Travolti da un insolito ribelle" [Abrumados por un insolito rebelde]. *La Repubblica*, 15 mayo de 2000,
Rescatado de: ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2000/05/15/travolti-da-un-insolito-ribelle.html.

Weymbergh, Maurice. *Albert Camus ou la mémoire des origines [Albert Camus o la memoria del origen]*, Bruxelles: De Boeck, 1997.

Werner, Eric. *De la violence au totalitarisme. Essai sur la pensée de Camus et Sartre [Desde la violencia al totalitarismo. Ensayo sobre el pensamiento de Camus y Sartre]*, Paris: Calman-Lévy, 1972.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (Diciembre), pp. 63-80
Recibido: 05-05-2019 Aceptado: 26-07-2019

DERRIDA Y LA EPOKHÉ HEIDEGGERIANA. ESQUEMAS DE APERTURA

Derrida and the Heideggerian Epokhé. Opening Schemes

René Fernando Baeza*
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Resumen

El artículo sugiere el carácter esquemático de dos ensayos de J. Derrida sobre la epokhé heideggeriana. A partir del cruce de los esquemas relativos a la presencia en general y los fines del humanismo, el análisis se concentra en la referencia a la epokhé en ambos prolegómenos de 1968. Al insistir en la esquematización preliminar, el comentario insinúa el programa de lectura implicado en el seguimiento mimético de las mallas semánticas.

Palabras clave: Esquemas, prolegómenos, mallas, léxico, epohké, Derrida, Heidegger.

Abstract

The article suggests the schematic character of two essays by J. Derrida on the heideggerian epokhé. From the crossing of the schemes relating to the presence in general and the ends of humanism, the analysis focuses on the reference to the epokhé in both prolegomena of 1968. By insisting on the preliminary schematization, the commentary insinuates the reading program involved in the mimetic monitoring of semantic meshes.

Keywords: Schemes, prolegomena, meshes, lexicon, epohké, Derrida, Heidegger.

*Contacto: renebaeza234405@yahoo.com Profesor del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Educación de la UMCE. Ha publicado los libros: Resistencias: economía de la inscripción en Jacques Derrida (editorial Arcis-Cuarto Propio, 2001), y Firmar/Marchant (editorial Doble Ciencia, 2016). Además de una serie de artículos especializados sobre Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-Paul Sartre y Nietzsche.

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Resistencias metafíscas: la presencia en general y clausura del humanismo

El rodeo que circunscribe la deixis entre la nota 2 y el último apartado de "Ousia y gramme" (nota sobre una nota de *Sein und Zeit*)", indicará un movimiento elíptico que volverá a encontrarse en los escritos posteriores sobre Heidegger. La reiteración se hace parte de una "regla formal" de lectura. En su doble generalidad, y en atención a uno de sus grandes rasgos, el boceto esquemático queda sugerido por el depósito del pie de página sobre un pasaje de *La sentencia de Anaximandro* (1946, en adelante *La sentencia*). El punto de partida de esta nota parece simular el modelo perifrástico detectado en la propia trayectoria interna de *Sein und Zeit.* (Heidegger: 1997: 445-446, nota 5; Löwith, 2006: 175). El examen de la aporía del tiempo, que conduce todo este ensayo preliminar, será orientado desde entonces a través de diversos espaciamientos miméticos. La representación de la mímesis que sigue el recorrido emula, en efecto, la perífrasis que Heidegger dibuja al dejar "a la vez planteada y provisionalmente abandonada" la cadena de términos "solidarios" de la *presencia –ousia, parousia, Anwesenheit, Gegenwart, gegenwärtigen, Vorhandenheit–* (Derrida, 19891: 66).

Exhibiendo suficientemente la serie terminológica sin llegar todavía a tratarla, en la nota se inaugura un extenso alcance que delimita los márgenes no sólo de la paráfrasis de la aporía del concepto de tiempo en Aristóteles, sino la repetición de la misma aporética por parte de Hegel. El retorno al fragmento destacado de *La sentencia*, luego de cerca de cuarenta páginas, retomará el motivo de la aparente cesura léxica. El interés especulativo del efecto de circuito, recargado de continuo más allá de la variación sinonímica de los conceptos, se vería atenuado por la tramposición interlingüística. A diferencia de la zona categorial, el ámbito del léxico indicaría una mayor resistencia a la tarea de traslado.

De acuerdo a esto, si se traducen por el vocablo "presencia" (*présence*) los dos términos clave de la malla semántica alemana (*Gegenwärtigkeit* y *Anwesenheit*), se dejaría reducir ambos valores de la *lexis.* Este valor semántico es el que se descorre, entre 1927-1929 y 1946, en el *Weg* heideggeriano. Insistiremos de manera paulatina en estos procesos eventuales de disimetría. Deberán ser considerados cuando se intente traducir la frase alemana de Heidegger *–etwas ist aus den Fugen–* (Heidegger, 1995: 318-320) a la frase inglesa de Shakespeare *–The time is out of joint–* (Derrida, 1995: 37).

La distinción entre los dos tipos de "presencia" (*Gegenwärtigkeit* y *Anwesenheit*), imposible de reproducir en la lengua latina, anuncia la deshicencia de los rasgos semánticos. La introducción del término *différance*, el mismo inaudible en el francés latino al que pretende importarse la aporía del sentido, intentaría economizar mejor, en otro ensayo del mismo año 1968, los efectos de desgaste especulativo. Junto con hacer notar el perjuicio que supone el rodeo que desvía la idiomática alemana hacia la semántica francesa, que mantiene invariante los términos allí donde Heidegger pretende diferenciarlos, se dejará consignado el escrito bajo un cierto expediente retórico preambular. Luego de indicar, en efecto, que los "tímidos prolegómenos a un problema de traducción" siguen de cierta forma la enseñanza de Heidegger, de señalar seguidamente que la cuestión de la traducción tiene que ver con la pregunta sobre lo "qué ha pasado cuando hacemos pasar en la sola palabra latina (*le seul mot latin*) de presencia todo el sistema diferenciado de palabras griegas y alemanas, todo el sistema de traducción, ya, en el que se produce (*déja, dans lequel se produit*) la lengua heideggeriana (*ousia, parousia, Gegenwärtigkeit, Anwesen,*

Anwesenheit, Vorhandenheit, etc. . . ".); tras sumar a lo anterior "que las dos palabras griegas y las que le son asociadas, tienen ya en francés traducciones cargadas de historia (esencia, sustancia, etc.)", Derrida inicia este primer movimiento de la deixis colocando un cierto énfasis sobre el ejemplo de La *sentencia*:

> Sobre todo, ¿cómo hacer pasar en esta sola palabra "presencia", a la vez demasiado rica y demasiado pobre (*à la fois trop riche et trop pauvre*), la historia del texto heideggeriano que asocia o desune estos conceptos de manera sutil y regulada, a lo largo de un itinerario que cubre cerca de cuarenta años (*près quarante années*)? ¿Cómo traducir en francés en el juego de estos desplazamientos? (*Comment traduire en français ou traduire le français dans le jeu de ces déplacements?*). Para no considerar más que un ejemplo. . . "La palabra de Anaximandro" (1946) disocia rigurosamente conceptos que significan todos la presencia y que, en el texto de *Sein und Zeit* que acabamos de citar (de la pág. 26 del original alemán) estaban alineados como sinónimos, o en todo caso, sin que ningún rasgo pertinente de diferencia (*sans qu'aucun trait pertinent de différence*) fuera entonces destacado (*relevé*). (Derrida, 19891: 67).

Luego del rodeo, Derrida volverá a insistir en lo que ya queda señalado en la nota 2. Al aproximar estos dos momentos, ponemos interés en la transposición de la semántica. La puesta en espera suspensiva no sólo se recarga con todo el bagaje conceptual incluido en la paráfrasis de la aporía; además parece bosquejar un cierto orden de composición organizado en el carácter plural de los "prolegómenos". Luego de advertir entonces que después de *Ser y tiempo* todos los motivos del tratado "serán reconstituidos a partir del tema de la epocalidad del ser", Derrida volverá a interrogar, en párrafo aparte, en qué consiste la dificultad de emprender la *Übertragung*:

> ¿Qué será entonces de la presencia? No podemos pensar fácilmente en la palabra latina (*le mot latin*) de presencia (*présence*) los movimientos de diferenciación que se producen en el texto heideggeriano. La tarea (*tâche*) es aquí inmensa y difícil (*immense et difficile*). No tomamos más que un punto de referencia. En *Sein und Zeit* y en *Kant y el problema de la metafísica*, era difícil, estaríamos tentados de decir imposible (*il était difficile, nous serions tenté de dire impossible*), distinguir rigurosamente entre presencia como *Anwesenheit* y la presencia como *Gegenwärtigkeit* (presencia en el sentido temporal del mantenerse, *maintenance*). Los textos que hemos citado (en el *intermezzo* de la repetición, R. B.) las asimilan expresamente. La metafísica entonces significaba la determinación del sentido del ser como presencia en estos dos sentidos, y simultáneamente (*en ces deux sens, et simultanément*) (Ibíd., 99).

La transformación atañe, en consecuencia, a cierto relevo de la nomenclatura. Sin rasgos diferenciales destacados en 1927, pero tampoco dos años después en el *Kantbuch* (Heidegger, 1954: 11-207), la distinción léxica entre *Anwesenheit* y *Gegenwärtigkeit* se hará explícita, veinte años más tarde, en *La sentencia* (1946). La tarea de traducción se torna

compleja bajo la propia exigencia de la aporía, debido a que supondría traicionar –via rupta de la *praesentia* latina que unifica lo que el alemán desune– el uso diferenciado en el que Heidegger se compromete al menos durante dos décadas. Del compromiso (*engage*) con el uso de la palabra "presencia", Derrida volverá a servirse veinte años después, en varias ocasiones: referiremos el alcance sólo hasta la referencia a la introducción de la *Zusage* –compromiso, consentimiento, asentimiento, adhesión, entre otros sentidos– (Derrida, 19894, p. 57).

El compromiso se habría dispuesto, entre este hito de fechas, en primer lugar, sobre este empleo original de la lengua. Habrá convenido un aparente desuso y, a la vez, contratado una presunta *puesta en uso* de la *Sprache*. En este período comprendido, *luego* de la época de *Ser y tiempo*, la lengua heideggeriana transforma abiertamente sus posibilidades nominativas. Dos décadas después, en el contexto abierto por la interrogación del brete político, otra serie de traslados se indicarán sobre las variaciones de la semántica del *Geist* (Ibíd., 11-12). A este reiterado movimiento de transformación de la *lexis*, que provoca transformaciones de sentido de manera versátil, sútil y regulada en la terminología decisiva, a estos extraños vuelcos y trastornos en el recorrido digresivo del *Weg*, denominaremos *epokhé*. El pasaje a diferencias semánticas de este estilo, cuyo caso privilegiado se ejemplariza inicialmente en la distinción entre *Anwesenheit y Gegenwärtigkeit*, supone una mutación en la propia manera de asumir por entonces la epocalidad del ser. Implica la denominada estrechez de la presencia en torno a un *Wesen* que ya ni siquiera cabría convertir en *Anwesen* (Derrida, 19891: 100).

Si se considera que el avatar terminológico se demora –a ritmo paciente y meditador de un pensamiento que se dilata de acuerdo a un cálculo que conduce y reorienta el camino (Derrida, 2000: 12)–, debemos indicar que las transposiciones radicales presuntamente efectuadas no tendrán nunca una explicación completa en el movimiento de la *Kehre* como giro auto-comprensivo. No se trata de discutir con esto, sólo la labor de *Selbstinterpretation* y de *Selbstbehauptung* que Heidegger lleva a cabo luego de la dimisión del período rectoral. El sendero heideggeriano recomienza, a una frecuencia que se toca con los "accidentes" históricos sin dejarse explicar sólo por estos, a través de los desvíos que toman los propios giros léxicos. De estos mismos se intentará insinuar, hasta cierto punto, su presunto sentido tropológico (Derrida, 19893: 40-41). La lectura trópica deberá seguirse más tarde en un movimiento de radicalización de la función metafórica.

En efecto, si los trazos semánticos se exponen a la *usura* de la representación, cuando con éstos se pretende traducir (no sólo en torno al valor de la *Kehre* sino en relación a un esquivo que se disgrega en una vuelta todavía más especulativa o especuladora), será necesario insinuar el modo en que la dislocación del sentido atañe a cierta perversión de la *lexis.* Por el momento, queda de manifiesto que el trabajo de significación, la producción variable de sentido del *texto* heideggeriano, sólo podría analizarse en la dimensión de las cadenas semánticas. Estas desbordan el marco estatutario de los pretendidos giros (*tours*) intencionales, y trascienden, de esta misma manera, cualquier pertenencia de los trazos a un puro orden de conducción que simplemente los unifique. Pese a que el propio Heidegger insiste constantemente en el motivo de la reunión, en la *Versammlung* que en última instancia conduce o reconduce los trazos, el tenor reiterado del análisis es no dar nunca por efectuada esta pretendida congregación (Ibíd., 65-66).

Los supuestos sobre la doble aproximación al léxico, quedarán insinuados desde la serie de ensayos de apertura. Una vez que se subordina la interpretación que resuelve

el sentido de las variaciones acudiendo al expediente de la denegación tradicional, no se dejará de insistir en un determinado magnetismo que atrae los diversos rasgos de la puesta en semántica. Esta imantación supone, desde la obertura de los prolegómenos, que el "pensamiento de lo propio del hombre" es "inseparable de la verdad del ser" (Derrida, 19891: 161). Tomando en cuenta el recurso que imanta los dos pensamientos aparentemente unificados, ahora en la malla léxica de la *humanitas*, cadena tributaria de la *paideia* griega, se dirá que la "distinción entre tal o cual período del pensamiento heideggeriano, entre textos anteriores y los textos posteriores a la llamada *Kehre*, tiene menos pertinencia que nunca (*a moins de pertinence que jamais*)". (ibíd.).

Es necesario atender a esta no-pertinencia entre los períodos que cifra el giro. Esta no-propiedad de las variaciones restringe ya el carácter de distinción por el que se rige la crítica sociológica de la obra de Heidegger bajo el concepto de campo (Bourdieu, 2002: 506-507; Derrida, 200: 320). El no-dominio sobre determinada epocalización del sentido, disuelve un cierto concepto de época. De esta manera, impide reconocer, en propiedad, la secuencia histórica en la que preliminarmente pudieran inscribirse la serie de trazos. Requiere disleír, en efecto, los vínculos generados entre los diversos contextos de producción del léxico. La apelación a esta ausencia de marco referencial entre las etapas, que tiene por objeto desorientar las lecturas de las interpretaciones canónicas, estriba en el complejo desalojo que "Ousia y gramme" (1968) intenta del concepto de *pertenencia en general*. Indicar la resistencia de este y otros conceptos que atañen a la generalidad, es la tarea a la que están dedicados, en parte, ambos prolegómenos. La referencia a la *aporía del tiempo* y a los *fines del hombre*, ha puesto acento, desde esta apertura plural, en el duplicado de la generalidad del esquema.

Esta es la razón que lleva a examinar los encadenamientos terminológicos, en los dos ensayos preambulares, a contracorriente de las transformaciones cursivas: las que permiten seguir prosecutivamente los despliegues programados, luego que se ponen en escena las variaciones disimétricas; de ahí además que las marcas semánticas sean abordadas en dinámicas recursivas o regresivas, analizadas en segmentos de obra, e incluso en obras estrictas (por ejemplo entre *Kant y el problema de la metafísica* y *Ser y tiempo*), que sugieren la envoltura categorial o lexical (Derrida, 19891, 65-66, nota 1). Pero además en las propias constelaciones que sigue el orden en forma de haz (Ibíd., 39-40).

No sólo porque está demasiado connotada por los efectos que suscita la repercusión previsible, no solamente porque habrán motivos de mayor alcance para señalar la acontecimentalidad del pensamiento heideggeriano en el cual la *Kehre* deberá encontrar su lugar *adecuado* –la irrupción de la *Zusage* trastornará el recorrido del *Denken* sin recurso a la *Vuelta* orientada por la pregunta hermenéutica que ordena el cuestionar–, la lectura deberá insistir en la irrelevancia de un solo dispositivo de ensamble unitario. Por complejo que este fuese, ni siquiera podrá darse por hecho los dos ordenamientos frecuentemente coimplicados en el *Denken*. La referencia al uso, desuso y fuera-de-uso, proseguirá insistiendo luego, particularmente en torno al tema del desvío, en el complicado análisis sobre el "proceso de fetichismo" del trazado (Derrida, 2017: 503).

No obstante lo anterior, se puede comprender que la *Kehre* transforma una disposición axial entre el "pensamiento de lo propio del hombre" y el "pensamiento del ser". Ambos están, por entonces, en proceso de reacomodo. Una vez que se agrega a este último el "pensamiento de la verdad", los dos se verán exigidos a convenir una difícil estructura de ajuste. El tránsito entre estos dos modos de cuestionamiento, el pasaje entre estos dos

correlatos de la pregunta, sería una forma de corresponder a la misma dificultad: la de abordar, por segunda vez, la deconstrucción del humanismo. La introducción del haz de motivos de *Geschlecht*, que será extendida y complicada en la década del ochenta, explorará la eventual perversión especuladora, indagará la usura del interés del sentido en cuanto desvío de la ruta (*Umweg*). La misma no está desacoplada de las reticencias manifiestas sobre la posibilidad de traducir su diversidad genérica, de cifrar en Heidegger la *composición* de al menos dos géneros de escritura.

Si bien la deconstrucción del humanismo habría delimitado la postura del "nosotros" en el discurso fenomenológico, si a esa doble posición de lo humano se le ha puesto márgenes a través de la plataforma del nombre del hombre; si este nombre de la humanidad había sido construido, desde *Ser y tiempo*, a partir de la neutralidad del *Dasein*, los restos del *anthropos* permanecerán, con todo, indesarraigables tras la primera introducción de la *Destruktion*. Estos no se borran, al contrario, incluso luego de la "retirada" de mediados de los años treinta. De ahí que en referencia a la *Carta sobre el humanismo* (1945), primer texto publicado que testimonia la *Variación* estatutaria, se dirá que la "imantación de lo 'propio del hombre' no dejará de dirigir todos los caminos del pensamiento" (Derrida, 1989a: 161). De ese humanismo en vías de desarme, que remonta la historia del concepto por lo menos desde la *humanitas* latina hasta la *paideia* griega, Heidegger podrá servirse, no obstante, para tomar *distancia* del "biologismo" que domina el paisaje del pensamiento nazi en el que mismo habría buscado, en un momento de *torpeza* sedicente (Lacoue-Labarthe, 2002: 25), una aclimatación compleja (Derrida, 19894: 65).

La agrupación en la cual serán conglomerados los indicios de la imantación del "pensamiento de la verdad" –ya antes se debió dejar señalado en qué el "pensamiento de lo propio del hombre" y el "pensamiento del ser" quedarían diferidos por el empleo necesario de la metáfora óntica–, atañe al concepto general de *proximidad* (Derrida, 1989a: 164). Esta indicación a lo próximo, que rearma el *Denken* con el propósito de enfrentarlo a los humanismos de acuñación metafísica y antropológica, prosigue ciertas rutas que todavía no estarían perimidas. Es lo suficientemente general para no haber caducado, y resistir a las aperturas precipitadas que todavía se advertirán en Francia en la década del sesenta:

> En el juego de una cierta proximidad, proximidad así (del *Dasein*) y proximidad del ser, vamos a ver constituirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísicos, otra insistencia del hombre, que reempaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros (la escena de la filosofía francesa, en 1968, R. B.), de las que salimos apenas –quizás– y que siguen estando ahí (*qui restent*) para ser interrogadas. (Ibíd., 161).

El humanismo metafísico, en sus dos versiones extremas, sería sustituido en Heidegger por una nueva insistencia en el hombre. La renovación de la dignidad del *anthropos*, que sobrevive a la *Destruktion*, debería generar, consecuentemente, otra terminología. Exigiría el desfase de la nomenclatura léxica y categorial. Demanda otra acusación categórica de los términos empleados. Este cambio de rumbo en el *paradigma* nominal, que requerirá esta vez saltar la reducción de la cadena semántica, poner aparte, al menos, la malla del nombre del hombre tejida en el léxico de la *humanitas*, pero que sigue insistiendo no obstante en la distinción con la animalidad en general –la elevación de la investidura de lo

humano ni siquiera concordaría con la de *zoon logon*–, indicará paulatinamente el desvío del peculiar alcance semántico. A pesar de que no es demasiado evidente y se mantiene en cierto compás de espera, sobre todo si consideramos los *dos* ensayos de apertura, la reducción de la red del *anthropos* se complicará –como adelantamos– en dirección de los rasgos léxicos de *Geschlecht* (Derrida, 2019: 498).

En cuanto a la relación entre los dos humanismos, ambas maneras de la *humanitas*, no debería causar sorpresa que esta se inscriba en ciertas vías "dialécticas". En determinadas formas de oposición que toman frecuentemente los giros de los rasgos puntuales. Como sucede con la lectura dedicada a Nietzsche (Derrida: 1981: 23-47), *parecida* en este y otros motivos a la consagrada por Heidegger a los virajes nietzscheanos (Heidegger, 2000: 189-198), las alusiones a la relación con dialéctica, tampoco serán simplemente levantadas. En escritos posteriores, se seguirá insinuando este manejo oposicional. Este carácter adversativo será señalado en los contratos que la hermenéutica heideggeriana entabla con la dialéctica de Hegel. La referencia a cierta oposicionalidad, ya sugerida sobre el tránsito hacia la mayor valoración de la esencia de lo humano, aparece contenida en el propio movimiento de explicitación observado en el no cambio de terreno que todavía mantiene operatorio, incluso si el propósito es trastornar el rumbo o la ruta, uno de los estilos de la reducción o *epokhé*. (Derrida, 1989a: 164).

De aquí que una mera perífrasis, la simple digresión de la representación en la que se pone en escena la transformación de la semántica (insinuamos al empezar su *mimesis* presunta), no tenga todavía la competencia requerida No sea suficiente –sobre todo si trabaja sólo explicitando lo ímplicito a la vuelta del paso de los sentidos *al sentido,* sin ruptura de plataforma discursiva– para el logro de la suspensión. Un rodeo semejante no basta para que tenga éxito la "extraña *epokhé* del ser que se esconde (*se cachant*) en el movimiento mismo de su *presentación*" (Ibíd., 68). Debido a que se interrogará la condición que debe cumplir su aptitud eficiente, será necesario analizar, al menos de forma general, el ejercicio implicativo que expone en el léxico, de manera progresiva, el despliegue de las categorías, los conceptos, y los términos nominales. En rigor, toda la idiomática contextualizada en el cruce de redes. Es una precaución que debe tenerse en cuenta, sobre todo si el discurso heideggeriano no se agotara solamente en la desimplicación de significaciones no bien manifiestas pero que se suponen latentes, para mantener un análisis prudente sobre los yerros o los aciertos que pueden encontrarse en las mismas transposiciones lexicales. Ya que podría creerse –pero sería demasiado cómodo todavía– que lo que acontece estrictamente, por ejemplo entre *Anwesenheit* y *Gegenwärtigkeit,* en veinte años transcurridos, es sólo un relevo de rasgos semánticos, una suplencia simple de lo que se destruye: sólo un nuevo motivo, en última instancia, para destacar trazos pendientes, aún no desenvueltos o dejados en espera, de una *época precedente*. De este modo se podría comprender, si fuese así, casi todo el tiempo en el tejido semántico de la redacción heideggeriana, más allá de la intención convenida por la autointerpretación, la dialectización de la *epokhé*.

No cabría descartar, si fuese de este modo, que los suspensos epocales se prestaran a la lectura de una representación que sería sólo la instancia propicia para refinar la diferencia lingüística, la distinción que encuba la variación de la *lexis*. Una forma de tornar más sutil y regulada una distinción conceptual o categorial a partir de la que se introduce un remozado desvío que desoculta la disimulación, operando el acomodo de una precisión convencional. No más que la retirada de la metáfora y la restitución reajustada de la nueva significación, ella misma metafórica, en el marco parergonal de

un cierto intercambio de la donación del sentido, cuya inscripción no desbordaría la llamada *economía restringida* (Derrida, 1989b: 371). En términos de la aporía, esta interpretación es siempre posible, como sucede con la parafrástica de Aristóteles y Hegel, en base a las categorías de potencia y acto (Derrida, 1989a: 88). Esta es la razón por la que habrá que detenerse después en la referencia a la denomina *epokhé* de *Ser y tiempo*, atender a su dispotivo de epocalización que, si se atiene a ciertas mallas que tejen otros alcances léxicos, permanece todavía pertinente, en redes sin transformación semántica o conceptual, luego de la propia *Kehre.*

Es preciso observar por ahora, sin dejar de notar que hay una restricción económica que supone estilos complejos y géneros de escritura plurales en la forma de representación de los derroteros, que algo parecido ocurre, *mutatis mutandis*, con los fines del humanismo y su deconstrucción en forma de elipsis. Algo análogo sucede con la digresión deíctica que pretende bordear los márgenes metafísicos del *anthropos.* Será necesario suponerlo, además, de la paráfrasis que intenta seguir, *more mimesis*, los desvíos del rumbo del *Weg.* Si es así, el *concepto general de proximidad* debería valer, en consecuencia, para los dos trasvasijes léxicos. De hecho, como puede apreciarse en ambos casos, es la *presencia en general* el mecanismo de función que permite el movimiento de reparto semántico, de prorrateo conceptual y de distribución categorial.

De cierto modo, en tanto que Heidegger difiere esta misma *función* radical en un determinado momento histórico, la noción de *presencia en general* es reducible pero desborda la clausura de un puro registro de época. De acuerdo a la misma no-pertenencia de los contextos de producción al dispositivo de la *Kehre*, ninguna de las tramas léxicas se satura sin resto en una sola delimitación epocal que se consume en el acabamiento de una sola *epokhé.* Es esta mutua implicancia desfasada, por lo demás, la que permite dibujar un cierto boceto de conjunto entre los ensayos preambulares, entre los dos prolegómenos fechados coincidentemente en 1968. Ambos pretenden trabajar una doble ruptura en la ruta del derrotero, los dos prestan interés a *un* problema de traducción que abre la brecha a *una* clausura inacabada. Cada uno de ellos atiende a la abertura que se proyecta en un programa de transformación de una gran madeja semántica.

La coincidencia señalada no debe bastar para considerar que la *Übertragung* entre *Gegenwärtigkeit Anwesenheit* sólo modula el mismo juego de transferencia metafórica supuesto en paralelo entre los dos fines del hombre que se debaten a través de relaciones de oposición. Pero tampoco cabe excluir que en el remontaje de la *presencia*, no está en tela de juicio el doble valor de humanidad por el que transita la *Destruktion.* Entre ambas axiologías –términos valóricos que no atañen sólo a la de-finición del hombre sino además a la de-función del pensamiento que medita la muerte propia de la humanidad– cobra interés la atracción entre los dos despuntares de la metáfora. De ahí el dividendo de usura que adquiere el estatuto de proximidad, y el propio valor especulativo que toma la imantación.

Si esta introducción de la *cercanía* supone la transformación de los signos anteriores, en particular la reconsideración necesaria de la metáfora óntica, ¿de qué manera su extraña situación metafórica trabaja la anexión del pensamiento de la verdad? Si Heidegger ha delimitado el régimen metafórico, colocando el concepto de metáfora en los márgenes del pensamiento metafísico y, consecuentemente, en cierta finitud del hombre, en determinada puntualidad mortal del *anthropos* –condición de todos los desvíos antropológicos, por ejemplo los que se refieren a las interpretaciones francesas–, si esta rara *epokhé* del

humanismo parece entonces haber dado muerte a la metáfora, pero para continuar relevando la dignidad, ¿de qué modo seguiría sirviéndose de ella sutilmente?

Al interrogar en esta dirección debemos poner en alerta que las preguntas no se distraen de las disquisiciones que, bajo sesgo, atañen al género discursivo. El expediente retórico preambular en el que hemos venido insistiendo, repite el mismo problema relativo a la presencia, la pertenencia, la proximidad y la propiedad en general. Esta es la razón para asignar un lugar de *preferencia* a estos dos iniciales motivos de red. Su dimensión *genérica* doble entraña movimientos de marco cuya transformación tiene una envergadura de extenso alcance. A la mutación sobre el léxico del humanismo y la variación acerca de la semántica de la presencia, cabe atribuir una disposición sobresaliente en un mismo excurso prologomenal. De ahí los dispositivos de encaje, la mayoría de las veces en notas saturadas, que anuncian la serie de ensambles en la que se multiplica y se torna diversa la mutación de la *lexis*. Si no es errado hablar de esquema –el yerro estaría justificado en la medida en que se apelara a la extrema diferenciación y singularidad de los descorrimientos–, es necesario indicar que se trata de al menos dos formulaciones regladas. Dos esbozos sinópticos o cuadros sintéticos inacabados, con saturación prescrita, que precaven por anticipado todo el haz de lecturas por venir. El esquematismo en repulgo presume, en efecto, dos definiciones o defunciones de lo propio, no menos que una doble muerte sacrificial de la metáfora. Lo indicaremos a través del movimiento de dos citas en las que huelga decir el resto.

2. RESTOS DE METÁFORA: PARÁFRASIS, PARÁLISIS Y EXPLICITACIÓN DE LA APORÍA

La primera sobre lo que permanece del pensamiento del hombre, del resto que no sería desplazado por la *Destruktion* preliminar del *anthropos*. Tras indicar que en Heidegger permanece (*rest*) "históricamente regional, periférica, jurídicamente secundaria y dependiente", apartada, marginada o delimitada, en cualquier caso, "toda posición meta-humanista que no se mantenga en la apertura de estas preguntas" sobre la "génesis del concepto y del valor del hombre (la recuperación de la *paideia* griega en la cultura romana, cristianización de la *humanitas* latina, renacimiento del helenismo en el siglo xiv y en el xviii, etc.)", Derrida dirá luego en párrafo aparte:

> Resta decir (*Il reste*) que el pensamiento del ser, el pensamiento de la verdad del ser en el nombre de la cual Heidegger de-limita el humanismo y la metafísica, sigue siendo (*reste*) un pensamiento del hombre. En la cuestión del ser, tal como está planteada a la metafísica, el hombre y el nombre del hombre no están desplazados. (no estarían desplazados en apariencia todavía, R. B.).Todavía menos desaparecen. Se trata, por el contrario, de una especie de reevaluación o de revaloración de la esencia y de la dignidad del hombre. Lo que se amenaza en la extensión de la metafísica y de la técnica –se sabe según qué necesidad esencial Heidegger las asocia una a la otra– es la esencia del hombre (Derrida, 1989a: 166).

Con el propósito de establecer alcances con esquemas posteriores, esbozados con cierta

claridad ya en una nota de "Los fines del hombre", se puede subrayar dos indicios.

En *primer término*, la relación entre ambos pensamientos anexados (la coma de la aposición parece modularla sintácticamente), deja un resto: el pensamiento de la verdad sigue siendo (*rest*) un pensamiento del hombre. Un resto del *anthropos* sobrevive a la *Destruktion*, si bien como metáfora del hombre y de su fin teleológicamente previsible, a este resquicio del querer-decir, puede asignársele un doble valor. Dicha valoración ambivalente de la interpretación no está sólo programada en la aporía del sentido, sino además en el propio pensamiento del ser, en el mismo *Denken* que pretende su destrucción. Este mantiene presuntamente su unidad al agregarse un *segundo pensamiento*. En *Dar (el) tiempo* (1977-1978), se advertía que en Heidegger "no se tratará de supeditar la cuestión del ser" al pensamiento de la verdad. Esta vez enfocado a partir del *Ereignis*, cuya semántica "normalmente significa el acontecimiento [que], hace guiños hacia el pensamiento de la apropiación o de la desapropiación que no puede carecer de relación con el pensamiento del don". En "Los fines del hombre", el párrafo final de la nota 16, ya anticipaba que esta semántica del *Ereignis* "domina tan temáticamente (*domine si thématiquement*) la cuestión de la verdad del ser en *Zeit und Sein*" (Derrida: 1989a: 167; Heidegger, 2009: 24).

Debido al servicio de excedencia que prestan, hay que estar atentos a los depósitos de notas. Varios de estos sedimentos mimetizan las transformaciones del pensamiento heideggeriano: no hacen más que orientar la puesta en alcance del resto a la que Heidegger mismo apuntaría con el recorrido zigzagueante. En los comentarios que les dedicaremos, tienen el interés de representar ciertas posturas anticipadas que se colocan en compás de espera; que se mantienen, *bajo título*, en un período de fechas comprendido. Tales previsiones, sobre las que se ralentiza el trato temático si bien su esquema de comprensión aparece ya formalizado, no están desconectadas de la posibilidad del don. El don tiene *algo ver*, aunque no fuese más que a través de la condición de imposibilidad que anula su ocurrencia, con la anticipación precautoria.

La génesis del pensamiento del *es gibt*, había tenido una "discreta aparición" (una "introducción discreta"), ya en *Sein und Zeit* (Derrida, 1995a: 21; 28). El acontecimiento que promete la interpretación del don, del que Derrida corteja pacientemente el retardo en la nota 16, será retomado a la vuelta de una década. Pero ya se hace parte, al menos en el margen notarial, del análisis sobre las dos maneras de dar muerte a la remanencia metafórica. Lo que queda por decir de la metáfora, de la que el *Weg* no se habría desprendido con facilidad, es que imanta o adhiere los rasgos léxicos del *Denken*. La atracción que provoca la adherencia, atañe menos a un efecto de mimetología que de *mimesis* (Derrida, 2001: 391).

En *segundo término*, lo que la cita denomina "resto" de humanismo en el pensamiento de la verdad del ser, supone una suerte de reevaluación o revaloración de la dignidad esencial del *anthropos*. No sería sino una nueva apreciación, un nuevo aprecio axiológico concedido. Incluso otro precio asignado a la investidura de la esencia humana. Implica, por así decir, otro contrato de *economía*, ya sea en términos evaluativos, valorativos o valóricos: supone otro compromiso *axio-económico*, en el sentido en que más tarde se hablará de ciertas proposiciones "axiomáticas, axiológicas o axio-poéticas" (Derrida, 19894: 32). La propia acuñación del término "ontopología", que surge en el contexto de los análisis de *Espectros de Marx*, en el que aparecen importantes inserciones sobre *La sentencia*, en particular sobre la noción de *justicia*, se definirá como "una axiomática que

vincula indisociablemente el valor ontológico del ser-presente (*on*) a su situación . . . ". (Derrida, 1995b: 96).

La semántica del valor, que Heidegger recusa no sólo por indicar cierta antropologización en un discurso que estaría lejos de articularse a través de la diferencia entre la existencia y el ser (es la prevención sobre la inversión existencialista de Sartre, pero de algún modo la suspicacia con el léxico de la *Umdrehung* de Nietzsche), valdría para cierto estatuto que toman los desvíos metafóricos. Atendiendo a esta supuesta reevaluación o revalorización del *metaphorein*, por medio del reajuste del modelo del *phaneisthai* fenomenológico, podrá decirse que el discurso del pensamiento de la verdad habrá asociado "a la proximidad del ser los valores (*valeurs*) de vecindad, de abrigo, de casa, de servicio, de guardia, de voz y de escucha" (Derrida, 19891: 168). El bosquejo que prefigura la metaforización –la serie de ejemplos anterior lo indica– se sigue manteniendo luego que se reconsidera que el servicio metafórico sólo correspondería al lenguaje óntico, zona del empleo de la *lexis* que recubre *casi todo* el espacio lingüístico en el que se desplaza el pensamiento de Heidegger. Si la idiomática heideggeriana no pudiera en última instancia reducir el resto metafórico, si a la *epokhé* por la cual se desinscribe el uso corriente de los términos, en pos de categorías, conceptos y nombres, le fuese imposible impedir la imantación entre lo óntico y lo ontológico, sería también el impedimento para sortear la trama axiológica que suponen la metáforas. De aquí que la expresión "metáfora espacial", empleada en contextos anteriores por Derrida, particularmente en el caso de la primera interpretación dedicada a Levinas, sea casi un pleonasmo (Derrida, 1989b: 151).

La segunda cita en la que huelga decir el resto, viene precedida de una aglomeración de extractos escogidos de la *Carta sobre el humanismo*. La elección, incluso colección o recolección de estos pasajes extraidos, sobre los que Derrida se contenta la mayor parte de las veces con dejar el depósito, manifestar su extrañeza e invitar a la interrogación paciente, se caracterizan por su economía esquemática. Su carácter *antológico*, está lejos de servirse de un resumen que agote, sature o inacabe la referencia de un mero conjunto. El compendio selectivo anticipa, no obstante, las direcciones retorcidas de las mallas, las contorsiones que orientan las respectivas cadenas. Sigue una pauta de lectura plural que atraviesa el *Giro* normativo. Aunque no se le atribuya a la *Kehre* pertinencia decisiva (en el propio pasaje que citaremos de inmediato se dirá que "el pensamiento de esta presencia no hace sino metaforizar, por una necesidad profunda y a la que no escapa una simple decisión, el lenguaje que deconstruye"), Derrida escolta de todos modos el primer texto publicado en el que se atestigua declaradamente la *Vuelta*:

> Esta proximidad (indicada y reiterada en diversos pasajes de la *Carta,* R. B.) no es la proximidad óntica y es preciso (*il faut*) tener en cuenta la repetición propiamente ontológica de este pensamiento de lo próximo y lo lejano. . . Resta decir (*Il reste*) que el ser que no es nada, que no es un existente (*qui n'est pas un étant*), no puede ser dicho, no puede decirse más que en la metáfora óntica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente significativa. En la insistencia metafórica es donde se produce entonces la interpretación del sentido del ser. Y si Heidegger ha deconstruido radicalmente la autoridad del presente sobre la metafísica es para conducirnos a pensar la presencia de lo presente. Pero el pensamiento de esta presencia no hace sino metaforizar, por una necesidad profunda y a la que no escapa una simple decisión, el lenguaje que deconstruye. (Derrida, 1989a: 169).

De este pasaje retendremos dos indicios. Extendiéndonos un poco a otros alcances paralelos, indicaremos en su comentario algunos correlatos de análisis que pueden hacerse entre los dos prolegómenos de introducción. En *primer término*, el que insinúa el significado necesario de las metáforas. Estas no son accidentales, y están lejos de emplearse en la forma de ornamento. En "Restituciones" (1978), el análisis diferencial dedicado a *El origen de la obra de arte*, sugerirá la dificultad de desprenderse de un mínimo resquicio estetizable en cierta pincelada descriptiva interpretada en la lectura del cuadro de Van Gogh. (Derrida, 2001: 375).

La "necesidad" de la metáfora advertida aquí, por una parte, sobre su incidencia y repercusión en el discurso heideggeriano, por otra, tiene relación, en términos de la lectura sobre la aporética, con una de las situaciones asignadas al "ahora" (*nun*) en cuanto accidente, externalidad y extrañeza a la presencia (*ousia*). No es simplemente curioso, de esta manera, que sea esta "condición de extraño", esta determinación inesencial del *nun*, la que permitiría desplazar "acaso el texto de Aristóteles a la delimitación heideggeriana" (Derrida, 1989: 96). Si, por un lado, la metáfora debe ser "necesaria", incluso a despecho de lo que Heidegger mismo haya dicho de ella, por otro lado, tal necesidad supone un *silencio* que huelga decir: el *nun* no invalidaría, de traducirse por "ahora", la situación "accidental" con la aquí cabe señalar el recurso a la metafórica. En esta complicada traducción, lo propio que entre *Gegenwärtigkeit Anwesenheit*, está implicada la cuasi metaforicidad del concepto de tiempo.

De cualquier forma, el uso metafórico sería abisal. Tan abismal y profundo, que en la inmersión de lo infundado, en el abismo insondable del *abgrund*, todavía resta por decir la metáfora. Su pretexto aún continuaría ocupándose, *de manera operatoria,* por decirlo de algún modo, tras su primera delimitación. En tanto que no cabe decir el ser sino en la metáfora óntica –diez años después se advertirá que como "el ser no es nada, no es un ente, no podrá decirse *more metaphorico*– (Derida, 1989c: 249), esta interpretación sobre la metáforica coincide con el sentido irreductible que cabe concluir de la *vulgaridad* de la presencia en general. El esquema no deja de indicar el valor general o genérico que sigue manteniendo el uso de la onticidad. De este valor de generalidad, considerada "vulgar", en efecto, en el contexto de la interpretación de la aporía, Heidegger habría intentado desprenderse, en el lapso de por lo menos dos décadas, precisamente con la variación llevada a cabo entre los dos sentidos de presencia.

La labor metafórica, no reducible al mero empleo retórico-metafísico (calificado de raro en otros ensayos), tendrá nuevos desarrollos una década después. Estando aquí ya formalmente esbozado, se repetirá, diez años más tarde, al tratar la noción de *retirada (Entziehung*). La traducción por *desgaste y usura* (Derrida,1989a: 249), dará cuenta entonces de una cierta *anakhoresis* que dejaría el ser, por una de sus caras, en suspensión epocal, *bajo epokhé*. No siendo el ser un existente, una entidad del mundo, no siendo una cosa (*Ding*), y aunque quede la posibilidad de que sea *otra cosa (Sache)* (Heidegger, 2009: 23), un recinto metafórico –que esta vez no haría compendio de las figuras que desplazan el sentido propio o literal– endeudaría por entero el discurso heideggeriano. Al menos por una de sus aristas, el discurso de la verdad del ser (es lo que ya le ocurría al pensamiento del ser *tout court*) no domina la metáfora. Esta no resta sólo por decir, sino que abre camino a la variación de la *lexis*.

En *segundo término*, algo parecido a lo anterior podría decirse sobre la "repetición propiamente ontológica de este pensamiento de lo próximo y lo lejano". Hay que tener en cuenta en este sentido que la asociación entre ontología y propiedad parece comprometer una no menor dificultad de desarriaigo en el recorrido del *Denken*. Esta es la razón de que sea necesario escoltarla, y volver en todos los *tours* a la relación entre lo propio y lo ontológico. De manera similar a la desagregación entre los humanismos, el discurso de la ontología habrá mantenido determinada persistencia incluso una vez puesto en desuso. Si se observa el tratamiento del término en el primer ensayo dedicado a Levinas, en el que se advierte que por "comodidad" se empleará con comillas aun sabiendo que Heidegger indica haberlo cesado en *Introducción a la metafísica* (1935), Curso que elabora otra serie de retiradas de la terminología, se pueden encontrar razones para suponer la asignación de cierta sobreviviencia más allá de la *Kehre.* (Derrida, 1989a: 10 ss). La prótesis que señala cierto régimen de suspensión, puede leerse como uno de esos términos –entre los que cabe contar el de "libertad"– (Nancy, 1996: 43-52) a los que Heidegger *debió* haber reivindicado el uso.

La "repetición propiamente ontológica", que pretendería resistir la repetición de la aporía "para conducirnos a pensar la presencia de lo presente" (Derrida, 1989a: 169), supone que Heidegger haya delimitado la comprensión hegeliana del tiempo "ontológico" tradicional. Exigiría que hubiese repetido no sólo a Aristóteles sino la propia reflexión de Hegel sin que, en rigor, el efecto de repetición se reitere a través de una paráfrasis. La iteración parafrástica repetiría la metafórica. Careciendo de la significación que se le atribuye en *Sein und Zeit*, no se debería asignar a la aporética, con la que se confunde de cierta manera la dialéctica hegeliana, tampoco la valoración del "sentido particular y retórico de paráfrasis": la nota 8 de "Ousia y gramme" se preguntaba, más allá de la comprensión que Heidegger otorga a la parafrástica de Hegel y del mismo Aristóteles, "qué es una paráfrasis en filosofía", qué quiere decir un discurso parafrástico en general. Se puede notar que la "reducción del sentido" en la forma de la explicitación, asociada a la explicación parafrástica y a la *presuposición* de la "problemática ontológica" (Derrida, 1998: 55), Heidegger ya la afirmaba de la repetición que Hegel hace de la exotérica aristotélica

Lo mismo que sucedería con la interpretación de las "paradojas" de los Eléatas, Hegel entendería la vulgaridad de la aporía "bajo una categoría totalmente diferente (*tout autre*) de la 'paráfrasis' de la que habla Heidegger" (Derrida, 1989a: 77). El discurso hegeliano no habría dejado de pensar, por lo menos, las condiciones que hacen posible la paráfrasis "a partir de conceptos que incluyen (*engagent*) la esencia misma del logos" (Ibíd). El discurso parafrástico que Hegel repite de la aporía vulgar de Aristóteles, en la *Ciencia de la lógica* (Hegel: 2011), se juega doblemente en la clavija de la aporía y, por consiguiente, en la parálisis a través de la cual la definición del tiempo supone su conformación en partes y, a la vez, por la inversión de la definición del ser temporal en la que éste no tiene a las partes por composición.

El mismo Kant, que establece una ruptura (*rupture*) por la que se interna el propio *Kantbuch*, no habría rechazado el alojo de las categorías aristotélicas. Al hacer del tiempo una forma pura de la sensibilidad, introduciendo el concepto de *sensible insensible*, la fidelidad al aristotelismo se indicaría aún en la "Explicación trascendental del tiempo", de la *Crítica de la razón pura* (Ibid.: 83; Kant: 2005). Menos alérgico a la dialéctica, Kant se habría servido todavía de la aporética aristotélica (Aristóteles: 1995). Y, correlativamente, habría usado la parafrástica. Reacio a tratar de este modo las contradicciones, el discurso

heideggeriano, al menos el de la época de *Sein und Zeit*, permanecería por esta misma causa, interno a la clausura. Por negar un valor generoso a la repetición que lleva a cabo Aristóteles, generosidad que está relacionada con pensar la pretendida "accidentalidad" de *nun* y la presunta "necesidad" de la metáfora en el discurso heideggeriano, la *Destruktion* seguiría siendo, por una parte, interior al circuito de la tradición que ella misma bordea:

> Esa profunda fidelidad metafísica (aquí de Kant con la aporía parafrástica de Aristóteles, R. B.), se organiza, se arregla (*s'arrange) con (avec*, cursiva en el original que no reproduce la traducción española) la ruptura que reconoce el tiempo como condición de posibilidad del aparecer de los seres en la experiencia (finita), *es decir, también con lo que será repetido por Heidegger de Kant* (cursiva de Derrida). Podremos, pues, siempre someter por principio el texto de Aristóteles a lo que se podría llamar la "repetición generosa" (*"répétition généreuse"*): aquélla de la que se beneficia Kant y que es negada a Aristóteles y a Hegel, al menos en la época de *Sein und Zeit*. Por un cierto punto, la destrucción de la metafísica sigue siendo (*rest*) interior a la metafísica, no hace más que explicitar su motivo (*ne fait qu'expliciter son motif*). Es ésta una necesidad que sería preciso interrogar sobre este ejemplo y cuya *regla sería preciso formalizar (faudrait formaliser la règle*, cursiva en el original que la traducción no reproduce). Aquí la ruptura kantiana estaba preparada por la *Física IV*; y se podría decir lo mismo de la "recuperación" heideggerina del gesto kantiano en *Sein und Zeit* y en *Kant y el problema de la metafísica.* (Derrida, 1989a: 82).

Otros dos temas puntuales cabe extraer de este pasaje: *por un lado*, el que dice relación al motivo metafísico que Heidegger, en la *epokhé* de *Ser y tiempo*, no haría más que explicitar. El modo explicitativo de la reducción, ya advertido en "Los fines del hombre", aquí se expone de manera sistemática y formal sobre la recusación de la repetición parafrástica aristotélica y hegeliana. Extrayendo beneficio de cierto modo interpuesto, entre las paráfrasis de Hegel y Aristóteles, a través de Kant, Heidegger explicita el motivo, la predeterminación del ser del tiempo, pero *evitando* parafrasear la aporía exotérica. Esta situación es extraña en un discurso que se jugaría la mayor parte del tiempo en la *explicitación* de la *lexis* del *logos.* La destrucción de la aporética, en cualquier modo, deja el resto comprometido, no sólo de la ruptura kantiana sino además de la reanudación *(reprise)* que *Sein und Zeit,* y luego el *Kantbuch,* recuperará de la cesura de Kant.

Debe notarse que Heidegger sigue la ruptura que abre Kant, sin que por esto repita la parafrástica de la aporía de la que el "gesto kantiano" se beneficia. Esta reespedición de la parálisis de la aporética –las categorías que conforman los aporemas no se habrían movido desde la *Física IV* de Aristóteles incluso hasta la "Explicación trascendental del tiempo" de la primera *Crítica* de Kant– se relaciona con cierta detención que Heidegger ha debido necesariamente adoptar acerca de los textos de Aristóteles y Hegel. Antes de citar el pasaje sobre *parada* heideggeriana que no habría estado distante de la posibilidad de la abertura del claro (*Lichtung),* ya aparentemente preparada por Aristóteles, de la que Heidegger extrae provecho por medio de Kant, cabe atender a la formalización de la "regla".

La denominada "regla formal", que servirá de norma aporética para la lectura no sólo de los escritos de Heidegger sino de la "historia de los textos de la metafísica", será propuesta en el último párrafo del apartado "La gramme y el número", justo antes de que se recupere en el apartado final ("El cierre de la 'gramme' y la marca de la 'Différance'"), la referencia a los extractos de *La sentencia*, anunciada desde la nota 2. La formalidad de la pauta de interpretación contiene las posibilidades de la aporía, las de la "repetición generosa", e incorpora, además, sobre este escrito de Heidegger, los pasajes sobre la "marca matinal" (Derrida, 1989a: 58-59). Cabe recordar que el ensayo se mantiene en suspenso sobre la posibilidad de que la nota de *Ser y tiempo*–, haya abierto en rigor el problema de la *gramme*, particularmente el que compete a la marca en general: la timidez que manifiestan los prolegómenos sobre este punto, dice relación con "el paso disimulado que hace comunicar (*fait communiquer*) el problema de la presencia y el problema de la marca escrita. Por este paso a la vez ocultado y necesario (*dérobé et nécessaire*), los dos problemas se dan, se abren uno sobre otro (*donnent, ouvrent l'un sur l'autre*)". (Ibíd.: 68).

Debemos tomarlo en cuenta para el comentario que haremos del siguiente pasaje. Este implica determinada repartición de la generosidad que asume la repetición:

> El juego de la sumisión y de la sustracción debe pensarse en su regla formal *(règle formelle*) si queremos *leer (lire)* la historia de los textos de la metafísica. Leerlos en *la apertura (l'ouverture*) del claro (*percée*) heideggeriano, ciertamente, como solo exceso pensado de la metafísica como tal, pero también a veces, fielmente, más allá de ciertas proposiciones o conclusiones en las cuales ha debido detenerse este claro *(cette percée*), tomar impulso o apoyo *(prende appel ou appui*). Por ejemplo, en la lectura de Aristóteles y de Hegel en la época de *Sein und Zeit.* Y esta regla formal (*règle formelle*) debe poder guiarnos (*doit pouvoir nous guider*) en la lectura... del conjunto del texto heideggeriano mismo. Debe permitirnos plantear la cuestión de la inscripción en él de *la época (l'époque*) de *Sein und Zeit.* (Ibíd.: 97).

La repetición generosa exigida por la lectura de la *Física IV*, adquiere valor para el propio Heidegger. La generosidad de la repetición aparece desfasada sobre toda la serie de géneros, conduce la orientación de todos los esquemas generales. Menos interrogado entonces acerca de la pertenencia que sobre la inscripción que el "conjunto del texto heideggeriano" entabla en la propia *epokhé* de *Ser y tiempo*, la regla permitirá leer, en "la apertura del claro" *(l'ouverture de la parcée*), no sólo la "historia de los textos de la metafísica"; sino además la parada en la que "ha debido detenerse" (*a bien dû s'arrêter*) la abertura de la *lichtung* (Ibíd.)

Se puede advertir que no será la última vez que se hable de la detención heideggeriana, de esta especie de arresto o petrificación de su discurso: en el esquema del análisis está incluida, para hacer notar la necesidad de "tomar impulso o apoyo" , no sólo ésta sino otras referencias a la pausa. Por ejemplo, cada vez que se aborda el tema del sujeto en Heidegger (Derrida, 2001: 302). La parálisis es necesaria en cualquier compromiso que toma o sigue la digresión. Es propia de la puesta en época en general. Lleve o no comillas, la *epokhé* no daría un paso sin esta parálisis.

Uno de los últimos motivos de esquema que recuperamos de la parálisis de la aporía, se refiere a la formalización de la clausura problemática. Las posiciones sobre el cierre de la cuestión, que se tocan asimismo con los modos de explicitación del sentido del ser –transgresión del recinto en forma de *escudo* que Derrida incita a entender "como solo exceso pensado de la metafísica como tal"–, aparecen contenidas en el segundo apartado de "Ousia y gramme" ("El eludido de la cuestión"). Entonces ya queda de manifiesto que el tratamiento aporético del problema del tiempo en la *Física IV* deja (*laisse*) algo en suspenso. Lo que "en adelante se interrogará" como "aquello cuya pertenencia al ser es todavía *(rest encore)* indecidible". (Derrida: 1989a: 81). Parecido a lo que sucede con el deíctico que traza *Ser y tiempo*, y en adelante las mallas léxicas, de este problema metafísico sobre la *physis* del *nun*, en Aristóteles, se habría hecho planteo neto *(nettement posé*) pero habría quedado eludido (*éludé*). (Ibíd., 92). Al hacer notar que en la economía de la acotación, lo "metafísico", "es acaso menos la *cuestión* eludida que la cuestión *eludida*", y que la "metafísica entonces se plantearía por esta omisión", la puesta aparte por parte de Heidegger (no por la integralidad de su texto que por esto mismo carecería de integridad) anuncia una necesaria afirmación que, "más allá" de la clausura problemática, ya indicaría hacia el motivo de la *Zusage*: asentimiento, promesa, contrato originario (Heidegger, 1990: 158).

3. Bibliografía

Aristóteles: *Aristóteles. Física. Libros III-IV* (traducción, introducción y comentario, Alejandro Vigo), Editorial Biblos, Bs. Aires, 2005.

Bourdieu, Pierre: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 2002.

Derrida, Jacques: *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

Derrida, Jacques: *Espolones. Los estilos de Nietzsche,* Pre-Textos, España, 1981.

Derrida, Jacques: *De la gramatología*, Siglo XXI, España, 1986.

Derrida, Jacques. *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, México, Siglo XXI, 1986.

Derrida, Jacques: *Cómo no hablar. Denegaciones*, 1989a, Anthropos, Suplementos.

Derrida, Jacques: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989b.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989c.

Derrida, Jacques: *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Paidós, Madrid, 1989d.

Derrida, Jacques: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta,* Pre-Textos, Valencia, 1989e.

Derrida, Jacques: *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona, 1995a.

Derrida, Jacques: *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Trotta, Madrid, Segunda edición, 1995b.

Derrida, Jacques: *Aporías*, Paidós, Barcelona, 1998

Derrida, Jacques: *Políticas de la amistad*, España, Trotta, 1998.

Derrida, Jacques: *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl,* Manantial, Buenos Aires, 2000.

Derrida, Jacques: *La verdad en pintura*, Paidós, Barcelona, 2001.

Derrida, Jacques: *Papel máquina*, España, Trotta, 2003

Derrida, Jacques: *L'animal que donc je suis*, Galilée, Paris, 2006

Derrida, Jacques. *La bestia y el soberano*, Bs. Aires, Manantial, 2010.

Derrida, Jacques: *Psyque. Invenciones del otro*, La Cebra (editores Javier Pavez y Cristóbal Thayer), Argentina, 2017.

Hegel, Georg: *Ciencia de la lógica*, Abada Editores, Madrid, 2011.

Heidegger, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E, México, 1954.

Heidegger, Martin: *De camino al habla*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1990

Heidegger, Martin: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1994.

Heidegger, Martin: *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1995. (primera edición, 1987).

Heidegger, Martin: *Ser y tiempo,* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

Heidegger, Martin: *Nietzsche*, Primer tomo, Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

Heidegger, Martin: *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2009.

Heidegger, Martin: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1994.

Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2005.

Lacoue-Labarthe, Philippe: *La ficción de lo político*, Arena Libros, Madrid, 2002.

Löwith, Karl: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX,* F. C. E., México, 2006.

Richardson, William J.: Heidegger: *Through Phenomenology to Thought*, Third Edition, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1974.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (Diciembre), pp. 81-98
Recibido: 04-05-2019 Aceptado: 19-07-2019

Imagen, tiempo y libertad: Un diálogo entre Henri Bergson y Jean-Paul Sartre

Image, Time and Freedom: A Dialogue Between Henri Bergson and Jean-Paul Sartre

Sergio González Araneda *
Universidad de Santiago de Chile

Resumen

El siguiente trabajo tiene por objetivo exponer y problematizar la relación entre las nociones de temporalidad, imagen y libertad en el pensamiento del filósofo francés Henri Bergson, a la luz de la crítica desarrollada por Jean-Paul Sartre. Para ello, en primer lugar, se expone, de modo sintético, dos conceptos que dan forma al pensamiento bergsoniano, a saber, duración e intuición. Con esto, se pone de manifiesto el problema que suscita la definición de imagen entregada por Bergson, debido a que entra en conflicto con la noción de duración. Es por esto que, en segundo lugar, se revisa la crítica desarrollada por Jean-Paul Sartre a las definiciones entregadas por Bergson, advirtiendo que el problema surgido de las definiciones de duración e imagen implican un empirismo y determinismo que supeditan la imagen a la percepción, lo que conduce a una contradicción relativa a la espontaneidad de la conciencia, que en Sartre se muestra como conciencia intrínsecamente libre.

Palabras clave: Duración, Henri Bergson, imagen, Jean-Paul Sartre, libertad.

Abstract

The following work aims to expose and problematize the relationship between the notions of temporality, image and freedom in the thinking of the French philosopher Henri Bergson, in light of the criticism developed by his colleague Jean-Paul Sartre. For this, firstly, two concepts that give form to Bergsonian thought, namely duration and intuition, are presented in a synthetic way. With this, the problem raised by the definition of image delivered by Bergson is shown, since it conflicts with the notion of duration. That is why, secondly, the criticism developed by Jean-Paul Sartre to the definitions given by Bergson is reviewed, noting that the problem arising from the definitions of duration and image implies an empiricism and determinism that subordinates the image to the perception, which leads to a contradiction concerning the spontaneity of consciousness, which in Sartre is shown as intrinsically free consciousness.

Keywords: Duration, Henri Bergson, Image, Jean-Paul Sartre, Freedom.

*Contacto: sgonzalezaraneda@gmail.com Licenciado en Educación en Filosofía y Pedagogía en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

La relación filosófica entre Henri Bergson (1859-1941) y Jean-Paul Sartre (1905-1980) no suele ser presentada en estudios sistemáticos. Tal vez, la razón de ello se deba a la poca referencia directa de Sartre a la filosofía de Bergson en sus obras de madurez. Sin embargo, hasta la publicación de *El ser y la nada* (1943), la producción filosófica de Sartre se encontraba fuertemente atravesada de la filosofía bergsoniana: *La imaginación* (1936), *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939), *Lo imaginario* (1940) y, en menor medida, *La trascendencia del ego* (1938). Sin duda que, filosóficamente, Sartre es deudor de Bergson, y es evidente, pues, "Bergson es el origen de toda una trama de nociones filosóficas contemporáneas" (Lévinas 272). Sartre no es ajeno a la influencia bergsoniana a comienzo del siglo XX, es más,

> La relación agresiva de Sartre con Bergson es inseparable de la influencia insoslayable que ejerció este último sobre sus tesis iniciales sobre la imaginación. [...] la pregunta que puso en movimiento el pensamiento de Bergson confluye con la que puso a Sartre en el camino de la fenomenología, a saber: ¿Cómo concebir el psiquismo para superar el positivismo cientista y asociacionismo, que invadían a finales del siglo XIX la comprensión de los fenómenos de la conciencia? (Vasallo y Cabanchik 91).

El concepto que conecta más significativamente la filosofía de Bergson con la de Sartre, sin duda es la idea de libertad [1]. Ambos pensadores dotan al sentido intrínseco de la vida humana de libertad, entendida como espontaneidad y creación. En consideración a esto, se comprende que la crítica realizada por Sartre a Bergson se vuelve radical al intentar compatibilizar las definiciones bergsonianas de *durée*, imagen y libertad.

En lo que sigue, se expondrán las nociones estructurales que definen la filosofía de Henri Bergson, es decir, la idea de intuición y *durée*, conduciendo la exposición a la definición que otorga el filósofo francés a la idea de imagen, pues, como se muestra en la profunda y aguda crítica realizada por Jean-Paul Sartre, el pensamiento bergsoniano define la imagen del objeto presente en la conciencia por medio del acto perceptivo, de lo que se desprende que la conciencia deja de ser el lugar de la espontaneidad y se transforma en una especie de depositario de imágenes.

2. Intuición y *durée* en Henri Bergson

En 1889 es publicada la tesis doctoral de Henri Bergson titulada Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia[2], obra que da comienzo a su distanciamiento y posterior

[1] Sobre la relación filosófica entre Henri Bergson y Jean-Paul Sartre véase: Breeur, Roland. "Bergson's and Sartre's Account of the Self in Relation to the Trascendental Ego [Consideraciones de Bergson y Sartre sobre el Ser en relación con el Ego trascendental]", *International Journal of Philosophical Studies* 9/2 (2001): 177-198 y Hyppolite, Jean. "Du bergsonisme à l'existentialisme [Del bergsonismo al existencialismo]", *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, 1 (1949): 442-455.

[2] En 1889 Henri Bergson presentó dos tesis para la defensa de su grado en la École Normale Supérieure: *Essai sur les données inmédiates de la conscience* (Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia) y

crítica al evolucionismo mecanicista y cientificista de Herbert Spencer, quien, junto a John Stuart Mill y Charles Darwin, influyeron en la formación filosófica del destacado pensador francés. El núcleo argumentativo de la obra mencionada dicta relación con dar respuesta y superación al positivismo que determina el pensar filosófico durante la transición del siglo XIX al XX, mediante la diferenciación esencial entre los datos psicológicos, los datos físicos y sus relaciones experimentadas en la conciencia.

Con Bergson, es posible sostener que la realidad se estructura según dos modelos. Por un lado, el modelo de lo espacial, lo estable y necesario, aquello que se encuentra determinado por la materia. Por otro, el modelo de la temporalidad, lo espontáneo y dinámico, aquello que es objeto de la experiencia interna de la conciencia, que, en tanto inmediato e intuitivo, no es pensable desde las categorías de pensamiento de corte positivista, debido a la tendencia a considerar los hechos psíquicos no tal como se vivencian en la conciencia, sino desde categorías propias de los objetos físicos (Bergson 1999 9ss.). De este modo, y al igual como lo hace Edmund Husserl en *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y *La filosofía, ciencia rigurosa* (1911), Bergson emprende la labor de redireccionar el sentido de la filosofía mediante un nuevo modo de comprender la relación entre aquello que aprehende y aquello que es aprehendido.

En este sentido, se establece una diferencia radical entre los métodos utilizados para el estudio de lo espacial y el modo en que se estudia la conciencia. De manera más precisa, Bergson advierte la imposibilidad de aplicar los métodos científicos al estudio de la conciencia, puesto que la ciencia tiene como objeto de estudio lo *cuantitativo*, mientras que la conciencia se da en un orden *cualitativo*. Refiriéndose a esta relación, guiada por la noción de intensidad, Bergson afirma que "los hechos psíquicos eran en ellos mismos cualidad pura o multiplicidad cualitativa, y que, por otra parte, su causa situada en el espacio es cantidad" (1999 156).

En este plano, la ciencia positivista y mecanicista edifica su estudio a partir de una *conceptualización esquemática*, que no es otra cosa que la fijación de la realidad en marcos predispuestos de estudios, lo que supone una aporía insalvable cuando colocamos el foco de atención sobre la conciencia. Esto se debe a que la conciencia, en tanto *durée* pura que simpatiza con el dato absoluto[3], aparece como "una multiplicidad totalmente cualitativa, una heterogeneidad absoluta de elementos que vienen a fundirse unos con otros" (Bergson 1999 159). Por lo tanto, la conciencia, expresada en término de *durée*, es indivisible y no esquemática, debido a que se expresa por medio de una coincidencia con el dato absoluto, es co-sentir las cosas, mediante una estricta simbiosis que nos permite aprehenderlas intuitivamente, y, por extensión, rechazar la categorización de dicho dato absoluto. Xavier Zubiri sintetiza la postura bergsoniana señalando que "el acto radical de la filosofía, el gran órgano mental para filosofar es, para Bergson, la *intuición*. Este es el acto que nos coloca, que nos instala dentro de las cosas" (174).

La *conceptualización esquemática*, a juicio de Bergson, es la matriz de razonamiento que fundamenta a la escuela eleata, específicamente a las célebres paradojas de Zenón de Elea, puesto que el argumento en contra del devenir supone un error fundamental al concebir el tiempo según el modelo del espacio. De este modo, la segmentación lineal en la

Quid Aristoteles de loco senserit (El concepto de lugar en Aristóteles).

[3]Recordar la definición de Zubiri: "Hay una especie de simpatía o simbiosis, no sólo con los hombres, sino con todas las cosas. Simpatía, tomada en sentido etimológico: *Syn-pathein*, co-sentir las cosas, sentir a una con las cosas mismas" (175).

cual Aquiles nunca supera a la tortuga corresponde a la geometrización del recorrido, pero no representa el recorrido-siendo-por-sí (Bergson 1999 84ss.). Como sostiene Aristóteles, el error corresponde a considerar el tiempo infinito según unidades finitas y limitar el análisis a estas unidades (Física 233b30). En definitiva, para Aristóteles el error eleata pasa por confundir acto (*entelecheia*) con potencia (*dynamis*), mientras que para Bergson el error es resultado de confundir y supeditar la dimensión de la temporalidad a la espacialidad.

La confusión entre lo *cuantitativo* y lo *cualitativo* es un fenómeno que se radicaliza en el mecanicismo moderno, donde el espíritu de la conciencia es conducido según categorías de entendimiento[4]. Sin embargo, la conciencia, por ser dinámica y viva, no puede explicarse como es explicada la materia física, ya que el tiempo de la conciencia no es superposición de instantes, sino que es un tiempo indivisible; en efecto, es *durée*.

De este modo, el mundo de la cosidad espacial y el mundo de la conciencia difieren determinantemente, puesto que el primero es ser que en sí mismo se encuentra agotado de posibilidades, mientras que el segundo es *aperturidad* de posibilidad absoluta. Con esto, se comprende que en la conciencia hay estados que se suceden sin distinguirse, en el espacio hay simultaneidades que se distinguen sin sucederse[5].

En consecuencia, la ciencia concibe el tiempo según la estructura de ser del espacio, y no según la temporalidad misma. De este modo, el tiempo queda paralizado, cristalizado en el espacio, pero, como hemos mencionado, la realidad es dinamismo y flujo permanente de formas heterogéneas e irrepetibles. Es decir, la realidad de la conciencia es libertad *en* y *por sí* misma, por lo que requiere una matriz de análisis distinta a la utilizada por la ciencia para categorizar la relación temporalidad-espacialidad.

3. Durée como libertad

La temporalidad de la conciencia escapa a la definición mecánica del tiempo, es decir, tiempo espacializado, pues la *durée* se despliega como absoluta continuidad interior, gracias a que "no hay oposición entre el yo y los momentos indisolubles constitutivos de esa conciencia como *durée*" (Rábade 1969 46). Así lo entiende Bergson cuando señala que "nuestra entera vida interior es como una frase única empezada desde el primer despertar de la conciencia" (2012 69). En este escenario, cobra vital importancia la idea de memoria en nuestra vida interior, ya que es entendida como absoluta continuidad[6], de modo que

[4]Sobre la relación entre tiempo y espacio en la Modernidad, Bergson sostiene que Kant logra separar de manera clara el tiempo del espacio, lo extensivo de lo intensivo. Sin embargo, "el error de Kant -nos señala Bergson- ha sido tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haberse dado cuenta de que la duración real se compone de momentos interiores unos a otros y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa como espacio. Así la distinción misma que establece entre el espacio y el tiempo supone, en el fondo, confundir el tiempo con el espacio, y la representación simbólica del yo con el yo mismo" (Bergson 1999 161).

[5]Bergson aclara que "hay dos especies de multiplicidad: la de los objetos materiales, que forman un número inmediatamente, y la de los hechos de conciencia, que no podría cobrar el aspecto de un número sin la intermediación de alguna representación simbólica, en que interviene necesariamente el espacio" (Bergson 1999 69).

[6]A lo largo de la tercera parte de *Materia y memoria*: "De la supervivencia de las imágenes. La memoria y el espíritu", Bergson identifica a la mente con la memoria. Esta relación, referida a la temporalidad interna, es la misma expresa por Agustín de Hipona en *Confesiones*, X: "Yo recuerdo, y yo

"conciencia quiere decir primariamente memoria [es decir] conservación y acumulación del pasado en el presente" (Id. 19). Por lo tanto, la constitución de la conciencia se encuentra articulada por la actividad retencional, pero, como es esencial continuidad, ha de ser, de alguna manera, anticipación del porvenir. Esto implica decisión al momento de llevar a cabo la anticipación, una decisión que se presenta como la condición necesaria para la proyección, puesto que "toda acción es una superposición con el porvenir" (*Ibid.*). Por tanto, la característica constitutiva de la conciencia es el hecho que se presenta genuina y originariamente como decisión sobre el suelo de temporalidad.

Con lo anterior, se comprende que la vida espiritual es esencialmente espontaneidad y autocreación en un *élan*[7] que dura y se distiende sin censura. De este modo, la concepción de libertad bergsoniana se presenta como un acto de creatividad espontánea e imprevisible, puesto que no se encuentra en relación con ningún tipo de esquematismo o conceptualización de orden determinista. En efecto, la libertad no necesita pruebas, pues se revela inmediatamente a la conciencia.

De este modo, el *yo* se conoce a partir de su profundización en la conciencia que, a su vez, se presenta como un cambio sin cesar o *durée*, donde ningún estado comienza ni termina, pues todos se penetran y prolongan en otros. Bergson en su temprana obra lo define de este modo

> Podemos ahora formular nuestra concepción de la libertad. Se llama libertad la relación del yo concreto con el acto que realiza. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres. En efecto, se analiza una cosa, pero no un progreso; se descompone extensión, pero no duración [...] Por el mero hecho de que se pretende descomponer el tiempo concreto, se despliegan sus momentos en el espacio homogéneo; en lugar del hecho realizándose se pone el hecho realizado y, como se ha empezado por fijar de algún modo la actividad del yo, se ve a la espontaneidad reducida a inercia y a la libertad a necesidad. Por eso toda definición de la libertad dará razón al determinismo (1999 152, 153)

En definitiva, la libertad bergsoniana no puede entenderse mediante referencias a conceptos o esquemas, sino que, exclusivamente, debe comprenderse como el despliegue de la conciencia en su pura espontaneidad. Por ello Bergson, frente al positivismo y el dominio del tiempo externo, ha encontrado el sentido de la interioridad como fluir continuo, como pura espontaneidad y creatividad, que, en este sentido, es identificada con la libertad.

Sin embargo, llegándose hasta acá, es preciso volver a un punto determinante en la filosofía de Henri Bergson que concentró las principales críticas a su pensamiento (por parte de Gaston Bachelard y Jean-Paul Sartre principalmente) y es el problema del método filosófico con el que opera y se articula el pensamiento bergsoniano.

---

es mi mente".

[7]El término *élan* lo utiliza constantemente Henri Bergson en sus distintas obras, siendo acuñado de modo más preciso en La evolución creadora. Sin embargo, y como alude en textitEnsayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, es un término que rescata de Ralph Waldo Emerson quien utiliza la noción de vital force y de William James quien lo utiliza para referir al torrente de pensamiento.

4. Henri Bergson: intuición e imagen-percepción

Tanto Xavier Zubiri en su obra ya citada, como Sergio Rábade en *Estructura del conocer humano* y *Verdad, conocimiento y ser* donde define la *intuición* bergsoniana como el método donde el "conocimiento consiste en un acto de simpatía y coincidencia con la cosa conocida, un adentrarnos en ella fundiéndonos con ella" (1974 152), definen de modo general, mas no por ello errado, el método empleado por Bergson para dar cuenta de la relación entre conciencia y realidad.

Por otro lado, Maurice Merleau-Ponty emprende la labor de inspeccionar a fondo el pensamiento de Bergson, señalando que es posible hallar dos concepciones de intuición: la *intuición-coincidencia* y la *intuición-comprensión*. En la primera, existe sólo la intuición de sí mismo, por tanto, es una especie de conocimiento del yo, de esa duración interior que, si bien es una parte limitada de lo real, puede extenderse a algo distinto mediante una serie de dilataciones. La segunda concepción tiene un sentido de trascendencia del yo, pues supone un esfuerzo por recuperar la cosa que hay que conocer. Mediante esta recuperación se le da un sentido a la vida y la intuición adquiere cierta lógica, pues pasa a ser una reunión de signos y hechos que, gracias a un sentido, pasa a ser comprensión (2006 126ss).

Es necesario establecer esta distinción, puesto que la función que cumple la imagen en la filosofía de Bergson se centra en la *intuición-coincidencia*, ya que, si bien la imagen está lejos de identificarse con la intuición, se relaciona de modo directo como puente entre lo consciente y lo inconsciente.

El problema de la expresión de la intuición, es decir, de la experiencia interior, es lo que empuja a Bergson a utilizar la imagen como recurso discursivo e interpretativo (Martínez 36). Como se ha mencionado, la filosofía bergsoniana asume como necesidad alejarse de la conceptualización y el esquematismo. Sin embargo, como él mismo sostiene, no es posible prescindir totalmente del lenguaje conceptual para comprender, aunque sea de manera limitada, la experiencia interna del *yo*. Lo que propone Bergson es ampliar y flexibilizar los conceptos por medio de imágenes. De este modo,

> La experiencia interior no encontrará en ninguna parte un lenguaje estrictamente apropiado. Estará obligada a volver al concepto, añadiéndole a lo sumo la imagen. Pero entonces hará falta que ensanche el concepto, que lo flexibilice, y que anuncie, a través de la franja coloreada con la que lo rodeará, que no contiene toda la experiencia entera (2013 57).

Es la imagen la que más se aproxima a la *intuición-coincidencia*, entendida por Bergson como *consciencia inmediata*. El lenguaje de las imágenes, por encima del lenguaje conceptual, nos acerca a lo que Bergson llama la *vida interior* que, dicho sea de paso, es de carácter psicológico. En el modelo explicativo bergsoniano sobre la intuición filosófica, cobra vital importancia la imagen, pues el lenguaje puramente conceptual no logra dar cuenta del despliegue de la intuición. De esta forma, es por medio de la imagen donde se diluye la distancia entre sujeto y objeto, debido a que en la imagen no existe diferenciación clara entre el sujeto y el objeto, pues en ella se da el fenómeno de la coincidencia entre la conciencia y las cosas.

Ahora bien, para Bergson la imagen es producto de la percepción, y en este sentido, todos los objetos percibidos son imágenes, entre la que destaca la imagen del cuerpo como imagen privilegiada en el mundo, pues tiene la capacidad de incidir, aprehender y sintetizar las demás imágenes. En *Materia y memoria* se define a la imagen como "una existencia situada a medio camino entre la cosa y la representación" (2006 27). Es decir, se halla inmersa en la percepción, puesto que -continúa Bergson- el objeto se concibe como imagen, como "una imagen que existe en sí" (Id. 28). De esto, se sigue que la diferencia entre presencia objetiva y representación de aquella presencia objetiva sea exclusivamente gradual, mas no existencial. Es decir, el cubo que observo y la imagen del cubo que vivencio en la conciencia difieren solamente en la intensidad de su presencia, pero no en el modo en que se constituyen ambos fenómenos[8].

La imagen representada es solo una experiencia de menor grado que la presencia espacial, de modo que la *imagen-representación* no difiere en naturaleza de la *imagen-objeto*. Para Bergson la representación siempre está virtualmente en el objeto, es decir, "para las imágenes existe una simple diferencia de grado, y no de naturaleza, entre *ser y ser percibidas conscientemente*" (2006 55). A esta afirmación Jean-Paul Sartre responderá acusando un carácter empirista oculto en Bergson, pues

> Cuando Sartre habla de imagen, se refiere a lo que llamamos 'imagen mental' y a la manifestación de la facultad comúnmente conocida como imaginación. Lo que Bergson entiende por imagen, sin embargo, es completamente diferente. La materia, argumenta, está compuesta de imágenes: *percibimos imágenes*. Bergson define la materia de esta manera curiosa para refutar la idea de que lo que percibimos no es el mundo real, que la percepción es meramente subjetiva. La percepción, argumenta Bergson, es 'exterior', en la materia, en la medida en que nuestro cuerpo es sólo una imagen entre otras imágenes. La percepción es material como la materia es percepción, aunque inconsciente. Del mismo modo, Sartre sitúa la conciencia fuera, en el mundo: no hay nada en la conciencia. Bergson y Sartre parten de la misma intuición, pero siguen esa intuición en diferentes direcciones (mi trad.; Trifonova 80).

El hecho de concebir tan solo una diferencia de grado y no de modo de existir entre las imágenes y los objetos del mundo no le permite a Bergson profundizar en el tiempo propio del surgimiento de la imagen y del comienzo de la creación (Martínez 48). Como mencionamos anteriormente, Bergson intuye muy bien que la imagen y el acto creador se ponen en relieve, resaltan en la conciencia. Sin embargo, a la luz del desarrollo de su intuición metodológica, pone mucho menos atención a la temporalidad del acto que a la de la acción, pues esto implicaría aceptar, por lo menos en un plano psicológico, cierta discontinuidad en el despliegue de la *durée*.

[8]En determinados pasajes de su obra, Bergson radicaliza la relación de imagen-percepción: "Heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando los cierro" (2006 35).

5. Crítica sartreana a la noción bergsoniana de imagen-percepción

En efecto, si la imagen de un objeto, que se presenta a la conciencia mediante la *intuición-coincidencia*, se diferencia del objeto-siendo-sí-mismo solamente en grados o en niveles de presencia, nos encontraremos con que el ejercicio de la *intuición pura* bergsoniana, que es el modo de despliegue de la *durée*, está dotada, al menos en un nivel específico y determinado, de una matriz de espacialidad, o, de modo más preciso, al sentido puramente *cualitativo* de la conciencia bergsoniana se filtra contenido *cuantitativo*, situación que representa, a lo largo de la historia del pensamiento, el principal problema referente a la libertad, como sostiene Bergson al final de *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*

> El problema de la libertad ha nacido, pues, de un malentendido: ha sido para los modernos lo que fueron para los antiguos los sofismas de la escuela de Elea y, como esos mismos sofismas, tiene su origen en la ilusión por la que se confunde sucesión y simultaneidad, duración y extensión, cualidad y cantidad (1999 167).

Ahora bien, no es correcto sostener que Bergson confunde sucesión con simultaneidad, o duración con extensión, o cualidad con cantidad, ya que la idea de libertad bergsoniana siempre es expresada en términos de creación y espontaneidad. El problema surge al intentar compatibilizar la noción de *durée* con la definición de imagen entregadas por Bergson. Esto se debe a que el hacer parte de la conciencia espontánea un contenido que esencialmente es espacialidad supone, en un determinado instante, fijación esquemática de la conciencia. Con esto, el problema de la libertad se ahonda, pues la fijación esquemática es, en el sentido espacio-tiempo, exterioridad. En efecto, se abandona la espontaneidad de la conciencia al momento de hacer de ella imágenes que, como ha definido Bergson, son representación cuantitativa de lo espacial, y se constituye según la lógica del espacio, es decir, se fija en tanto esquema determinado.

El abandono de la espontaneidad de la conciencia implica una exteriorización de la conciencia, en el sentido de que se espacializa la *durée*, o se determina según las categorías del espacio, cuestión que Bergson no puede sino rechazar

> La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos [...] Nuestra existencia se desarrolla, pues, más en el espacio que en el tiempo: vivimos para el mundo exterior, más que para nosotros; hablamos más que pensar; 'somos actuados', más que actuar nosotros mismos. Obrar libremente es recobrar la posesión de sí, es situarse de nuevo en la pura duración (1999 161).

Como hemos señalado, la definición de imagen dada por Bergson no satisface de manera inmediata el reposicionamiento en la *durée*, el recobrarse en la conciencia espontánea, en la libertad. Este *desajuste conceptual* es advertido por Jean-Paul Sartre quien, a lo largo de sus primeros trabajos de fenomenología y psicología fenomenológica, se encarga de redefinir no solo el modo en que se entiende la noción de imagen, sino que también

entrega una nueva comprensión de la imaginación y la espontaneidad de la conciencia.

En el segundo capítulo de *La imaginación* titulado "El problema de la imagen e intentos de los psicólogos de descubrir un método positivo", Sartre sostiene que Bergson permanece atrapado en la concepción cosista de la imagen, de modo que "la imagen no es sólo el objeto del conocimiento actual, es todo objeto posible de una representación" (1984 70). Es decir, "para el realismo bergsoniano -afirma Sartre- la cosa es la imagen, la materia es el conjunto de las imágenes" (Id. 71). En efecto, si la cosa es la imagen, tendremos, de modo necesario, que la actividad de la conciencia imaginante es una *imaginación-reproductora* y no una *imaginación-creadora*, que precisamente es el sentido de la espontaneidad de la conciencia. En la obra citada, Sartre sostiene que

> La concepción de la imagen que Bergson propone aquí está lejos de ser tan diferente como pretende de la concepción empirista: para él como para Hume la imagen es un elemento de pensamiento que se adhiere exactamente a la percepción y que presenta su misma discontinuidad y su misma individualidad. En Hume la imagen aparece como una percepción debilitada [...] Bergson la convierte en una sombra que duplica la percepción: en ambos casos es un calco exacto de la cosa, opaca e impenetrable como la cosa, rígida, solidificada, cosa ella también (Id. 77).

En el breve escrito *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad* Sartre describe lo que se comprende por conciencia intencional en la fenomenología husserliana, a la vez que plantea, en comparación al ser-en-el-mundo heideggeriano, lo que comprende él por conciencia intencional. En este contexto, sostiene que Bergson mantiene una comprensión realista de la conciencia, por lo que el objeto fenoménico de la experiencia se constituye como "un dato absoluto que entraría más tarde en comunicación con nosotros" (1960 27). Es decir, la conciencia bergsoniana sería una especie de depositario de datos absolutos de la realidad presentados como imágenes.

En respuesta a lo señalado, Sartre afirma que la conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo, pero, exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella (1960 27). Por esto la conciencia, bajo ningún caso, puede definirse como depositario, ni la realidad fenoménica como dato absoluto. Así lo señala Merleau Ponty, haciendo referencia a la fenomenología sartreana

> Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos. El hombre está investido de las cosas y éstas están investidas en él (2008 31).

La distancia esencial mediante la cual el mundo fenoménico espacial es relativo, pero exterior a la conciencia, es la misma distancia que posibilita la diferencia existente entre la imagen de un objeto presente en la conciencia, del objeto espacializado en la realidad espacial. Esto se debe a que la conciencia es intencionalidad pura, por lo que la imagen

no es el objeto en términos existenciales, sino en términos esenciales, debido a que lo intenciona, es, por tanto, *imagen de algo*. De este modo, la imagen es el modo que tiene la conciencia para desplegar su existencia desanclada del aparataje perceptivo. Es, por tanto, la actividad espontánea de la conciencia.

6. Jean-Paul Sartre: conciencia de imagen y *nihilización*

El problema en la definición bergsoniana de imagen se remite al problema de la *intencionalidad* de la conciencia, ya que es resultado de una desconsideración del hecho que la conciencia requiera necesariamente un correlato. Esto es resultado de que la conciencia, para Bergson, se presenta como una cualidad, como un carácter dado que incluso puede existir sin estar acompañada de ningún acto, incluso, de ninguna manifestación de su presencia (1984 71, 72).

En consecuencia a esto, Sartre concibe a la imagen bajo la lógica de una igualdad esencial entre imagen de objeto y objeto determinado, de modo que, bajo un examen sin prejuicios, se distingue espontáneamente la existencia como cosa, de la existencia como imagen (1984 27). Por extensión, la conciencia de imagen se diferencia radicalmente de la percepción, es más, no requiere de ella para presentarse, pues es un modo de existencia diferente, que solamente se halla igualada en esencia, es decir, en la estructura y en la individualidad de un determinado objeto espacial vivenciado en la conciencia.

El modo de existir de la imagen no se impone como límite a la pura espontaneidad de la conciencia, pues *no existe de hecho, existe de imagen*, dotando así a la constitución de la conciencia como una *imaginación-creadora*, que, al mismo tiempo, se identifica con una conciencia autónoma y libre, tal como es desarrollada en *El ser y la nada* (Neira 87).

El rechazo hacia la tendencia inmanentista de la imagen, en la cual se transfiere a la imagen aquello que da sentido al objeto espacial, es decir, sus atributos cuantitativos y materiales, conduce necesariamente a la *imaginación-creadora*, que, desde este análisis, se constituye como pura espontaneidad. Por lo tanto, una imagen no es un objeto alojado en la conciencia, sino la conciencia misma en uno de sus estados sucesivos, como afirma Sartre en *Lo imaginario* "es una manera determinada que tiene el objeto de aparecer a la conciencia, o, si se prefiere, una determinada manera que tiene la conciencia de darse un objeto" (2005 15, 16). En las páginas siguientes, Sartre detalla que "percibir, concebir, imaginar, son en efecto los tres tipos de conciencia por las cuales nos puede ser dado un mismo objeto" (Id. 16). Sin embargo, al momento en que la conciencia intenciona una imagen, lo hace gracias al despliegue de la imaginación y su correlato noemático, a saber, lo imaginario. De modo que, como condición necesaria, son *desactivadas* las funciones perceptivas y conceptuales, dotando a la imagen de un sentido espontáneo e imprevisible.

La estructura intencional de la imagen sartreana se da a sí siendo-conciencia, mediante un acto no posicional acerca del objeto presentado como inexistente, como ausente o como existente en otro lugar. Sartre lo afirma sosteniendo que "la conciencia imaginante del objeto encierra una conciencia no-tética de sí misma" (2005 26), es por ello que la imagen encierra una determinada nada o una "especie de pobreza esencial" (Id. 19), pues el despliegue imaginativo no radica necesariamente en una existencia mundanal[9].

[9]En relación a esto, es preciso señalar que dentro de la fenomenología de la imagen que desarrolla

La imagen se encuentra atravesada por una corriente de voluntad creadora, debido a que la conciencia imaginativa tiene una cualidad vaga y fugitiva, siendo "una especie de indefinible contrapartida, porque el objeto se da como una nada" (Sartre 2005 26). De este modo, la conciencia aparece como una nada creadora, como espontaneidad pura, que halla su sentido en la aprehensión de un objeto como siendo-no-presente. Se entiende así, que el acto imaginativo es aniquilador, debido a que no busca al objeto sobre la realidad en tanto conjunto. Por el contrario, es la nada la que actúa intencionalmente como constituyente de lo existente, es decir, se expresa mediante el proceso *nihilizador* de la existencia. Sartre lo expresa de este modo a lo largo de la conclusión de *El ser y la nada*

> Nuestras investigaciones nos han permitido responder a la primera de esas preguntas: el Para-sí y el En-sí están reunidos por una conexión sintética que no es sino el propio Para-sí. El Para-sí, en efecto, no es sino la pura nihilización del En-sí; es como un agujero de ser en el seno del Ser (1993 638).

Esta *nihilización* producida por la imagen, se da como la expresión absoluta de la libertad en la intencionalidad de la conciencia, de modo que

> La imaginación no es un poder empírico y superpuesto a la conciencia, sino que es toda la conciencia en tanto que realiza su libertad [...] toda situación concreta y real de la conciencia en el mundo está llena de imaginario, en tanto que siempre se presenta como una superación de lo real (Sartre 2005 257).

En consecuencia a lo anterior, se vuelve filosóficamente necesario establecer el contraste entre la estructura intencional de la imagen desarrollada por Sartre y la imagen-percepción desarrollada por Bergson. En *El sueño*, conferencia realizada en el *Institut géneral psychologique*, Bergson sostiene que tanto las imágenes como los sonidos presentes en el sueño de un individuo, son consecuencias de los estímulos exteriores que recibe el cuerpo dormido. De modo que, "para que oigamos sonidos en el sueño, hace falta por lo general que haya ruidos reales percibidos" (Bergson 2012 101). Este ejercicio se repite en la vivencia de imágenes en la conciencia, pues, durante el sueño, Bergson sostiene que la sensación visual es alterada tanto por la audición, como por el tacto:

> El tacto interviene por otra parte tanto como el oído. Un contacto, una presión llegan también a la conciencia mientras se duerme. Impregnando con su influencia las imágenes que ocupan en ese momento el campo visual, la sensación táctil podrá modificar su forma y su significación (2012 101)

Es decir, no solo en la vigilia, sino que también en el sueño la imagen que se presenta a la conciencia posee una estructura ligada y determinada por la percepción, situación que

Sartre, la conciencia imaginativa no puede presentarse como un principio epistemológico: "La conciencia imaginante del objeto encierra una conciencia no-tética de sí misma. Esta conciencia, que se podría llamar transversal, no tiene objeto. No pone nada, no informa sobre nada, no es un conocimiento, es una luz difusa que la conciencia desprende por sí misma" (2005 26).

Sartre no puede sino rechazar, puesto que la filosofía bergsoniana, establece una conexión necesaria entre imagen y percepción, luego esquematiza y pone límite a la espontaneidad de la conciencia.

7. Imaginación y temporalidad como fundamentos de libertad

En una reciente y notable publicación titulada *Bergson y la fenomenología*, Michael R. Kelly, filósofo y editor del libro, sostiene: "cuando la fenomenología se dispersó en Francia, Bergson recibió su tratamiento menos hospitalario. Tanto Sartre como Merleau-Ponty presentan lecturas engañosas de la filosofía de Bergson [...]. Sartre hace una sátira del relato de Bergson sobre la subjetividad, la percepción, la imaginación, la memoria y el tiempo" (mi trad.; Kelly 4). Cabe destacar que, como mencionamos al comienzo, Bergson constituye un pilar fundamental en la arquitectura filosófica francesa, por lo menos, hasta el apogeo de la fenomenología husserliana.

En el caso de Sartre, Bergson representa un polo crítico a partir del cual se da inicio al proyecto de una fenomenología de la imagen. Frente a esto, y con el objetivo de esclarecer el diálogo fundamental entre ambos filósofos, es preciso evidenciar la articulación entre la temporalidad e imaginación en el pensamiento de Sartre, para con esto, presenciar de modo definitivo el distanciamiento que toma este último respecto de Bergson.

Es necesario recordar que la noción ontológica de la temporalidad heideggeriana influye directamente en la ontología fenomenológica sartreana, debido a que, como sostiene el nobel francés, la temporalidad se da a la existencia como la estructura que conduce la relación del *para-sí* con el *en-sí* es, en efecto, el medio más íntimo que posee la conciencia para su proyección en la realidad (1993 70ss.). No obstante, la temporalidad sartreana no sigue un orden *ex-tático* de sentido, a la manera heideggeriana, donde la temporalidad se da como estructura *existenciaria*, sino que, esta vez, el sentido de la temporalidad se encuentra anclado al devenir mismo de la existencia, por esto se constituye como el darse primario de la conciencia.

En esa misma línea, Sartre, siguiendo a Heidegger, declara sobre la temporalización de la conciencia:

> El hombre pasa su vida luchando contra el tiempo y el tiempo roe al hombre como un ácido, lo arranca de sí mismo [...] La conciencia no puede "estar en el tiempo" sino con la condición de que se haga tiempo mediante el movimiento mismo que la hace conciencia; es necesario, como dice Heidegger, que se "temporalice" [...] la naturaleza de la conciencia implica [...] que se lance delante de sí misma en el futuro [...] es lo que Heidegger llama "la fuerza silenciosa de lo posible" (Sartre 1960 61-62)

Ahora bien, cuando referimos a temporalidad sobre el suelo sartreano, es preciso tener en cuenta un par de elementos. Sartre se refiere a dos tipos de temporalidad. Por un lado, se nos presenta la temporalidad *originaria*, cuya temporalización somos nosotros; por otro, la temporalidad psíquica, que aparece a la vez como incompatible con el modo de nuestro ser y como una realidad intersubjetiva. Sartre agrega que lo

que se da primeramente en la vida cotidiana es la reflexión impura o constituyente, la que encierra en sí la reflexión pura como su estructura original. La significación de la reflexión es entonces *ser-para*, luego, el para-sí está condenado a *ser* para-sí (1993 189).

La temporalidad psíquica se parece a la temporalidad original en cuanto ella aparece como un modo de ser de los objetos concretos. El tiempo psíquico no es más que una colección unida de objetos temporales, su diferencia esencial con la temporalidad original, por lo tanto, consiste en que el tiempo psíquico es, mientras que el tiempo original se temporaliza (1993 190).

La temporalidad no es solamente un ser de una cierta estructura que puede ser temporal en la unidad de su ser, aún más, en este punto, el *para-sí* se presenta como ser que debe existir a la vez en todas sus dimensiones, pues opera sobre una nada en tanto que *es ida*. En efecto, "cada dimensión es una manera de proyectarse en vano hacia el Sí, de ser lo que se es, más allá de una nada; una manera diferente de ser ese vencimiento [Fléchissement] de ser, esa frustración de ser que el *para-sí* tiene que ser" (Sartre 1993 169). De allí se desprende la crítica sartreana al asocianismo, cartesianismo, kantismo y, desde luego, al bergsonismo, sosteniendo que "la temporalidad es una fuerza disolvente, pero en el seno de un acto unificador; es menos una multiplicidad real [...] que una cuasi-multiplicidad, un esbozo de disociación en el seno de la unidad" (Id. 167).

Sobre esta matriz de análisis, podemos acordar que el *para-sí* esencialmente cuenta con el ser que todavía no *es*, "pues sin él no podría trascender, no podría organizarse como trascendencia o ec-sistencia" (Grand Ruiz 43). Desde luego, el ser que estructura el despliegue tético del *para-sí* es el futuro, en tanto ser que todavía no es. Dicho de otro modo, Sartre relaciona el ser-siendo-téticamente con el ser-probable, arguyendo que "es menester que haya un pasado y, por consiguiente, algo o alguien que *era* ese pasado, para que haya una permanencia" (Sartre 1993 143), y esta relación supone el tiempo para develarse y devenir en cambio. Ese pasado es el pasado que ha entrado medularmente en mi actualidad "en-el-mundo-para-mí y para-otros" (Id. 144).

Como el *para-sí* es conciencia tética *del* mundo en la forma de presencia, y no conciencia tética de sí misma, lo que develo ordinariamente a la conciencia es el *mundo futuro*. El cual no tiene sentido como futuro sino en tanto yo sea presente como *otro que será* y en tanto centro de un mundo también *devenido*. Esto significa que doy al mundo posibilidades propias *a partir* del estado que yo aprehendo de él (Sartre 1993 158).

La postura sartreana, en contra de las críticas de autores como Henri Lefebvre, quien sostiene que en sus primeras obras filosóficas Sartre no añade nada a Husserl ni a Heidegger (Lefebvre 179-183), sí da cuenta de una resignificación de elementos que nutren de nuevas perspectivas los análisis fenomenológicos, en lo particular, lo relacionado a la temporalidad y su *apertura imaginal* de la conciencia. Esta *apertura imaginal* se da por una presencia aún no dada, por aquello que yo puedo que ser en cuanto al mismo tiempo puedo no serlo (Sartre 1993 157).

> Así, la presencia del para-sí al ser implica que el para-sí es testigo de sí en presencia del ser como no siendo el ser; la presencia al ser es presencia del para-sí en tanto que éste no es. Pues la negación no recae sobre una diferencia de manera de ser que distinguiría al para-sí del ser, sino sobre una diferencia de

> ser. Es lo que se expresa brevemente diciendo que el presente no es (1993 154).

Es decir, hay una especie de imbricación entre los componentes temporales y la determinación tética de la conciencia, donde su campo de posibilidad se encuentra siempre proyectado, abierto para repensarse, a la vez que reposiciona su condición de ser-en-el-mundo. Así, el futuro no es el modo de ser del *para-sí*, sino que es su *sentido*, y en cuanto sentido el futuro se *posibiliza* (Sartre 1993 160), de modo tal que la conciencia, en tanto conciencia tética, se constituye proyectándose sobre un plano imaginal.

Ahora bien, este plano imaginal sobre el cual la conciencia se constituye, opera y proyecta, es el medio por el cual la conciencia reconoce su puesta en el mundo, pero no en tanto presencia de objeto-percepción, sino como presencia imaginal del objeto alcanzado perceptivamente. En este punto, volvemos a la crítica sartreana a la teoría de la imagen desarrollada por Bergson, debido a que

> Sartre sugiere que, como el conocimiento es una negación, el mundo siempre está a punto de negarse, darse ineficaz, ausente y por lo tanto imaginario, pero la naturaleza del conocimiento, como la negación, por lo general permanece escondida y se manifiesta mejor en el conocimiento de la imagen. Una inversión curiosa relaciona tanto el pensamiento de Sartre como el de Bergson: por una parte, Sartre sostiene que la imagen revela la misma naturaleza del conocimiento, por eso sus libros tratan del privilegio de la percepción sobre la imaginación (así, para explicar cuál imagen es, Sartre siempre comienza desde la percepción, de lo que la imagen no es); a la inversa, Bergson considera la imagen como un signo de nuestra participación en el mundo (ya que la percepción es una imagen, y la imagen es material en la naturaleza). Sin embargo su descripción de la memoria, que se supone es la diferencia principal entre la mente y lo material, no es una descripción de la memoria pura, sino es una mezcla de memoria e imaginación (mi trad.; Trifonova 81).

Volver sobre la crítica a Bergson ilumina el rendimiento que posee el plano imaginal en Sartre. La conciencia imaginativa se encuentra de modo necesario desanclada de la percepción inmediata del mundo, sin embargo, esto no restringe el hecho que el acto imaginal supone una tesis, que, evidentemente, sigue el orden temporal de la proyección futura.

> Si formo ahora la imagen de Pedro, mi conciencia imaginante encierra cierta posición de la existencia de Pedro en tanto que, en este momento mismo, está en Berlín o en Londres. Pero en tanto que se me aparece en imagen, este Pedro que está presente en Londres, se me aparece ausente. Esta ausencia por principio, este nada esencial del objeto imaginado basta para diferenciarlo de los objetos de la percepción (Sartre 2005 249)

En efecto, imaginar es proponer al objeto de conciencia como *dado-ausente*, por eso se diferencia del recuerdo, donde el objeto se presenta como *dado-presente en el pasado*, dicho de otro modo, el contenido *ausente* imaginado se constituye *presentificándolo como*

nada (Sartre 2005 252). La *presentificación* de lo posible es, por tanto, la proyección temporal de la conciencia, puesto que su sentido se desprende téticamente hacia una tesis imaginal, posible, una posibilidad de presencia en tanto no es la constitución tética de su actualidad.

Sobre este punto, Sartre reconoce dos clases de futuros: "uno no es más que el fondo temporal sobre el cual se desarrolla mi percepción presente, el otro está propuesto por sí pero como *lo que aún no es*" (2005 251). Por tanto, proponer una imagen es constituir un objeto al margen de la totalidad de lo real (en tanto actual), es, pues, tener a lo real a distancia, liberarse de ello, negarlo, y negarlo es constituir *proyectadamente* la consciencia ex-tética, pues, como nos dice Sartre "la tesis no se superpone a la imagen, sino que es su más íntima estructura" (Id. 252).

Presentificar imaginalmente lo irreal, no implica caer en un proceso de *phantasia*[10], puesto que, producto de la estructura tempo-constituyente, toda conciencia que imagina está "en situación en el mundo". En definitiva, el proyecto de una fenomenología de la imagen sartreana no solo se posiciona sobre una lectora ontológica de la temporalidad, sino que, además, pone de manifiesto el perfil tético de la conciencia, el cual devela que su ser-en-el-mundo se encuentra constituido gracias la presencia *futuriza* de lo no-presente

> Lo imaginario representa, pues, en todo instante el sentido implícito de lo real. El acto imaginante propiamente dicho consiste en proponer lo imaginario para sí, es decir, en explicitar este sentido -como cuando Pedro en imagen surge bruscamente ante mí-, pero esta posición específica de lo imaginario irá acompañada por un hundimiento del mundo que ya no es más que el fondo anonadado de lo irreal (Sartre 2005 259)

El acto imaginal implica hundirse en la realidad, ya que la conciencia se proyecta temporalmente en un acto imaginal que, como hemos mencionado, se diferencia a la teoría bergsoniana en cuanto esta última asimila la imagen a la percepción, es decir, la sitúa en la determinación espacial, mientras que para la teoría sartreana, la imagen es la vivencia de la *nihilización* de la conciencia que se pone en el mundo. Por tanto, la imagen sartreana mantiene su independencia respecto a la facticidad, cuestión evidente, ya que, en caso contrario, volvemos a la imagen-percepción bergsoniana, es decir, volvemos a limitar el despliegue tempo-imaginal anclándolo a la percepción del mundo circundante, y con ello, la libertad, en tanto presencia espontánea de la conciencia, es reducida a un esquema perceptivo-espacial.

* * *

Hemos afirmado que la característica constitutiva de la conciencia -tanto para Bergson, como para Sartre- es el hecho que se presenta genuina y originariamente como decisión sobre el suelo de la temporalidad. Sin embargo, tal decisión se halla articulada según la comprensión que se tenga del plano imaginal.

[10]En el sentido husserliano, donde la característica fundamental de la *phantasia* es la inexistencia de *Bildobjekt*, luego tampoco *Bild* o *imagen*.

Por un lado, si la imagen se iguala al objeto mediante un acto perceptivo, como es el caso de Bergson, la proyección temporal sigue necesariamente el orden mecánico-espacial, puesto que, en última instancia, es la conciencia la que se iguala perceptivamente con el objeto[11], luego, la conciencia deja de ser espontánea y se adecúa a un régimen puramente esquemático-operacional. Por otro, encontramos la perspectiva sartreana, perspectiva que no es posible comprender sin pasar antes por la teoría de la imagen bergsoniana, debido a su evidente y constante influencia que despiertan en Sartre el genio crítico para desarrollar el proyecto de una fenomenología de la imagen. En tal proyecto la imagen se posiciona como instante fundacional de la conciencia, que, a su vez, es puesta en el mundo nihilizandolo, es decir, aniquilándolo, puesto que esta (la conciencia) al ser *nada-de-ser*, se constituye en su pura *presentificación* intencional. De allí, que la proyección existencial se une y confunde con el sentido imaginal, puesto que, por un lado, ambos *planos* están en situación-en-el-mundo (Sartre 2005 257), pero, por otro, este *estar en el mundo* no es restrictivo de la constitución de la conciencia, es decir, su despliegue en el mundo no se limita a lo puramente dado-en-situación, sino que, desde allí, se proyecta imaginalmente como *siendo-ausente*, ergo, se proyecta como libertad en tanto posibilidad misma de ser.

En definitiva, podemos advertir que Bergson "siempre ha tenido más que decir a la fenomenología que los fenomenólogos le han permitido decir" (mi trad.; Kelly 7), pues, su teoría de la imagen no solo es iluminadora para la redefinición de la noción de imagen llevada a cabo por Sartre, donde se dota a la imagen de una estructura intencional, sino que, desde allí, se desprenden nuevas perspectivas de análisis referidas tanto al estatuto ontológico de la imaginación, como a su rendimiento en planos éticos y políticos.

8. Bibliografía

Aristóteles. *Física*. Traducido por Guillermo de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

Bergson, Henri . *El pensamiento y lo moviente*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013.

—. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducido por Juan Miguel Palacios. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

—. *La energía espiritual*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2012.

—. *La evolución creadora*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2007.

—. *Materia y memoria*. Traducido por Pablo Ires. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2006.

Grand Ruiz, Beatriz. *El tiempo en Jean Paul Sartre*. Buenos Aires: Ediciones Clepsidra, 1982.

[11]Recuérdese a Merleau-Ponty: "Bergson hacía de la percepción el modo fundamental de nuestra relación con el ser" (1964 188)

Hipona, Agustín de. *Confesiones.* Traducido por Agustín Uña Juárez. Madrid: Editorial Tecnos, 2012.

Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas I.* Traducido por José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1967a.

—. *Investigaciones Lógicas II.* Traducido por José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1967b.

—. *La filosofía, ciencia rigurosa.* Traducido por Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

Kelly, Michael. *Bergson and Phenomenology* [Bergson y la fenomenología], ed. Michael Kelly. Basingtoke: Palgrave and Macmillan, 2010.

Lefebvre, Henri. *El existencialismo.* Traducido por Ana Ostrovsky. Buenos Aires: Editorial Capricornio, 1954.

Lévinas, Emmanuel. *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro.* Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 1993.

Martínez, Juan de Dios. "Tiempo e imagen en Gaston Bachelard y Henri Bergson", *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras* 17 (2016): 31-60.

Merleau Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción.* Traducido por Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2008.

—. *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson.* Traducido por Jesús Ayuso. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.

—. *Signos.* Traducido por Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Buenos Aires: Seix Barral, 1964.

Neira, Hernan. "Creación y reproducción de la libertad en la obra de Jean-Paul Sartre", *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 41/104 (2003): 85-96.

Rábade, Sergio. *Estructura del conocer humano.* Madrid: G. DEL TORO-Editor, 1969.

—. *Verdad, conocimiento y ser.* Madrid: Editorial Gredos, 1974.

Sartre, Jean-Paul. *El hombre y las cosas.* Traducido por Luis Echávarre. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.

—. *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica.* Traducido por Juan Valmar. Barcelona: Editorial Altaya, 1993.

—. *La imaginación.* Traducido por Carmen Dragonetti. Madrid: Editorial Sarpe, 1984.

—. *Lo imaginario*. Traducido por Manuel Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005.

Trifonova, Temenuga. "Matter-Image or Image-Consciousness: Bergson contra Sartre [Imagen material o conciencia de imagen: Bergson contra Sartre]", *Janus Head* 6/1 (2003): 80-114.

Vasallo, Sara y Cabanchik, Samuel. "Sartre y Bergson: El refugio del tiempo". *¿Inactualidad del bergsonismo?*, ed. Horacio González y Patrice Vermeren. Buenos Aires: Colihue, 2003. 91-105.

Zubiri, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (diciembre), pp. 99-116
Recibido: 06-05-2019 Aceptado: 26-07-2019

"Hoc est enim corpus meu": ex-posición, vulnerabilidad y precondiciones de aparición corporal

"Hoc est enim corpus meu": exposure, vulnerability and preconditions of corporal appearance

Andrés Raúl Zenteno Cardoso*
Universidad de Chile

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo el análisis de los cuerpos en su ex-posición, dado que la condición contemporánea de éstos resulta paradójica: cuerpos expuestos a los que se les impide aparecer. En otras palabras, mientras los mecanismos neoliberales han hecho de su ex-posición una condición fundamental al vincularla a la precariedad, las mismas tecnologías de poder han construido y reforzado precondiciones que impiden la aparición de los cuerpos, expulsándolos e incluso aniquilándolos. Bajo este panorama, la primera parte estará dedicada a una revisión del contexto neoliberal que da sustento al problema, para luego ahondar en sus consecuencias y, finalmente, desembocar en la necesidad de aliarse como modo de resistencia. Las alianzas corporales serán, en efecto, un imperativo en la lucha por derechos compartidos, así como un retorno a la que es quizá una de las condiciones fundamentales de la corporalidad: su vinculación con otros cuerpos.

Palabras clave: Cuerpo, ex-posición, vulnerabilidad, disciplinamiento, neoliberalismo, necropolítica, alianza, vínculo, Butler

Abstract

The objective of this article is the analysis of the bodies in their exposure, given that their contemporary condition is paradoxical: bodies exposed which are prevented from appearing. In other words, while neoliberal mechanisms have made their exposure a fundamental condition by linking it to precariousness, the very technologies of power have constructed and reinforced preconditions that prevent the appearance of bodies, expelling and even annihilating them. Under this scenario, the first part will be dedicated to a revision of the neoliberal context that sustains the problem, to later delve into its consequences and, finally, to the need to ally as a mode of resistance. Corporal alliances will be, indeed, an imperative in the struggle for shared rights, as well as a return to what it is perhaps one of the fundamental conditions of corporality: its link with other bodies.

Keywords: Body, exposure, vulnerability, discipline, neoliberalism, necropolitics, alliance, bond, Butler

*Contacto: andres.zenteno@ug.uchile.cl Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile. Estudiante de Magíster en Artes, con Mención en Teoría e Historia del Arte por la misma universidad.

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

> "Mi cuerpo se revela donde terminan
> mis frases, una interrogación, un punto
> final, hasta incluso puntos suspensivos,
> basta un pequeño silencio y él pierde
> sus contornos, sobrando sólo esa masa
> moldeable, el movimiento. Células,
> tejidos, órganos que no llegan a
> formarse. No es fácil tener un cuerpo,
> no es algo necesariamente natural,
> para eso hay que tener valor."
>
> Carola Saavedra, "Inventario de las cosas ausentes"

¿Qué decir del cuerpo? ¿Cómo asir entre palabras a ella, nuestra materialidad más inmediata; aquel cuerpo que somos, que nos desborda y que nos retiene; nos arroja, nos junta y a la vez separa de los demás cuerpos? Quizá más que decir del cuerpo o tatuar en sus pliegues palabras que puedan resultarle ajenas e impertinentes ¿por qué no *espaciar* y dejar que él mismo *se diga*? El problema de la aparición de los cuerpos encuentra su núcleo y razón de ser justamente en tal interrogante. Lo que podría resultar una cuestión obvia: un cuerpo requiere, para existir, de espacio, deviene rotundamente atingente cuando los escenarios de la vida social se tornan hostiles, *nihilizantes*, y la aparición de los cuerpos se ve amenazada, censurada, limitada e incluso aniquilada.

Es menester entonces retornar al problema de la aparición de los cuerpos en el amplio espectro de sus pluralidades y singularidades. Pensar y ensayar caminos en una empresa que no es realizable si no se antepone la evidencia de sabernos cuerpo ex-puesto[1] y con derecho inclaudicable de aparición. ¿El objetivo? Perseguir reiterada e incansablemente vías que aseguren posibilidades de manifestación segura, libre y plena; de modo que el cuerpo pueda "volverse hablante, pensante, soñante, imaginante" (Nancy 15) y *apareciente* de nuevo y cada vez.

1. El cuerpo en pedazos: Neoliberalismo, disciplinamiento e individualidad radical

Nuestros días han sido escenario de aparición constante en la escena pública de la lucha por la obtención de derechos. Concentraciones multitudinarias inundan plazas y avenidas, movidas por el descontento, los vejámenes y el dolor ante la injusticia y la opresión. En efecto, manifestarse cuando las condiciones resultan desfavorables y la vida se ve constantemente amenazada puede entenderse como una reacción previsible, pero ¿por qué aliarse? ¿de dónde viene aquella naturalidad de la acción conjunta? ¿es acaso un mero recurso práctico o constituye, en su raíz, un acto performativo en la demanda por derechos compartidos?

[1] Como se verá en lo sucesivo, hablar de cuerpo ≪ex-puesto≫ (en lugar de simplemente expuesto) hará alusión a una doble dimensión: por un lado, los cuerpos se comprenden siempre en relación con un afuera con el que se vinculan y frente al cual quedan abiertos; por otro lado, entiéndase la separación como un énfasis en la condición de cuerpos que son efectivamente "puestos fuera", arrojados a la intemperie.

Ante una sociedad anestesiada por los horrores presenciados en la historia reciente –como las escandalosas políticas de aniquilación de poblaciones determinadas-, los dispositivos de la sociedad neoliberal operan aparentemente en el sigilo, transitando desde el «matar» al «dejar morir» como reinvención de una política igualmente mortífera. Las manifestaciones entonces –dirá la filósofa Judith Butler (2017)- cobran hoy importancia vital, particularmente en el contexto de un sistema neoliberal donde la racionalidad de mercado decide de antemano a quienes es necesario proteger y a quienes no. [2]

El primer antecedente del neoliberalismo en el cual detenerse no es, sin embargo, su vinculación a la tanatopolítica, sino –previo a ello- su promoción y férrea defensa de una individualidad radical[3]. Foucault ya lo anunciaba al distanciar al sistema neoliberal del liberalismo clásico, acentuando en ello la configuración de una nueva forma en el «arte de gobernar», sustentada en una antropología individualista, cuyas raíces pueden ser rastreadas hasta los escritos tempranos de dos de sus mayores defensores: Friedrich Von Hayek y Louis Rougier[4]. En efecto, tomando por caso la antropología hayekiana –basada en su propia interpretación del evolucionismo darwiniano- encontramos en ella la admisión de un primitivo instinto social proclive a la cooperación grupal o ayuda mutua; no obstante, Hayek se apresura en posicionar al individualismo como resultado esperable del proceso civilizatorio que dota al humano de la libertad de la cual antes carecía.[5] Solidaridad y altruismo son vistos como atavismos, resabios de un pasado comunitario

[2] Tal como lo señala François Denord (2001), usualmente se utiliza la voz «neoliberalismo» o «sistema neoliberal», de forma ambigua e imprecisa, para designar un ultra liberalismo de los años 70', aunque en realidad su nacimiento se sitúa un par de décadas antes. Siguiendo a Denord, diremos más bien que, en sus orígenes, "decirse neoliberal es, pues, diferenciarse del 'liberalismo ortodoxo' y oponerse al 'planismo', reconociéndole al mismo tiempo al Estado la posibilidad de intervenir, si su acción permanece subordinada al mercado." (13) [se dire néo-libéral, c'est donc se démarquer du «libéralisme orthodoxe», et s'opposer au «planisme», tout en reconnaissant à l'État la possibilit´é d'intervenir, si son action reste subordonnée au marché]. El neoliberalismo supondrá así el abandono del *laissez-faire* por un sistema de vigilancia e intervención continua. La cuestión neoliberal no es no intervenir, sino dónde y cómo hacerlo. Ahora bien, el neoliberalismo no se limitó a una discusión administrativa de mercado; su devenir ha gestado un verdadero modo de pensamiento o, más precisamente –siguiendo a Foucault (2016)-, unnuevo "arte de gobernar". No se trata de un sistema administrativo que pueda ser cambiado a beneplácito, sino de concepciones de mundo que permean todos los campos y cuyos alcances han de ser detectados en los propios cuerpos. Por ello no es errado hablar de una «racionalidad neoliberal».

[3] Existen cuantiosos estudios en lo que a neoliberalismo e individualidad refiere. Hemos optado por seguir el trazo propuesto por Michel Foucault, desde Rougier a Hayek, no como una explicación única o definitiva, mas sí como lugar fundamental desde donde situar el problema y sus efectos. Para una ampliación de la discusión, véase: Bilger, François. *La Pensée Économique Libérale dans l'Allemagne Contemporaine*. París: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1964.

[4] Rougier, quizá menos conocido que Hayek y cuya figura quedó irremediablemente ensombrecida por su cercanía al nazismo en la defensa al régimen de Vichy, fue uno de los gestores del histórico *Coloquio Walter Lippmann*, donde se originaron algunas de las bases programáticas fundamentales del naciente neoliberalismo (apodado ocasionalmente «ordoliberalismo» por aquel entonces). Entre los postulados de Rougier encontramos una marcada oposición a la igualdad como condición universal de todos los seres humanos y, por consiguiente, una apuesta por la recuperación de la diferencia en la individualidad radical. En palabras del propio Rougier: "Soutenir que nous sommes tous également doués de raison, ou que notre esprit à sa naissance est une feuille blanche, c'est se condamner, dans l'une et l'autre alternative, à rendre compte des diversités existantes entre les individus et les peuples par une simple différence d'éducation ou de législation". (49) [Sostener que todos estamos igualmente dotados de razón, o que nuestras mentes al nacer son una hoja en blanco, es condenarse, en ambas alternativas, a dar cuenta de las diversidades que existen entre los individuos y los pueblos por una simple diferencia en la educación o en la legislación]. Las implicancias de una individualidad excluyente como ésta no serían obvias sino años más tarde, en la puesta en marcha del individualismo neoliberal.

[5] En otra arista, la libertad individual es inmediatamente vinculada al mercado. Así "Hayek sostiene que ha sido el surgimiento de la normas del mercado lo que ha civilizado a lo seres humanos y les ha permitido evolucionar de la vida tribal a la sociedad extendida". (Vergara 170)

extinto que ha de ser necesariamente superado. En rigor, para Hayek no hay sociedad, sino meros individuos vinculados por estructuras, cuya máxima expresión es el mercado.[6]

El sistema neoliberal requiere de aquella individualidad cerrada para poder existir, por lo que la articula desde la base de la regulación sociopolítica del biopoder. Este último actúa por medio de mecanismos de normalización, difíciles de identificar puesto que su elaboración misma supone el ocultamiento de su artificialidad. En tal sentido, es posible afirmar que el mundo se construye ficcionalmente –siguiendo a Neyrat (2004)- como objeto presupuesto de una producción: la mundialización (compuesta de globalización e informatización) en intensidad creciente y aplastante. La individualidad radical, posicionada en el corazón neoliberal, deviene natural en el proceso social evolutivo hayekiano. El efecto ha devenido causa.[7] La ficción es difícil de identificar, pues "está siempre bien establecida, parece tener la eternidad para ella y se asemeja a una especie de dato ≪natural≫ o a una necesidad de la historia"(Neyrat 12).[8] Por ello es fundamental develarla en tanto producción y deconstruir su proceso de instalación.

El mecanismo de naturalización halla su razón de ser en el *homo oeconomicus*, aquel que responde –o se espera que lo haga- frente a las determinaciones impuestas por el modelo. No es extraño, puesto que, como producto de un sistema anclado en el capitalismo, "el *homo oeconomicus* es un hombre eminentemente gobernable" (Foucault 310).

El neoliberalismo se vincula de forma inherente al disciplinamiento y sus objetivos prácticos se enlazan al despliegue biopolítico sobre los cuerpos (en ejemplos como el control de la natalidad o de las enfermedades). Para Foucault, este arte de gobernar consiste en conducir conductas. "Incita, desvía, induce, facilita o dificulta, extiende o limita, llevado al límite, obliga o impide absolutamente" (Bilder 54). Su legitimación, control y promoción de los parámetros impuestos se extienden a los propios sujetos atados al biopoder.[9] Así es como los dispositivos de control se alojan cotidianamente en la propia víctima alienada, desconocedora de su condición, a tal punto que los defiende sin percibir las contradicciones vitales que ello supone.[10]

Al mismo tiempo, se observa cómo una de las contradicciones palmarias del imperativo neoliberal yace en la base del individualismo, pues

[6] Las implicancias de tal afirmación son enormes; una de las más preocupantes es la potencial anulación de los derechos humanos, dada la imposibilidad de hablar de una ≪condición humana≫ compartida que nos asegure igualdad.

[7] Utilizamos aquí implícitamente la noción de ≪cuasi-causa≫ de Frédéric Neyrat, aunque en una interpretación un tanto más laxa, a fin de explicar el proceso *naturalizador* del individualismo. El mismo, fruto del sistema neoliberal, se transforma en causa irrefutable de aquella sociedad mercantil que le dio origen.

[8] [elle est toujours bien installé, semble avoir l'éternité pour elle, et s'apparente à une sorte de donnée ≪naturelle≫ ou à une nécessité de l'histoire.]

[9] En este sentido Bilder afirma que "en el ámbito del poder ejercido bajo la modalidad del gobierno encontramos sujetos libres en lo formal, sujetos insertos en el campo de derecho, pero a la vez sujetos sujetados a las prácticas y estrategias de la gubernamentalidad liberal". (54)

[10] Los procesos de normalización y disciplinamiento son extensos y están al servicio de múltiples consignas. Puede pensarse desde otro caso, por ejemplo, en las limitaciones a los cuerpos establecidas desde el sistema patriarcal, el cual muchas veces es validado por mujeres. En esto "es importante señalar también que el universo simbólico de las mujeres está constituido desde una fuerte colonización masculina que se establece multifocalmente y las ocupa de manera rizomática. Es esa colonización de sus imaginarios lo que permite, en gran medida, un estado de cosas y posibilita que un grupo no menor de mujeres colabore con su propia opresión". (Eltit 59)

> la racionalidad neoliberal impone la autonomía como ideal moral al mismo tiempo que desde el poder se destruye esa misma posibilidad en el plano económico, porque convierte a toda la población en seres potencial o realmente precarios. (Butler 2017 21)

El modelo neoliberal favorece la exclusión, anclado en la concepción de responsabilidad en términos radicalmente individualistas; favorece el aislamiento social y la despreocupación por aquellos que adolecen de medios suficientes que les briden una vida digna. La precariedad atañe aquí directamente a los cuerpos individual y relacionalmente, pues "toda persona depende de las relaciones sociales y de infraestructura duradera para poder tener una vida vivible". (Butler 2017 28)

Ahora bien, la instauración de un sistema erosivo en pleno núcleo social no es realmente un procedimiento simple ni silencioso, depende de violentas tecnologías –traumáticas y de amplio impacto- para su aplicación. Tal es la problemática abordada por Klein en su *Doctrina del Shock*. El denominado "capitalismo del desastre" se caracteriza por ataques premeditados contra la institucionalidad pública, a fin de obrar radicales modificaciones sociales en la instrumentalización de acontecimientos de carácter catastrófico.

> Así funciona la doctrina del shock: el desastre original –el golpe de Estado, el ataque terrorista, el colapso del mercado, la guerra, el tsunami o el huracán- ponen a la población de un país en un estado de shock colectivo. Las bombas que caen, los estallidos de terror, los fuertes vientos sirven para ablandar sociedades enteras, tanto como la música a toda potencia y los golpes en las celdas de tortura ablandan a los prisioneros. Como el aterrorizado preso que confiesa los nombres de sus camaradas y renuncia a su fe, las sociedades en estado de shock a menudo renuncian a valores que de otro modo defenderían intensamente. (Klein 17) [11]

Los efectos traumáticos de acontecimientos de tal envergadura permiten el rápido despliegue de cambios radicales bajo las dinámicas neoliberales. Allí el cuerpo es el elemento puesto en la línea de batalla, ex-puesto a toda vulneración y aislado en su máxima individualidad que, no obstante, comparte con la masa de cuerpos anónimos en iguales condiciones. Solos en el gentío, los cuerpos cosificados como meros lugares de despliegue del shock claman una exigencia ética que los vincule en la reconsideración de sus derechos fundamentales.

i. Desujeción

Cabe recordar sucintamente aquí otras experiencias históricas de aniquilación corporal donde los mecanismos aplicados resultan siniestramente comparables. Los campos de concentración y exterminio son quizá el trágico ejemplo por antonomasia.

[11] [That is how the shock doctrine works: the original disaster—the coup, the terrorist attack, the market meltdown, the war, the tsunami, the hurricane — puts the entire population into a state of collective shock. The falling bombs, the bursts of terror, the pounding winds serve to soften up whole societies much as the blaring music and blows in the torture cells soften up prisoners. Like the terrorized prisoner who gives up the names of comrades and renounces his faith, shocked societies often give up things they would otherwise fiercely protect.]

> *Lager* es el nombre de un mecanismo cuyo rendimiento consiste en arrebatar al sujeto en él recluido su identidad, arrojando la operación, como saldo final, un residuo o resto irreductible (sobre el que ejercerá su dominio el poder concentracionario): el cuerpo. (Sucasas 198)

La visceral referencia no es anodina, ella nos devuelve al centro de la discusión: el cuerpo como elemento *ex-puesto*, colocado fuera, a la intemperie y sometido a la *desujeción nihilizante*. El *Lager* produce cuerpos sin sujeto; concentracionarios a quienes les ha sido negado todo atisbo de dignidad.[12] Mientras en el hacinamiento les es borrada su individualidad, en ese mismo amontonamiento de cuerpos aferrados a su nuda vida biológica, se les obliga a replegarse instintivamente sobre ellos mismos, "inaugurando así una especie de solipsismo somático" (Sucasas 199). Los cuerpos son brutalmente reducidos a su materialidad biológica, anulados de su esfera pública e instrumentalizados como espacio político de dominación y advertencia[13].

> La política de eliminación perseguía anular determinadas praxis caracterizadas como críticas, autónomas y colectivas, para transformarlas en heterónomas e individualistas, lo cual deja ver que el nazismo pretendió despojar a los individuos y los colectivos de su capacidad de apropiarse de su propia experiencia y práctica. (Bilder 64)

Aislado del exterior, atado a un tiempo que no es suyo, sino el del torturador, el sujeto concentracionario es, en realidad, un sujeto *desujetado*, arrojado a la nada del aniquilamiento paulatino cuyo objetivo es la destrucción de cualquier vestigio de personalidad o individualidad. Paradójicamente, el sistema concentracionario produce individuos aislados en el encierro a los que les es arrebatada toda singularidad individual.

ii. Necropolítica y disciplinamiento

Al llegar a este punto, la noción de biopolítica foucaultiana parece resultar inadecuada –o al menos estrecha- para dar cuenta del proceso. El shock como eficaz herramienta obedece más bien a una tanatopolítica con tecnologías y objetivos propios que se desplaza y amplía sus fronteras espaciotemporales mucho más allá del *Lager*. El disciplinamiento de los cuerpos puede ser enunciado ahora como un objetivo en doble sentido en las dinámicas de poder:

> Como en la mayoría de los casos de terror de Estado, los asesinatos selectivos sirvieron a un doble propósito. En primer lugar, eliminaron los

[12] El análisis de Sucasas va más lejos afirmando la experiencia concentracionaria como borradura del tiempo biográfico e histórico de las víctimas: "Borrado del pasado, de la vida previa a la reclusión; exclusión del futuro como proyecto de vida posterior al *Lager*. Sólo queda el presente, absolutizado". (199)

[13] Bilder hace uso de la expresión ≪ir de cuerpo≫, para designar esta anulación de todo espectro de vida que no sea puramente material-biológico. "Este remite a la anulación de toda autodeterminación del sujeto y su conversión en un "muerto viviente", en el sentido de una persona que ha perdió absolutamente la capacidad de incidir en su propia vida, y cuya existencia ha quedado reducida a ciertas funciones biológicas como alimentarse, beber o ir de cuerpo". (65)

> obstáculos reales al proyecto –las personas con más probabilidades de contraatacar. En segundo lugar, el hecho de que todo el mundo presenciara a los alborotadores siendo desaparecidos envió una advertencia inequívoca a aquellos que podrían estar pensando en resistir, por ende eliminando futuros obstáculos. (Klein 111)[14]

El terror inaugura así una nueva relación, esta vez entre neoliberalismo y tanatopolítica. Tomando el caso precedente, no es difícil vincularlo a otras políticas históricas de muerte, como es el caso de la esclavitud. En ella, los sujetos también son despojado de sus derechos corporales de autonomía, su hogar y su condición de ciudadanos, lo cual "implica la disposición de sus cuerpos para ejercitar la violencia (azotes, ejecuciones, violaciones) y, a su vez, para constituirlos como escenario y protagonistas de un espectáculo de violencia 'destinado a provocar el terror' en otros/as" (Gigena 21-22).

La cuestión de la esclavitud puede abrirnos así a una nueva arista impensada. Ésta surge bajo la concepción planteada por el filósofo Achille Mbembe como "necropolítica". Ella puede ser entendida como el conjunto de prácticas de muerte en el ejercicio sistemático de la violencia y el terror[15], y quienes han detectado sus alcances la ligan indisolublemente al racismo (he ahí su matiz respecto a la tanatopolítica). Ello abre consigo un nuevo campo específico de lucha contra la *nihilización* de los cuerpos, ahora en particular desde la perspectiva de raza.

Mbembe también instaura el término para referir a una diferencia respecto de la noción foucaultiana clásica de biopolítica. El racismo –dirá Mbembe- nace con la colonización y es preciso entenderlo en un tono distinto al del eurocentrismo foucaultiano. El racismo no resulta una deriva del biopoder, sino una tecnología en sí misma: la necropolítica, cuyo objetivo es la masacre poblacional.

En sus dinámicas hay vertientes más sutiles que la esclavitud, aunque igualmente nocivas. Tómese por caso el nacimiento de la distinción sano/enfermo, que inaugura consigo un racismo biológico y la transmutación de lo que otrora fueran tenidas como biopolíticas de control. Con ello, "la vida –o, más bien, la vida de ciertos individuos y grupos- pierde su carácter intocable y puede ser sacrificada en función de la protección de la vida, pero de la de otros individuos y grupos" (Bilder 59). La frontera afanosamente construida entre sanidad y enfermedad apela también a los sujetos individuales por medio de sus intereses y temores. Temor y terror que se expanden inundando la cotidianidad:

> Nos encontramos ahora con un trabajo de estimulación y puesta en circulación de pequeños peligros cotidianos que dan lugar a las pequeñas campañas sobre el ahorro, la aparición de la literatura policial y el interés periodístico sobre el crimen, las campañas sobre la enfermedad y la higiene, y las campañas respecto de la relación entre la sexualidad y la degeneración del individuo, de la familia y de la especie humana. El temor a las más diversas formas de peligrosidad y la sensación por parte de los individuos y de los

[14] [As is the case with most state terror, the targeted killings served a dual purpose. First, they removed real obstacles to the project—the people most likely to fight back. Second, the fact that everyone witnessed the 'trouble makers' being disappeared sent an unmistakable warning to those who might be thinking of resisting, thereby eliminating future obstacles.]

[15] Gigena la ha descrito más escuetamente como el "sometimiento de la vida al poder de la muerte". (30)

> colectivos de estar permanente[mente] expuestos a estos, a menos que tomen los recaudos correspondientes, son la condición necesaria para imprimir a sus conductas determinada direccionalidad. Tenemos entonces procedimientos disciplinarios y dispositivos de seguridad que van a constituir el contrapeso de las libertades. (Bilder 61)

El miedo a los otros potencia considerablemente la individualidad cerrada, de la cual el mercado se alimenta como única estructura de relaciones humanas.[16] El llamado a proteger la sociedad contrasta con el miedo a la misma como fuente de contagio y degeneración[17]. Han emergido, quizá como nunca antes, los cuerpos disciplinados.[18]

2. Cuerpos tersos/Cuerpos in-mundos. Despolitización y precondiciones de aparición corporal.

El texto de Kafka *Informe para una Academia*, donde un simio cualquiera relata su devenir hombre, puede resultar útil en la observación del disciplinamiento y consiguiente derecho de aparición de los cuerpos. Como procedimiento ha de ser pensado en dos partes: La primera de ellas consiste en la incorporación de la disciplina como acción interna, desconociendo su origen extranjero. Tal como señala el ex-simio ya al principio de su disertación: "Renunciar a cualquier obstinación constituyó el mandamiento ineluctable y supremo que yo mismo me impuse: yo, un mono libre, me sometí a ese yugo". (Kafka 7)

El segundo paso se observa ya al final de su proceso *hominizador*, cuando el simio kafkiano finaliza el informe y valida con ello su posibilidad de aparecer ante la Academia, al tiempo que reniega de su otrora condición simiesca. El aparecer disciplinado supone inevitablemente la modificación e incluso anulación de aquel que se *es* previo al proceso.

[16] El concepto de terror no es nuevo, Foucault ya había identificado diversas prácticas al respecto en el liberalismo: "En efecto, en el siglo XIX aparece toda una educación del peligro, toda una cultura del peligro (...). Desaparición de los jinetes del Apocalipsis y, al contrario, aparición, surgimiento, invasión de los peligros cotidianos, peligros cotidianos perpetuamente animados, reactualizados, puestos en circulación, entonces, por lo que podríamos llamar la cultura del peligro del s. XIX. Tómese, por ejemplo, la campaña de comienzos de ese siglo sobre las cajas de ahorro (...) véanse todas las campañas relacionadas con la enfermedad y la higiene. (...) Por último, vemos en todas partes esa estimulación del temor al peligro que en cierto modo es la condición, el correlato psicológico y cultural interno del liberalismo. No hay liberalismo sin cultura del peligro" (87). En tal sentido, el neoliberalismo no plantea algo radicalmente distinto en este dominio, aunque pueden ensayarse nuevas interpretaciones a los objetivos que persigue.

[17] Siguiendo el argumento de Bilder y en línea con el planteamiento foucaultiano, el concepto de "degeneración" es aquel que articula esta diferencia, umbral entre lo sano y lo enfermo. Si se piensa en su utilización durante la II guerra mundial, "el supuesto peligro de la degeneración de la raza en el nazismo funciona como un mecanismo que permite legitimar el exterminio de aquellos cuya conducta no se ajusta a lo esperable. Provee un argumento científico al ejercicio estatal de la política de muerte". (Bilder 62)

[18] Se ha hablado en este apartado de "cuerpo en pedazos" para poner el acento en la aniquilación corporal singular, padecida por cada cuerpo, mas sobre todo en la escisión social que supone el modelo de individualidad al que quedan circunscritas distinciones como sanidad y enfermedad. El racismo biológico no supone solo una división entre dos o más categorías distintas de personas, sino una estratificación esencialista que otorga beneficios a unos –en este caso los sanos- en desmedro de otros; y donde el disciplinamiento ha dado sus frutos, haciendo de los mismos privilegiados, férreos defensores de la diferencia. "A partir del mismo [racismo] se ejercen dos funciones. La primera es fragmentar a la especie humana, introduciendo diferencias jerárquicas en un 'continuum biológico'. La segunda es establecer una relación positiva con respecto a la muerte para grupos que integran las posiciones inferiores de la jerarquía, para quienes, incluso, la muerte podría ser 'solicitada por necesidad'". (Gigena 16)

> Naturalmente hoy sólo puedo transmitir lo que entonces sentía como mono con palabras de hombre, y por eso mismo lo desvirtúo. Pero aunque ya no pueda retener la antigua verdad simiesca, no cabe duda de que ella está por lo menos en el sentido de mi descripción. (Kafka 11)

La fantasía de Kafka se torna comprobable en contextos de la medianidad contemporánea. Un rápido rastreo pone en evidencia la existencia de ciertas precondiciones de aparición de los cuerpos, que actúan sobre toda persona al momento de presentarse en el espacio público. Lo que yace sin más tras muchas de ellas es la presunción de sub-humanidad o humanidad de segunda categoría de las poblaciones excluidas u ocultas, aquello que Butler diagnostica como normalización de unas versiones de lo humano por sobre otras.

> Basta pensar en la situación de los sin papeles, que cuando quieren obtener permisos de trabajo o residencia, su misma tentativa de ≪ser legales≫ se considera ilegal. Una simple consulta jurídica a un abogado sobre el reconocimiento de sus derechos puede suponer el arresto o la deportación para el trabajo ilegal. (2017 47)

Las víctimas corren el riesgo de vivir una vida sin derecho a ser vivida,[19] "por lo que pueden ser explotados, violentados y asesinados sin ningún tipo de relevancia legal". (Carreras 83)

Afortunadamente, de continuo las normas fallan al controlar la totalidad de la esfera de visibilidad. La aparición misma se vuelve entonces un acto performativo por parte de aquellos que aspiran a la legitimación de sus existencias. Sin embargo, en este punto es fundamental detenerse y examinar bajo qué condiciones se dará dicha aparición. Si ella supone un apego a las normas, tal acto coadyuva al disciplinamiento, perpetuándolo. Por eso no puede aspirarse a una aparición sin más, sino a una que asegure parámetros mínimos que resguarden "condiciones ontológicas de pervivencia en el seno de la sociedad" (Butler 2017 46), no sometidas a una adaptación violenta e intransigente; y que a su vez tomen en consideración la vinculación existente entre vida pública y privada, sobre las cuales Butler pone el acento. Ambas no se desarrollan en dinámicas independientes, sino que una es sustento de la otra. En términos corporales –afirma Butler (2017), las necesidades básicas, cubiertas en la vida privada, permiten a un cuerpo manifestarse en la publicidad, así como la carencia de las mismas pueden llevar a las manifestaciones en busca de mejores condiciones, instaurándose como propósito del accionar político.

i. Pornografía de los cuerpos

Las precondiciones de aparición de los cuerpos, vinculadas al disciplinamiento trascienden multitud de contextos y construyen limites como los previamente señalados: legal/ilegal,

[19] Usualmente esto se desarrolla como un juego vicioso, construido de tal forma que impide cualquier amago de aparición: Por ejemplo, "en algunos discursos liberales se concibe al sujeto como un sujeto que aparece en un marco legal y que solicita ser reconocido conforme a tales términos. Pero ¿qué es lo que hace que uno aparezca ante la ley? Da la impresión de que uno ha de tener acceso a ese ámbito, o que tiene que ser capaz de entrar y aparecer en alguna forma" (Butler 2017 47). Una vez más, el círculo se cierra, dejando excluido a cualquiera que no forme parte de él.

sano/enfermo, entre cientos de otros imaginables. Desde ellos extiende a su vez el control sobre las corporalidades, abarcando con frivolidad la pulcritud de los mismos. De este modo,

> lo sano es una forma de expresión de lo liso y pulido. Paradójicamente irradia algo morboso, algo inerte. Sin la negatividad de la muerte, la vida se la anquilosa en lo muerto. Se la satina convirtiéndola en aquello que, por carecer de vida, tampoco puede morir. (Han 2016 67)

El filosofo Byung-Chul Han dirá ante ello que lo pulido encarna la actual sociedad positiva, una donde toda negatividad, toda resistencia ha sido clausurada. Con ella queda anulada la alteridad, el otro como diferencia cuya extranjera interioridad se alzara antes como límite irrebasable.[20] "La sociedad actual, obsesionada por la limpieza y la higiene, es una sociedad positiva que siente asco ante cualquier forma de negatividad". (Han 2016 21)

El cuerpo apto para aparecer deviene transparente, pulcro y terso, en un movimiento que lo sobre-exhibe, despojándolo de cualquier contradicción con las exigencias de la sociedad positiva. Hay en ello una *aporética* avidez de mostrarlo todo. Mientras solo determinados cuerpos son admitidos a la escena social, su sobre-exhibición dona la impresión de una corporalidad disponible, reificada y –en palabras de Han- pornográfica.

> El neoliberalismo lleva a cabo una despolitización de la sociedad, y en ello desempeña una función importante, la sustitución del Eros por sexualidad y pornografía. Se basa en el deseo (*epithymia*). En una sociedad del cansancio con sujetos del rendimiento aislados en sí mismos, también se atrofia por completo la valentía. Se hace imposible una acción común, un *nosotros*. (Han 2017 67)

La estetización social bajo estos parámetros es devastadoramente *despolitizante*. Los cuerpos aparecen exhibidos en su individualidad radical, incapaces de sobreponerse como resistencia, ni mucho menos reivindicación de otras corporalidades ocultas. El rol de los cuerpos sexuados queda preso en esa misma dinámica:

> La sexualización del cuerpo no sigue unívocamente a la lógica de la emancipación, pues acompaña a una comercialización del cuerpo. La industria de la belleza explota el cuerpo sexualizándolo y haciéndolo consumible. El consumo y el atractivo sexual se implican el uno al otro. Una identidad personal basada en resultar sexualmente deseable es un producto del capitalismo de consumo. (Han 2016 71)

ii. Cuerpos in-mundos

En el reverso de la sobre-exhibición, la exclusión de los espacios de aparición adopta usualmente –de acuerdo a Butler (2017 39)- dos estrategias: criminalización y patologización.

[20] "No hay ninguna interioridad que se oculte tras la superficie pulida". (Han 2016 16)

La primera supone la privación de protección y negación de derechos fundamentales (como la libertad); la segunda recurre frecuentemente a explicaciones que buscan vincularse a postulados de la ciencia, a fin de desacreditar ciertos modos de existencia, aduciendo la necesidad de tratamientos o acompañamiento en lugar de derechos.[21] Comúnmente, criminalización y patologización no son llevados a concreción en la cotidianidad por aparatos institucionales de carácter estatal, sino por dispositivos sociales, como la propia familia o la ciudadanía. Los problemas de género –si se quiere- pueden ser fácilmente pensables desde esta perspectiva.

> Quienes insisten en que el género debe aparecer siempre de manera uniforme o con cierta indumentaria más que con otras, los que pretenden criminalizar o convertir en casos patológicos a los sujetos que viven su género o su sexo en formas no normativas, todos ellos actúan como policías en la esfera de aparición, aunque no formen parte de las fuerzas de orden. (Butler 2017 64)[22]

Una de las peculiaridades de la exclusión consiste en que, pese a que se conforma bajo una aspiración disciplinaria, correctiva, censuradora y *nihilizante* de la alteridad, quien excluye requiere de lo excluido, pues funda la legitimidad de su existencia en la marca de la diferencia. En otras palabras, el *uno* sólo es tal en la contraposición con un *otro* (dos). Tomándose por caso la diferenciación binaria de género, lo masculino en su afán esencialista sólo existe en tanto se distancia de *su* otro respectivo: lo femenino. [23] La separación radical mutuamente excluyente de los binarismos hará caer entonces en el abismo de la no-existencia a todo aquello que ponga en cuestión una diferencia pretendida natural.[24] "La zona de no-ser, escapa de algún modo al esquema dialectico porque queda fuera de la posibilidad del reconocimiento, apunta a aquello 'irreconocible', inabsorbible, insuperable(. . .)" (Bulo y De Oto 10); al mismo tiempo que aquella exclusión es condición de validez del parámetro binario de carácter estático.

Pero además, las diferenciaciones excluyentes suponen, continuamente, una jerarquización auto-legitimadora. Ocurre con las discriminaciones de tinte racial, donde negros son contrapuestos, subyugados a blancos como condición de aparición de los últimos. El no-yo-negro es –él mismo- "fondo oscuro como condición del aparecer del yo-blanco" (Bulo y De Oto 15). La única posibilidad de aparición de un cuerpo negro está en blanquearse; el disciplinamiento anulador de su ser-negro en un mundo blanco lo reduce a un no-ser; en el mejor de los casos, a una condición de posibilidad para que otros

[21] También puede ocurrir que la patologización constituya un paso legalmente necesario en la búsqueda por la obtención de derechos. Tal ha sido el caso de personas trans, para quienes demostrar psiquiátricamente disforia de género ha sido impuesto en variadas legislaciones como requisito indispensable al momento de aspirar a un cambio registral.

[22] Para Butler, asumir que vemos "un hombre vestido de mujer" o "una mujer vestida de hombre" supone percibir un término como "realidad" de género y el otro como una "figura ilusoria", un mero artificio. No obstante la presunta realidad no es más que una naturalización cultural que siempre puede ser replanteada.

[23] En el mismo sentido, "instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta al género como una relación binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual". (Butler 2016 81)

[24] "Las normas de género intervienen en todo lo relativo a los modos y grados en que podemos aparecer en el espacio público, a los modos y grados en que se establecen las distinciones entre lo público y lo privado, y a cómo estas diferencias se convierten en un instrumento de la política sexual". (Butler 2017 41)

aparezcan. El negro habita el limbo de lo in-mundo, o, si se prefiere, de lo extra-mundano, aquella zona oscura del universo que yace como telón de fondo para que el mundo, en su (in)completud blanca, aparezca.[25]

El cuerpo cosificado bajo la delimitación racial es un cuerpo que no se pertenece, una corporalidad expulsada, como aquella del cuerpo concentracionario, del cuerpo transgénero, e incluso la del cuerpo femenino en la esfera de una sociedad patriarcal. "Impropiedad del propio cuerpo, que no sugiere una liberación de su materialidad, sino la ilimitada identificación con una necesidad imposible de satisfacer". (Sucasas 202)

En suma, las tecnologías de muerte reorganizan, por medio de sus operaciones, una serie de relaciones en el campo social, creando subjetividades sujetas al poder, pero *desujetadas* (*desubjetivadas*) de ellas mismas. La operación es paradójica: un sigilo estruendoso. Actúa con disimulo en la cotidianidad, a tal punto que los mismos sujetos cooperan continuamente en su promoción; pero irrumpe con inusitada violencia, única forma de incorporarse e inundar todos los rincones de la vida. Así es como

> (...) la violencia atraviesa de manera silenciosa, desubjetivando, arrancándole a los sujetos la posibilidad de asumir su deseo, inscribiendo y organizando estilos de vida, cuerpos, objetos, modas, que cubran necesidades, imaginarios con los cuales la población se ve atrapada en el mercado y el acelerado ritmo de circulación de la mercancía. (Carreras 73)

Al tiempo que los reconfigura sujetos necesarios para el sistema neoliberal, prescinde de ellos en razón de su singularidad devenida número –solitario en su individualidad egoísta-, en el oscuro océano del Uno impersonal cuya única imagen visible es aquella de la superficie sobreexpuesta.

3. "Y el Verbo se hizo carne"

Tras el itinerario recorrido es menester retornar a la pregunta por la acción de formar alianza. Lenguaje devenido cuerpo; o cuerpo desplegado como lenguaje. La alianza misma no contempla meramente un sentido abstracto, muy al contrario, requiere de una materialidad mediante la cual manifestarse. El sólo hecho de congregarse, por o en oposición a una causa, comporta en sí un acto performativo, un lenguaje corporal con independencia de las palabras.[26]

> (...) el quedarse parado, la respiración, el movimiento, el detenerse, el habla y el silencio son todos elementos que forman parte de una asamblea

[25] La exclusión puede ser pensada metafóricamente en dos sentidos: un ≪hacia afuera≫ y un ≪hacia adentro≫. Efectivamente la expulsión señala, en su propia etimología, un afuera (*ex*), con lo cual el racismo arroja a los negros (o, siendo más incisivos, a los ≪no suficientemente blancos≫) fuera del espacio de aparición. No obstante tal afuera es también un imperativo a replegarse, ocultándose en la interioridad. En cualquier caso, "la piel es frontera entre lo que son capaces de contener las instituciones y las relaciones en una sociedad, y aquello que las excede y que es expulsado, en este caso, para adentro". (Bulo y De Oto 3)

[26] Más aún, Butler misma insinúa la bifurcación que puede ocurrir entre cuerpo y acto de habla. Efectivamente "a veces lo que uno indica por medio de la expresión es bien distinto de lo que explícitamente reconoce como propósito de su acto de habla". (2017 16)

> imprevista, de una norma inesperada de performatividad política que sitúa la vida vivible en el primer plano de la política. (Butler 2017 25)

El cuerpo habla constantemente hasta en el más mínimo accionar. Su reposo, la lentitud, su sola ocupación temporo-espacial puede ser comprendida como una forma de *discursividad*. El cuerpo mismo es un lenguaje-umbral, una interioridad exteriorizada, concreta, que visibiliza las demandas y los derechos negados. El cuerpo es medio necesario, puesto que "para verbalizar es preciso disponer de laringe o de un sustento tecnológico" (Butler 2017 16). Mostrar supone una materialidad y la acción política se ejercita en la vinculación de corporalidades. Por añadidura, el levantamiento de consignas en reuniones, asambleas, vigilias y ocupaciones es una exteriorización-con. Supone en sí misma un revés, una subversión a la individualidad neoliberal, por lo que su performatividad resulta eminentemente política. Aquella vinculación con otros supone la repolitización de los cuerpos y la recuperación de un *Mitwelt* como espacio político negado.[27] "Así, el movimiento, la quietud o el estacionamiento de mi cuerpo en medio de la acción de otro no es un acto mío ni tampoco tuyo, sino algo que ocurre en virtud de la relación existente entre nosotros". (Butler 2017 16)

Butler (2017) es enfática en afirmar la pre-institucionalidad del derecho a reunión. Si bien corresponde a una obligación de los Estados garantizarla, ella misma es independiente en tanto herramienta de lucha y respuesta a la represión estatal. La soberanía popular como reunión –amontonamiento- de cuerpos es previa también a la libertad de expresión, puesto que su significado desborda las fronteras del discurso oral y escrito. El ensamblaje o congregación corporal es incluso anterior a su causa. Lo que ellos expresan primariamente es el derecho mismo a visibilizarse, su posibilidad de aparecer. "Estas formas de reunión ya son significantes antes (y aparte) de las reclamaciones que planteen". (Butler 2017 15)

Asimismo, la materialidad de la soberanía popular abre la interrogante por otras vías de manifestación que trasciendan la reunión física de los cuerpos[28]. En tal escenario, la virtualidad podría ensayarse como un mecanismo de aparición. Dado que

> no todos pueden aparecer en forma corporeizada, y muchos de los que no pueden presentarse, de aquellos a los que se les impide aparecer o que se hacen presente a través de las redes virtuales, forman también parte de «el pueblo», al que precisamente se ha definido a partir de la aparición restringida de ciertos cuerpos en el espacio público. (Butler 2017 15-16)

La virtualidad no obstante resulta compleja y supone en sí la pregunta por las posibilidades reales de alianza. Si bien podría pensarse, ella misma, como utopía de participación democrática, donde la jerarquía social parece diluirse y asegurar –al menos en términos generales- el derecho de aparición virtual de todos, adolece de dos condiciones fundamentales. Una de ellas corresponde a los soportes materiales que posibilitan la aparición virtual de los sujetos. Desde luego, que las redes virtuales se publiciten como lugar

[27] Se alude aquí al *Mitwelt* heideggeriano en una interpretación bastante libre, apelando con ello al cariz de que el hacer mundo no es sino un mundo-con, donde quienes lo habitan no yacen nunca en completa soledad.

[28] En todo caso no hay soberanía popular que pueda prescindir de los cuerpos para expresarse. La mayor de las virtualidades supondría aún de cuerpos que tecleen tras una pantalla, así como de cuerpos no-humanos que permitan la conexión virtual.

de horizontalidad por excelencia no contempla que la espacialidad virtual requiere de infraestructuras y condiciones mínimas que aseguren posibilidades continuas de acceso.[29] Por otro lado, la existencia de una "comunidad virtual" puede ser puesta en tela de juicio. Se arguye respecto a este punto que, contrario a lo que supone su nombre, ellas no generan redes de vínculos más allá de la fugacidad de una conexión.[30] En tal sentido, para Han, no sólo no son posibilitadoras de acción conjunta, sino que además comparecen como elemento *despolitizante*.[31]

> Las masas, que antes podían organizarse en partidos y asociaciones y que estaban animadas por una ideología, se descomponen ahora en enjambres de puras unidades, es decir, en los Hikikomoris digitales aislados para sí, que no forman ningún público articulado y no participan en ningún discurso público. Frente al sistema autorreferencial se encuentran los individuos aislados para sí, que no actúan políticamente. Se descompone el nosotros político que sería capaz de acción en sentido enfático. (Han 2014 70)

El "avatar" se vislumbra como síntoma de una virtualidad donde el sujeto se representa única y exclusivamente a sí mismo y sus opciones, mediadas por intereses particulares. El "perfil", como un anuncio del narcicismo pornográfico de una sociedad de la sobre-exhibición. El espacio virtual se erige al modo de un lugar donde la sociedad del descontento se manifiesta cual enjambre furioso, sin devenir pueblo ni ejercer soberanía.

4. Esto es mi cuerpo, que será entregado por nosotros

> Tomad y comed todos de él, porque esto es mi cuerpo, que será entregado por ustedes. (1Cor 11,23)
>
> 'Esto es mi cuerpo' = aserción muda, constante, de mi mera presencia. Ella implica una distancia: 'esto', he aquí lo que pongo delante de ustedes. Es 'mi cuerpo'. (Nancy 22)

El culmen eucarístico acontece en la elevación de un pequeño trozo de pan sin levadura, expuesto ante la multitud. Pan transubstanciado carne. Materialidad de un cuerpo humano masacrado para obrar la redención. Aquel pan –blanco, insípido, de superficie lisa y despojada de las imperfecciones de un mendrugo corriente- contrasta en su positividad con la visceralidad de un cuerpo ex-puesto a la crucifixión. Manifestación incomprensible, evidente contrasentido si no se toma en cuenta la declarada divinidad sobrepuesta –por el creyente- a la fragilidad de un cuerpo sometido al yugo de los clavos y una corona de espinas. Cuerpo divino, potencia infinita. Restitución de un cuerpo que, no obstante, se entrega a sí mismo para ser, una vez más, partido y compartido por la humanidad.

[29] Los factores que operan discriminatoriamente aquí son fácilmente identificables. Rápidamente pueden enumerarse aspectos como la edad, posición geográfica, accesibilidad a la red, condiciones económicas y conocimientos mínimos en el uso de tecnologías web.

[30] Dejando de lado las vinculaciones preexistentes al mundo virtual; las cuales habría que analizar en mayor profundidad.

[31] "¿Para qué son necesarios hoy los partidos, si cada uno es él mismo un partido, si las ideologías, que en otro tiempo constituían un horizonte político, se descomponen en innumerables opiniones y opciones particulares? ¿A quién representan los representantes políticos si cada uno ya solo se representa a sí mismo?" (Han 2014 70)

¿Cuánto puede un cuerpo? La apasionada defensa de Serres respecto a las posibilidades de una corporalidad apela al absoluto despliegue de su materialidad.[32] Los cuerpos lo pueden casi todo. Dejarlos aparecer, permitir que se alcen libremente constituye al mismo tiempo el derribamiento, la des-esencialización de su presunta fragilidad. "Las performances de atletas, luchadores y viajeros espantan a las filosofías ocupadas en repetir la letanía de nuestras flaquezas". (Serres 137) El cuerpo no es frágil, está ex-puesto. Y no puede no estarlo, pues su condición *apareciente* supone ineludiblemente aquel estar *puesto fuera* y no oculto en sí.

Por desgracia, la contingencia neoliberal que hemos analizado y a la cual se confrontan los cuerpos, conlleva la dramática posibilidad de la precariedad, aquella condición por la que ellos pueden quedar ex-puestos y disponibles a la violencia, el desastre e incluso la muerte. Precariedad de cuerpos *desastrados*, abatidos, descubiertos en la oscuridad nocturna.[33] Las condiciones de vida en el imperio del mercado hacen de todos, potenciales seres precarios.

> La precariedad es una categoría que engloba a mujeres, *queers* y personas transgénero, a los pobres, los discapacitados y los apátridas, pero también a las minorías religiosas y raciales; es pues una condición social y económica, pero no una identidad (efectivamente trasciende todas las clasificaciones y produce alianzas potenciales entre los que no se reconocen como miembros de una misma categoría). (Butler 2017 63)

¿Cómo hacer alianzas cuando las condiciones de vida-vivible han sido desbaratadas? Un primer paso fundamental es la identificación de aquellos márgenes o zonas de mayor propensión a la precariedad.[34] Ésta –la precariedad- no siempre irrumpe directamente en los cuerpos humanos, a menudo lo hace en su vinculación con el entorno, dado que su operación consiste en el despoje de condiciones ambientales propicias e infraestructuras mínimas para una vida digna. El cuerpo sufre, pues se vincula y depende de sus circunstancias para sobrevivir. Aún más, "el cuerpo no es tanto una entidad como un conjunto de relaciones vivas; el cuerpo no puede ser separado del todo de las condiciones infraestructurales y ambientales de su vida y de su actuación" (Butler 2017 69), por lo que el desmoronamiento de sus estructuras de soporte implica el deterioro de todas las esferas en las que éste se desenvuelve. Allí la distinción arendtiana entre lo público y lo privado falla –de acuerdo a Butler (2017 50)- a la hora de comprender la totalidad del cuerpo que se desplaza entre ambos hemisferios. Aparecer públicamente será un acto performativo que liga las demandas privadas, haciendo de aquella exigencia un acto político. El cuerpo aparece como vínculo, es vinculado y a su vez vinculante. Sólo *es* en virtud de sus relaciones. El cuerpo se construye en los infinitos vínculos, roces, acercamientos y distancias que realiza con otros cuerpos. "El cuerpo se define por las relaciones que hacen posible su vida y sus actos" (Butler 2017 132), que no son únicamente establecidas con otros cuerpos humanos, sino incluso más frecuentemente con corporalidades, superficies y soportes infraestructurales.

[32] "Sólo nuestra carne divina nos distingue de las máquinas". (Serres 38)

[33] Sin lugar a dudas, es tomada aquí una reminiscencia al "desastre" de Blanchot.

[34] "¿Quiénes van a quedar desprotegidos ante la ley o, más concretamente, privados de la protección policial, cuando estén en la calle, en el trabajo o incluso en sus hogares?, ¿quiénes quedarán abandonados por las instituciones religiosas, olvidados por las leyes? ¿quiénes serán objeto de violencia policial?, (...)¿quiénes serán estigmatizados y privados de derechos al mismo tiempo que son atraídos y satisfechos como consumidores?" (Butler 2017 41)

> Para que el cuerpo pueda moverse, por lo común ha de contar con una superficie de algún tipo (salvo que esté nadando o en el aire), y debe tener a su disposición soportes técnicos que hagan posible el movimiento. Por consiguiente, el pavimento y la calle han de ser considerados como requerimientos del cuerpo cuando este ejercita su derecho a la movilidad. Ambos son parte de la acción, no solo su sostén. (Butler 2017 130)

La mera falta de una materialidad con la cual actuar puede ser causa de lucha política y la demanda se vuelve entonces un acto performativo en la ocupación de espacios negados, una reivindicación de los cuerpos vinculados-vinculantes.

Que ellos se vinculen, *se entre-ayuden* (*s'entraident*), entramando infinitos lazos, es indicio de que "el humano no se aguanta por sí solo" (Butler 2017 133); es un ser dependiente, sin que por ello quede en cuestión su libertad. El sentido de su dependencia debe entenderse en el marco de aquella ayuda mutua, que lo mantiene en el ámbito de su actividad y no lo relega o subestima como un ser puramente pasivo. El cuerpo, como actividad constante, supone un salir de si mismo.

> Parte de lo que el cuerpo hace (para expresarlo en términos de Deleuze, que toma de Spinoza) es abrirse ante el cuerpo de otro, o de algunos otros, y por esa razón los cuerpos no son ese tipo de entidades encerradas en sí mismas. En cierta manera están siempre fuera de sí mismos, explorando o recorriendo su medio natural, por cuanto están extendidos y a veces hasta desposeídos a través de los sentidos. (Butler 2017 150-51)

La ex-posición hace del cuerpo ese despliegue[35], esa posibilidad del cada vez. Conlleva en sí cierta vulnerabilidad, no en un rasgo de frágil esencialismo, sino en tanto apuesta por un mundo compartido. La aparición de nuestros cuerpos ha de ser un imperativo de sus existencias. Aparición libre y conjunta. Manifestación rebelde contra la individualidad neoliberal. ≪Esto es mi cuerpo≫, no uno que se repliega o se esconde, sino uno que se ex-pone. Un cuerpo actuante, abierto y vinculante con los otros. En efecto, un cuerpo que será entregado, cada vez, por *nosotros*.

Bibliografía

Bilder, Myrna. "M. Foucault: biopolítica, tanatopolítica y racismo desde el concepto de gobierno". *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina.* Antonio Fuentes, editor. Puebla: Benemerita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), 2012. 51-70.

Bulo, Valentina. y De Oto, Alejandro. "Piel inmunda: la construccion racial de los cuerpos", *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* 5 (2015): 7-20.

Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de*

[35] "El cuerpo se expone, y queda justamente expuesto a la historia, a la precariedad, a la fuerza, pero también a lo que es impremeditado y venturoso, como la pasión y el amor, o a la amistad repentina y a la pérdida súbita o inesperada". (Butler 2017 150)

la asamblea. Buenos Aires: Paidós, 2017.

—. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Buenos Aires: Paidós, 2016.

Carreras, Natatxa. "La politización de la violencia". *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina.* Antonio Fuentes, editor. Puebla: Benemerita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), 2012. 71-85.

Denord, François. "Aux origines du néo-liberalisme en France. Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938", *Le Mouvement Social* 195 (2001): 9-34.

Eltit, Diamela. "No hay plazo que no se cumpla". *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado*, ed. Faride Zerán. Santiago: LOM, 2018. 59-65.

Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979).* Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2016.

Gigena, Andrea. "Necropolítica: Los aportes de Mbembe para entender la violencia contemporánea". *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina.* Antonio Fuentes, editor. Puebla: Benemerita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), 2012. 11-31.

Han, Byung-Chul. *En el enjambre.* Barcelona: Herder, 2014.

—. *La salvación de lo bello.* Barcelona: Herder, 2016.

—.*La agonía del Eros.* Barcelona: Herder, 2017.

Kafka, Frantz. *Informe para una Academia y otros textos.* España: Maldoror, 2011.

Klein, Naomi. *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism.* New York: Metropolitan Books, 2007.

Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo, Extensión del alma.* Buenos Aires: La Cebra, 2010.

Neyrat, Frédéric. *Surexposés. Le monde, le capital, la terre.* París: Lignes & Manifestes, 2004.

Rougier, Louis. *Les Paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance.* Paris: Librairie Félix Algan, 1920.

Saavedra, Carola. *Inventario de las cosas ausentes.* Santiago de Chile: Tajamar Editores, 2015.

Serres, Michel. *Variaciones sobre el cuerpo.* Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2011.

Sucasas, Alberto. "Anatomía del Lager (Una aproximación al cuerpo concentracionario)", *Isegoría* 23 (2001): 197-208.

Vergara Estévez, Jorge. "La concepción del hombre de Friedrich Hayek", *Revista de Filosofía* 65 (2009): 161-176.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (Diciembre), pp. 117-129
Recibido: 04-05-2019 Aceptado: 29-10-2019

Síntesis y desfiguración: para una teoría del optimismo retórico

Synthesis and Defacement: Towards a Theory of Thetorical Optimism

Daniel Perez Fajardo*
Universidad de Lisboa

Resumen

La teoría literaria contemporánea plantea desafíos complejos para el estudio del lenguaje en su generalidad, sobre todo al tener en cuenta su función referencial, significado y la formulación del conocimiento en un paradigma de mediación. Las premisas de un lenguaje retórico parecen llevar a la teoría al más profundo de los pesimismos, poniendo en duda su finalidad y orientación crítica. El presente trabajo se propone investigar el carácter del significado y la función referencial a partir de la teoría tropológica de Paul de Man, cometido que tiene tras de sí la necesidad de fundamentar una teoría literaria optimista en el encuentro entre figuración y conocimiento. Por medio de una atenta lectura de la retórica de Paul de Man, el trabajo presenta una solución tentativa al problema del conocimiento en el lenguaje retórico mediante una visión que entraña la inseparabilidad entre contenido y forma. De esa manera, la teoría literaria quedaría a salvo de ser una corriente contraria a la posibilidad de conocimiento sin traicionar sus propios postulados, como también la ≪forma≫ pasaría a ser parte del campo de estudio de la epistemología.

Palabras clave: Lenguaje, Conocimiento, Epistemología, Retórica, Teoría literaria.

Abstract

The contemporary literary theory entails complex problems for the study of language, especially in relation to their referential function, their meaning and the possibility of knowledge. The principles of a rhetorical language take the theory to deep pessimisms, questioning their purpose and critical orientation. The present work is an investigation about the meaning and the referential function of language in Paul de Man's rhetorical theory, investigation which pursues the need an optimistic theory of literature in the meeting between figuration and knowledge. Through an attentive reading of Paul de Man's rhetoric, the work presents a tentative solution to the problem of the possibility of knowledge within a rhetorical language through a vision that involves the inseparability between content and form. In that way, literary theory would remain safe from being contrary to the possibility of knowledge without betray of its own postulates, as well as "form" would become part of the field of study of epistemology.

Keywords: Language, Knowledge, Epistemology, Rhetoric, Literary Theory .

*Contacto: d.perez.fajardo@gmail.com Licenciado en Lengua y Literatura Hispánica, mención Literatura de la Universidad de Chile. Magister en Filosofía de la Universidad de Chile y Doctorante en Teoría Literaria de la Universidad de Lisboa, Portugal.

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

Los actuales estudios del discurso han aceptado, quizás con demasiada rapidez, la presencia de elementos poéticos en la generalidad de la actuación del lenguaje, postulando ya no su condición derivada a modo de decoro, sino como un estatuto originario de la capacidad lingüística misma. Retórica y poética han experimentado un resurgir desde las áreas inesenciales del discurso hacia una propiedad que, pienso, no ha sido indagada en sus perjuicios y profundidades, cuestión que se manifiesta en ciertas premisas de la retórica que parecen dar una visión pesimista del lenguaje con respecto a la capacidad de conocer en la mediación.

Las consideraciones sobre los elementos retórico del lenguaje avanzan, en una especie de historia de la teoría, desde disquisiciones atingentes a la pragmática y el acuerdo comunicativo, bajo la forma de tratados de argumentación (López Eire 871), hacia la posibilidad de ver en la retórica un cuerpo teórico para un lenguaje objeto (Barthes 10), premisa que la joven teoría literaria exaltará en una visión que vuelve indistinguible lo propio de lo figurado en las designaciones del lenguaje en referencia a sus múltiples objetos. La retórica trabajada por la teoría literaria comienza a centrarse en la *elocutio* (Jiménez 340), es decir, en una visión que tiende a ver la impropiedad de la palabra poética como eje de toda realización del lenguaje, vuelco teórico que trae consigo un fuerte cuestionamiento hacia la capacidad del lenguaje de establecer un vínculo seguro con su objeto y, a través de él, generar algún conocimiento.

Uno de los puntos más altos de dicho posicionamiento en favor de la *elocutio* se encuentra en el crítico literario y filósofo Paul de Man, quien observa en el tropo el modelo estructural que rige a todo lenguaje: "El tropo no es una forma derivada, marginal o aberrante del lenguaje, sino que es el paradigma lingüístico por excelencia. La estructura figurativa no es un modo lingüístico entre otros, sino que caracteriza el lenguaje como tal" (de Man 1990a 128). Aceptado el componente tropológico en la actuación lingüística, el acento que la *elocutio* pondrá guarda relación con la capacidad de las figuras del lenguaje para relacionarse con su objeto, cuestión que abre y plantea problemas claros hacia el conocimiento al suponer a este dentro de la relación entre lenguaje y objeto. Como eco de lo anterior, Paul de Man señala "...la retórica no es en sí misma una disciplina histórica sino epistemológica" (de Man 1998 75), lo cual entraña que el cuestionamiento fundamental de la teoría literaria reside, por tanto, en la posibilidad de aparición del conocimiento bajo los estándares del lenguaje como mediación, conmoción que comienza a desdibujar los límites entre teoría de la figuración y epistemología o, más ampliamente, entre literatura, poética, critica y filosofía.

Los celebrados avances de la teoría literaria de fines de siglo pasado han dejado tras de sí, de esa forma, una tarea, muchas veces, ignorada por los críticos: las consecuencias del carácter figurativo del lenguaje poético como norma general hacia el lenguaje y las posibles soluciones a los problemas del conocimiento al interior de la retórica misma, es decir, hacerse cargo de la mediación figurativa del lenguaje en sentido extenso. Lo cual, a su vez, delata el tenue respeto disciplinar de la crítica literaria, la cual no parece querer ingresar a campos que, debido a sus conclusiones, son de su incumbencia.

La pregunta por la epistemología condensa en sí al conocimiento, sus medios y fuentes (Moser 3), articulando la interrogante sobre un lenguaje que, comandado por la retórica,

pareciese negar los vínculos con una exterioridad, arremetida negativa que se plantea desde el tropo como estructura rectora del lenguaje. La cuestión recae sobre la posibilidad de establecer el significado de realizaciones del lenguaje y función referencial de este (Jakobson 353) a modo de una profunda duda sobre qué es lo que ocurre tanto al interior de los mecanismos del lenguaje como también con relación a su objeto una vez que el tropo ingresa a la totalidad del lenguaje.

El lenguaje general y su posibilidad de mediar conocimiento viene determinado desde la categoría rectora de este en la retórica de la teoría literaria en general y de Paul de Man en específico[1]: el tropo. El tránsito desde una lectura del tropo como ornamento del lenguaje hacia la consideración de su centralidad en el esquema lingüístico contiene en sí diversas consecuencias, siendo las más evidentes la formulación y reconocimiento de significado y función referencial, panoramas donde son planteadas las consecuencias para el conocimiento en la mediación.

2. Pesimismo formal

El significado de enunciados lingüísticos pareció, antes de la retórica, comandado en gran medida por el referente de esta, relación que la retórica tenderá a romper y, más radicalmente, subvertir.

El punto más claro en el cual la retórica ha afirmado sus cuestionamientos epistemológicos hacia el lenguaje es en la condición tropológica de este, es decir, afirmar que toda actuación de este corresponde a una desviación[2] o impropiedad con respecto al significado y referencia esencial o usual. Por ello, los medios de descalificación más claros de la retórica hacia la idea de un significado estable se vislumbran en la indistinción entre la palabra ≪propia≫ y la ≪desviada≫, lo cual entraña el hecho de que no hay un contenido "seguro" al cual llegar a través de la asignación de un significado propio a cada palabra. Por el contrario, todas las palabras son impropias, siendo su significado y referencia cuestiones ampliamente variables, contradictorias y aberrantes.

Más allá del carácter desviado que impone la retórica a la generalidad de la mediación del lenguaje, la impropiedad lingüística trae consecuencias más profundas para el significado de lado de la imposibilidad de determinar qué elemento establecen significado y cuáles no. Ante la anterior correspondencia y estabilidad entre lenguaje, significado y mundo, la retórica moderna y contemporánea[3] tenderá a mezclar las categorías, haciendo ingresar la posibilidad de que el lenguaje designe significado a través de medios equívocos y ya no solamente por estar en relación con lo externo. La confusión de elementos puede verse desde los trabajos de la retórica clásica en su evolución hacia la teoría literaria contemporánea propiamente tal, punto donde la igualación del concepto de tropo a lenguaje es fundamental. Punto último donde la teoría literaria de Paul de Man da luces de permitir el ingreso de consecuencias formales en significado y función referencial que atañen y determinan consecuencias epistemológicas.

[1] Me centraré en la figura de Paul de Man debido a la gran importancia que la epistemología cobra en su obra, siendo esta contenedora de nudos críticos que, pienso, pueden encontrarse en otros autores de manera menos declarada.

[2] Señalo dicha nomenclatura teniendo en cuenta la etimología griega (tropo: desviación).

[3] Márgenes dentro de los cuales se encuentra el pensamiento de Paul de Man.

La categoría de tropo en las retóricas antiguas obedece a la división más general entre *figures of speech* [figura de dicción] y *figures of thought* [figura de pensamiento], correspondiéndose con esta última determinación ligada el pensamiento y no al empleo formal del habla (Princeton university press 285). El tropo, en la visión clásica, condensa un significado a modo de expresión de una esencia externa, un conocimiento que va al pensamiento [*thought*] llenando a este de un significado estable a la vez que de un sentido referencial con extensión controlada. La idea del significado es fundamental en la lectura clásica de los tropos, siendo estos contenedores de un significado y un referente al cual acceden por medios desviados, poco convencionales en favor de la belleza del discurso del orador o poeta. Por otro lado, las *figures of speech* detentan la categoría de completa arbitrariedad formal, donde la transposición de elementos gráficos o sonoros no modifica el significado y el referente, sino sólo se articula como una voluntad de decoro.

Las *figures of thought* contiene, en la retórica clásica, la dignidad de un significado estable a la vez que información acerca de los referentes, de ese modo el empleo desviado de una palabra se corresponderá con esta categoría si funciona como una forma inusual de representar una misma idea u objeto. La distinción entre ambas figuras parece bastante reveladora del lado del carácter inesencial de unas frente a las otras: "...las figuras de dicción [*figures of speech*] pueden ser cambiadas o eliminadas sin afectar el sentido, pero las figuras de pensamientos [*figures of thought*] no pueden ser cambiadas sin afectar el sentido" (Mi trad. y paréntesis; Princeton university press 74). Se expresa, de ese modo, una preponderancia estructural y semántica dentro de las formas de la figuración, postulando procesos inesenciales frente a figuras contenedoras de un significado, siendo la metáfora para estas últimas su mejor representante. Sin embargo, la igualación entre tropo y lenguaje entraña que los usos formales del habla sean indistintos de las *figures of thought* en su posibilidad de generar significado y de contener conocimiento del objeto, lo cual tiende a volver al significado y al conocimiento del referente áreas cuestionable en su estabilidad y legitimidad. La ≪indecidibilidad≫ del significado de los tropos es así permitida por la indistinción entre elementos retóricos, lo cual no es más que la incapacidad de determinar dónde y cómo se establece el significado y la estabilidad de este.

Las consecuencias de que todo empleo lingüístico sea tropo desdibujan la separación entre elementos del lenguaje que determinan significado y que dan información acerca de lo externo en su límite con aquellas que son sólo habla, decoro o ≪forma≫. El pensamiento queda así teñido de gratuidad, lo cual vuelve al contenido de las actuaciones lingüísticas una duda continua por su estabilidad o verificación, estando este ya no contenido en figuras discretas con un significado determinable. A su vez, la función referencial pasa a estar bajo duda en la posibilidad de que lo que se conoce del objeto no sea un pensamiento esencial y estable, sino que esté también influenciado por el habla o la ≪forma≫.

La igualación entre *figures of speech* y *figures of thought* supone un significado que es obrado en la figuración misma y no en la mera toma de cuerpo de un contenido determinado. La aceptación de un lenguaje tropológico impacta en la idea de partículas discretas que refieren a objetos hasta el punto de volver borrosa la distinción pretendida entre el mero decir y el pensamiento. La igualación de tropo con todo el panorama figurativo, de ese modo, adiciona las *figures of speech* al pensamiento y, con ello, a lo que se conoce, su significado, característica y condiciones de verdad pasan a residir también en la ≪forma≫ de designar a estar en el lenguaje

El estatuto de la ≪forma≫ pasa a ser importante en una actuación lingüística cuyo significado es dependiente de factores múltiples y complejos, cuestión que pone trabas a la idea de que las actuaciones del lenguaje poseen un significado determinable. La forma pasa a ser importante, contenedora de significado y, más hondamente, pensamiento [*thought*], información y teoría sobre el mundo. El significado generado por la ≪forma≫ parece, de ese modo, equívoco por su dependencia a factores que escapan al mero juicio de la propiedad de una palabra hacia una esencia u objeto, cuestión que plantea la más radical indeterminación del significado en el lenguaje a la vez que la incómoda posibilidad de que un mismo referente cambie en sus atributos en dependencia de su ≪forma≫.

El significado de ciertos elementos del lenguaje, de ese modo, pasa a impactar parte del referente, modelando y dando reconocimiento a este de modos diferentes según la ≪forma≫ que este adquiere, impacto de la retórica que no sólo rompe con la idea de que el significado está asegurado por la referencia, sino que subvierte la relación de dependencia, haciendo que el referente pase a estar ligado a los significados que puedan tener las formas en determinadas tradiciones lingüísticas.

El impacto epistemológico de la retórica, en el área del significado, muestra un predominio formal que puede parecer una premisa pesimista ante la posibilidad de conocer los elementos, ánimo que persiste al considerar las consecuencias de la retórica en la función referencial y la posibilidad de establecer teoría sobre esta.

3. Pesimismo de la irreductibilidad

El panorama retórico de una tropología extendida, donde toda figura es indispensable para el significado, modela un lenguaje que se plantea como ≪forma≫ y figura. Mas, el problema de esta constatación viene a perfilar el lado oscuro de la teoría literaria para el conocimiento general en el supuesto de lo incontrolable del significado y la referencia en las figuras retóricas.

Al no poder determinar los elementos que otorgan significado al lenguaje, la función referencial comienza a estar cuestionada desde la inestabilidad de un lenguaje sin un centro claro. Paul de Man observa este problema en términos de reducción empírica, siendo la figura no contenedora de una referencia irrevocable con un fenómeno: "No tenemos una forma de definir, de controlar, los límites que separan el nombre de una entidad con el nombre de otra; los tropos no son precisamente unos viajeros, sino que tienden a ser contrabandistas y, probablemente, contrabandistas de bienes robados sin más" (de Man 1998 61). El contrabando de significado y referente de la retórica se torna incontrolable ante la evidencia de su descentro, lo cual trae problemas para la determinación de qué está refiriendo el lenguaje y de sí acaso entrega información sobre los objetos de manera confiable. Lo anterior plantea serias dudas acerca de lo ocurrido en la función referencial del lenguaje, pudiendo ser todo un ardid de un lenguaje que sólo habla de sus propias operaciones en lugar de los objetos.

La indeterminación del lenguaje hace que este se abra a la posibilidad de que hablando de una cosa se diga lo radicalmente contrario y, más profundamente, que creyendo conocer las cosas sólo estemos mirando el contenido contingente de nuestras figuraciones. El cuestionamiento al significado es indesligable de las consecuencias hacia la función

referencial, adquiriendo estas similitudes claras que traen consigo consecuencias para la mediación entre lenguaje y objeto.

Andrzej Warminski observa el estatuto problemático de la función referencial en el modelo retórico no porque esta esté negada, sino porque ya no es modelo confiable, ya sea nivel de significado y referencia reductible o a la posibilidad de establecer lo necesario del objeto en nuestro lenguaje. Dicha idea contiene en sí las luces de una mediación que pierde el vínculo directo y particular con los objetos, residiendo en su forma un acercamiento fragmentario al objeto, potencia arruinada que la literatura parece afirmar de lado de la cualidad irreductible del lenguaje del tropo. De ese modo, Warminski señala:

> . . . lo que suspende la "lingüística no fenomenológica" de Saussure y su aplicación a los estudios literarios ("la lingüística de la literatura") no es la función referencial del lenguaje – la cual es siempre irreductible – siempre que hablamos aquello llamado "lenguaje" – en cambio es suspendida su habilidad para darnos, o mejor, para designar al referente de manera confiable, predecible y con consistencia epistemológica. . . " (Mi trad.; Warminski 2013a 15).

El lenguaje, en su pérdida del vínculo fenomenal, se torna ≪forma≫ independiente de designación de un referente que, en su ir al mundo, parece siempre retornar hacia sí mismo, cuestión que fundaría su imposibilidad de asemejarse a un modelo confiable de cognición. La retórica retrata la condición criminal que Paul de Man señalaba (1998 61), siendo dadores de robos y estafas en vez de tratos justos y certezas, la retórica brinda al lenguaje de una capacidad de formulación de significado ampliamente rica, a la vez que sacrifica su capacidad de dar información fidedigna sobre la realidad externa.

La irreductibilidad de las figuraciones del lenguaje determina su funcionar aberrante en el significado y la función referencial, ello al entender que las figuraciones no están sujetas a un elemento a modo de correspondencia y su continencia de la extensión. El caso señalado parece similar al que presenta Quine bajo la figura de la ruptura de la imagen de un lenguaje museo donde las designaciones sólo tienen relación con una pieza de la exposición (Quine 46). La no correspondencia a modo reductible hace que la función referencial del lenguaje pueda funcionar de modo aberrante, dando información misturada de manera incontrolable o bien hablando de relaciones de cercanía que se han generado por azar dentro de ella misma, como podrían ser las cadenas de asociación metonímica o las de dependencia en la sinécdoque.

El lenguaje ya libre de la correspondía puede errar a través de distintos referentes, no siendo jamás verdaderos o iguales a ninguno de ellos. Visto como tropo, las seguridades en la determinación de características o información sobre los objetos queda en la más profunda sospecha, siendo, nuevamente, un robo o contrabando del cual no estamos advertidos ni tenemos medios para defendernos.

Con respecto a lo anterior, el lenguaje bifurcado de la retórica supone la imposibilidad de determinar un funcionar sistemático, es decir, el lenguaje no da información acerca del lenguaje, cuestión que niega la opción de repeler el robo o contener la desviación de los tropos en favor de un modelo de cognición estable. Este último elemento retrata las consideraciones más oscuras que la teoría literaria parece contener en el supuesto de que

la acción aberrante de la retórica no es igual al lenguaje en su totalidad, no siendo posible establecer un estudio sobre estas que pueda revelar estructuras predecibles a modo de una ≪gramática de la retórica≫ que determine extensión y significado:

> En la medida que el lenguaje es constituido por la "relación" inestable y asimétrica entre gramática y retórica, es incapaz de volverse una entidad similar a un objeto de conocimiento, consciencia, ciencia. La mutua interferencia entre gramática y retórica sería una manera – y no la única manera – de decir que el lenguaje es sobredeterminado, que su construcción a base de contradicciones hace que el lenguaje en sí mismo sea sobredeterminado, esto le impide ser alguna vez una entidad – un objeto cuyos bordes pueden ser dibujados y que pueden ser identificados como un objeto (igual a sí, idéntico a sí) (Mi trad.; Warminski 2013b 178).

La negatividad implícita dada en la imposibilidad de conocer por medio del lenguaje se extiende hacia la metodología de fundamentación de una posible ciencia del lenguaje tras la cual las traiciones de este puedan ser contenidas, explicadas o predichas.

La imposibilidad del carácter reductible de la referencia en la retórica plantea al lenguaje como una entidad que sólo habla de sí misma y sus imposibilidades, no otorgando datos claros para entender siquiera su aberración. El carácter ampliamente negativo para el conocimiento fundamenta lo que, pienso, es de las zonas más oscuras a las que la teoría literaria y la actividad crítica en general han accedido, cuestionando profundamente la confianza en el conocimiento y la filosofía en general.

4. Optimismo en la desfiguración

La posibilidad de generar una teoría del optimismo retórico plantea réditos para áreas que trascienden a la literatura y el estudio de los tropos, arraigándose en lo más profundo del estudio de la posibilidad de conocer por medio del lenguaje.

El panorama antes descrito perfila al componente retórico del lenguaje como un fondo de certezas que desfonda toda posibilidad de futuras certezas, una joven teoría literaria que se rebela contra todas las demás disciplinas. Será el mismo de Man quien, en una advertencia llamativa, señalará los peligros de la teoría literaria, los cuales vienen de la mano del encuentro de una verdad apabullante en el carácter retórico del lenguaje:

> Las lecturas retóricas técnicamente correctas pueden ser aburridas, monótonas, previsibles y desagradables, pero son irrefutables. Son también totalizadoras (y potencialmente totalitarias) ya que, como las estructuras y funciones que exponen no llevan al conocimiento de una entidad (como el lenguaje), sino que son un proceso no fiable de producción de conocimiento que impide que todas las entidades, incluidas las lingüísticas, entren en el discurso como tales, son realmente universales (they are indeed universals), modelos coherentemente deficientes de la imposibilidad del lenguaje de ser un lenguaje modelo... (de Man 1990b 36).

El conocimiento parece el punto violentado de un flujo que, desde la retórica, afecta a las realizaciones del lenguaje y, con ello, el optimismo epistemológico de conocer objetos por la vía de la mediación lingüística.

La necesidad de encontrar una verdad para el lenguaje topa, en de Man, con el carácter productivamente negativo de la verdad del proceso retórico, caracterización que coincide con la hecha por Culler al señalar que "Es difícil imaginar a un crítico preocupado más obsesivamente por la verdad y el conocimiento [en referencia a de Man], frente a estructuras que harían de la negación de la verdad y el conocimiento una alternativa tentadora" (paréntesis mío; Culler 243). Verdad y conocimiento se muestran como categorías puestas en cuestionamiento industrioso por parte de la retórica demaniana y el trabajo de la teoría literaria a modo general, mas, pienso, en los cimientos de esta misma retórica es posible encontrar los fundamentos para una salida del estadio meramente negativo, planteando un escape que, como necesidad primera, no debe traicionar su carácter figurativo.

Dicha necesidad parece planteada por Paul de Man quien apunta que la verdad de la retórica reside en la negatividad de su efecto y, por tanto, oponerse no haría más que fortalecer sus cimientos y avivar un florecimiento, lo cual puede constituir la desintegración de cuestiones fundamentales para el pensamiento occidental, siendo unas de estas la posibilidad de la estabilidad del significado, conocer objetos y generar teoría sobre el lenguaje mismo:

> Con todo, la teoría literaria no está en peligro de hundirse; no puede sino florecer y, cuanta más resistencia encuentra, más florece, ya que el lenguaje que habla es el lenguaje de la autorresistencia. Lo que sigue siendo imposible de decidir es si este florecimiento es un triunfo o una caída (de Man 1990b 36)

La retórica debe, según ello, no ser resistida, sino ser revisada como un régimen de exigencias que, en la teoría literaria y específicamente en de Man, han encontrado un realce importante. Por otro lado, el cuestionamiento sobre la acción de la teoría literaria compromete tanto al crítico como al filósofo en la perspectiva de que la acción coherente de uno parece negar la del otro recíprocamente. Juzgar el florecimiento de la teoría literaria, aun en nuestro contexto, parece entrañar tanto la pugna entre disciplinas encontradas sobre el lenguaje, como también cuestionar el estatuto ético de la investigación y el rigor crítico.

Es sobre dichas posiciones, como ya señalé, que es de crucial importancia encontrar puntos de coincidencia sobre la base misma de la resistencia, es decir, observar dicho funcionar aberrante como índices lumínicos en medio de la densa tiniebla que parece dejar tras sí el tropo. Para lo anterior requieren estándares coherentes con las exigencias vistas, a la vez que un posicionamiento que atienda la coexistencia disciplinar.

El pesimismo retórico se muestra bajo la lógica de la inestabilidad revisada en la adición de la ≪forma≫ al significado, el cambio que supone la ≪forma≫ al objeto puesto en la función referencia, la irreductibilidad de dicha función y la imposibilidad de conocer el funcionamiento del lenguaje. Dichos problemas reclaman, al menos en este análisis,

establecer, bajo los mismos términos planteados por la retórica, una solución que salve y posibilite el conocimiento tanto de entidades objetivas como de la totalidad del sistema. El problema de dicho cometido es el carácter aberrante de la retórica, el cual debe dejar de verse como obstáculo para pasar a ser una exigencia al interior de los estudios del lenguaje.

En un interesante comentario a la teoría de la autobiografía de Paul de Man, Fabio Vélez señala la capacidad deformadora y desfigurativa del lenguaje retórico (30), siendo toda actualización de esta no una correspondencia externa, sino una apuesta aberrante donde la figura y su actualización suman o restan algo a un significado posible o al objeto nominado. La idea de deformación parece índice de una operación que exalta la contingencia azarosa de la mediación lingüística, retratando la condición revisada de un tropo igualado a lenguaje, a la vez que declarando la ruina de ciertos enfoques epistemológicos que suponen una relación realista[4] en la mediación. Algo del área del decoro que suponen las *figures of speech* comienza a ser esencial para la posibilidad misma de establecer la función referencial o dar visibilidad a los objetos, lo cual nos lleva a la premisa lacónica de que *la forma deforma*, la figuración desfigura.

El lenguaje parece ejercer operaciones por las cuales otorga elementos contingentes en la mediación entre lenguaje y conciencia. Centrar el acto del lenguaje retórico en la desfiguración de una esencia pretendida sólo teoréticamente entraña, según pienso, observar el lado positivo que la actuación retórica contiene para con la generalidad del lenguaje y la posibilidad de referir y conocer al objeto por medios desviados, lo cual supone una salida positiva que Tom Eyers ve como un "énfasis en el potencial constructivo de sus características más que en sus consecuencias desfigurativa" (Mi trad.; Eyers 7). La declarada pretensión de lectura filosófica que Eyers ejerce sobre la obra de Paul de Man supone el encuentro de un cierto redito positivo, es decir, ver en el vínculo oscuro de la desfiguración aquello que nos podría hacer considerar de mejor manera la resistencia teórica y su florecimiento sin traicionar, por supuesto, su carácter teórico.

Observar a la desfiguración como potencial constructivo de conocimiento me parece posible desde la óptica del trascendentalismo formal presentado por Ernst Cassirer[5] en cuanto formulación de una teoría del conocimiento dada sobre el contenido contingente del lenguaje y ya no en miras de un universal inaprehensible:

> . . . cada vez resulta más claro que precisamente a esto "contingente" es a lo que el *conocimiento* tiene acceso y puede aprehender en sus formas, mientras que la "esencia" desnuda, que ha de ser concebida como soporte de las determinaciones particulares, se pierde en el vacío de una mera abstracción (Cassirer 41)

La necesidad de figurar que demanda Cassirer en los albores de su filosofía encuentra

[4]A pesar de que la pugna con el realismo no es el foco de este trabajo, cabe señalar que el principal punto de desencuentro de esta posición con la retórica es la capacidad de que la interferencia sea controlable en la mediación, idea que la desfiguración niega de plano al considerar que toda mediación será ya una desfiguración. Lo anterior hace que la retórica impacte tanto en el realismo directo como en el indirecto.

[5]Es interesante acotar que Eyers considere la posibilidad de un vínculo constructivo en los márgenes de los comentarios de Paul de Man hacia Kant, lo cual tiende a exaltar, por medio de una metonimia de asociación histórica, el componente trascendental que el pensamiento del crítico puede exhibir.

en Paul de Man consonancias en cuanto a la imposibilidad de reconocer lo no figurado, es decir, en el planteamiento de la desfiguración como una necesidad contenida en los márgenes de un lenguaje retórico con funciones referenciales irreductibles.

La epistemología que propone Cassirer viene de la mano de una síntesis, mediación entre lo material e inmaterial, que no se puede presentar universalmente como producto de una razón potente para con lo necesario (Van Vliet 291). Distinto de ello, la idea de una síntesis no universal, es decir, diferente para con las distintas legalidades de mundo, potenciaría encontrar cómo los universales son expresado en diversos registros y formas[6]. Lo anterior señala la dirección de un estudio formal de la representación que no formula la necesidad de una gramática, siendo imposible contener o predecir a la síntesis o determinar inequívocamente su efecto. Por el contrario, lo esbozado parece más un estudio que va hacia la legalidad no universal de la representación con el fin de sacar conclusiones en dichos márgenes, cuestión que se asemeja más a un estudio de poética que a uno de gramática universal. Lo anterior parece satisfacer al menos parte de las exigencias de la tropología, al no ser el foco contener a esta, sino determinar el efecto, significado y referencia de cada representación y sus actualizaciones.

De ese modo, la actuación del lenguaje, revisada como desfiguración en la retórica, no sería expresión de una operación mal fundada, sino, más bien, manifestación de una síntesis que no agota a su objeto, sino modela y descubre a estos a través del diferir de sus ≪formas≫. El carácter irreductible de la retórica parece satisfecho por esta visión que no pretende universalidad, entendiendo que cada acercamiento hecho sobre el objeto, o desfiguración, no puede acceder a su contenido de manera totalizante, cuestión que de ser llevada a cabo nos conduciría nuevamente a la adecuación acrítica entre lenguaje y mundo. Por el contrario, el elemento de síntesis que Cassirer ve en el lenguaje, siendo este *una* de las formas simbólicas, accede a una forma no totalizante y ampliamente dependiente de la legalidad en que esté inserta, lo cual entraña su mutabilidad de la designación con respecto a significado y referente, como también que el referente mismo cambia en las diversas designaciones puestas en su legalidad correspondiente.

Como en el conocido ejemplo de Benjamin sobre la palabra *Bröt* y *pain* (Benjamin 339), la designación modela al referente, siendo la forma de designar parte esencial de la representación del objeto para el sujeto y, por tanto, modificadora de la mediación y el conocimiento obtenido de esta. De este modo, el contenido inesencial las *figure of speech* modifica significación y referencia, teniendo injerencia en la síntesis, al no poder deslindar la forma del contenido o el cuerpo del alma. Sobre lo anterior, Cassirer señala:

> El conocimiento humano no puede, ciertamente, prescindir en ningún caso de imágenes y signos, pero aquí está justamente caracterizado como conocimiento humano, es decir, limitado y finito, al cual se contrapone el ideal del entendimiento absoluto, arquetípico y divino (59)

La categoría de un significado, un referente o una esencia contenida en el signo será

[6]Estas ideas ya aparecen esbozadas en los trabajos de Hamann, Herder y Von Humboldt de la mano de la llamada "metacrítica", corriente de pensamiento que, como señala su nombre, se plantea como revisión de los principios de la *Crítica de la razón pura* de Kant, sobre todo en el punto señalado en relación con la universalidad de la síntesis y su determinación en las lenguas.

siempre dependiente de la forma en que esta esté dada, cuestión que coincide con la idea de desfiguración, toda vez que es en esta donde tanto lo externo como el significado y la función referencial pueden ser dados, no pudiendo este existir en su ausencia. La no universalidad de la representación parece mostrar a la retórica como formuladora de la posibilidad de aprehender a los objetos y los universales, no siendo ya su negación. El carácter trágico de la retórica y el pesimismo del tropo, de ese modo, es mudado por la evidente necesidad de su acto en la representación.

La posibilidad del conocimiento en los márgenes de la retórica encuentra un punto de anclaje importante en las nociones de un trascendentalismo de la ≪forma≫, donde estas son vistas como dadoras de posibilidades de configuración para el conocimiento. La posibilidad de plantear un florecimiento no destructivo de la retórica y la teoría literaria parece obrada desde este contrapunto filosófico, donde el producto aberrante no es solo destrucción, sino un gesto desconstitutivo que plantea productos diferentes, a la vez que acusa a la ≪forma≫ como campo de estudio para una teoría del conocimiento en la mediación lingüística.

Aun así, la teoría de Cassirer tiende a considerar legalidades que en la teoría retórica de de Man parecen siempre puestas en jaque por medio de la aberración retórica, problema tan sólo aparente al considerar el carácter móvil de las legalidades de mundo en Cassirer, no siendo esta expresión de una *parusía*, sino de un procedimiento por el cual esta busca ser expresada de manera diferencial (Cassirer 55). En sintonía con ello, el mecanismo de aberración que detenta la retórica sería formulador de ciertas legalidades inestables y cambiantes, no de un metalenguaje por el cual la aparición de los objetos pueda ser dada, es decir, el lenguaje retórico genera desfiguraciones que comportan legalidades, no gramáticas por las cuales predecir y controlar a estas.

Teniendo en consideración aquello, el estudio de la epistemología en un lenguaje retórico ingresaría en el campo de la poética y la historia literaria, siendo sus manifestaciones contingentes expresiones de un conocimiento fragmentario y comparativo, jamás totalizante ni universal. Dicho campo de estudio se correspondería con el tropo de la alegoría, en cuanto presentación diferida de un cierto contenido histórico siempre inestable y discontinuo (Mirabile 322). Lo cual declara que su objeto de estudio siempre tendrá tras de sí el motor ≪epistemológicamente negativo≫ de una tropología que recuerda que la aparición no es más que desfiguración, desigual de sí misma en la misma medida que de su objeto, sentencias tras las cuales, pienso, quedan preliminarmente salvadas las necesidades de la teoría retórica en su avance hacia una filosofía de las ≪formas≫.

Bajo dichas luces se puede vislumbrar que aquello que Cassirer identificó con el quehacer de la filosofía trascendental, donde "... la meta de la filosofía no consiste pues en ir a la zaga de todas estas creaciones, sino en comprenderlas y en tomar conciencia de su principio formativo fundamental" (Cassirer 60), encuentra eco y correspondencia con un órgano retórico que reclama la necesaria diferencia entre referente y fenomenalismo. Idea que tiende a mostrar al carácter irreductible de la función referencial y a la desfiguración misma como el ≪principio formativo fundamental≫ de creaciones que dan un conocimiento y una experiencia disyuntiva con respecto a un objeto u aparición, residiendo la posibilidad de conocer a este no en el allanamiento de la disyunción, sino en la aceptación de su potencial constructivo. El tropo, de ese modo, dejaría de ser una mera desviación para pasar a ser parte de las formas constitutivas de la representación, es decir, formadora de la mediación del sujeto para con los objetos y la realidad.

Sostener una visión trascendental de la retórica de Paul de Man lleva a salvar el conocimiento desde la dudosa posición de una manifestación de la que siempre debemos tener sospechas. Suspicacia que, de no estar presente, haría retornar al lenguaje a los derroteros de la correspondencia fenomenal, además de plantear a la desfiguración como una *perfomance* fija. En dicho contexto, vale la pena tener en cuenta las advertencias de Paul de Man en *Resistencia a la teoría* (1990b 36), punto en donde el movimiento de la retórica tiende a la universalidad no de su presentación, sino de su proceso aberrante. Dicho antecedente, pienso, tiende a poner a la retórica y al estudio de la teoría literaria de lado de la filosofía trascendental planteada por Cassirer, residiendo en la lectura y estudio de los tropos el ≪principio formativo fundamental≫ buscado por esta al menos en lo que respecta al lenguaje[7]. Ejercer una lectura que atiende al problema del tropo en los márgenes del lenguaje, de ese modo, plantea una cercanía entre áreas de estudio que, en un principio, parecía imposible de concebir.

La retórica, en su alianza con una noción trascendental de las formas del lenguaje y la cultura, plantea tanto la visión de una positividad sustentada en el desborde retórico, como también la concordia entre la manifestación aberrante del decoro y la necesidad desesperada del conocimiento. De ese modo, la teoría literaria muestra un florecer que, ya desde esta óptica, podemos empezar a juzgar bajo los primeros rayos del optimismo y una ética crítica renovada en el estudio de lenguaje y retórica.

5. Bibliografía

Barthes, Roland. "La antigua retórica". *Investigaciones retóricas* I. Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1970. 9-80.

Benjamin, Walter. "La tarea del traductor". *Teoría de la traducción. Antología de textos.* Eds. López García, Dámaso Cuenca. La Mancha: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla, 1996. 335 -347.

Cassirer, Ernst. "Introducción y planteamiento del problema". *Filosofía de las formas simbólicas* México: Fondo de cultura económica, 1998. 12-60.

Culler, Jonathan. *Sobre la desconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo.* Madrid: Cátedra, 1998.

de Man, Paul. *Alegorías de la lectura.* Barcelona: Lumen, 1990a.

—. "Epistemología de la metáfora". *Ideología estética.* Madrid: Cátedra, 1998. 53-75.

—. *La resistencia a la teoría.* Visor: Madrid, 1990b.

Eyers, Tom. "Paul de Man's philosophical poetics" [La filosofía poética de Paul de

[7]Vale la pena señalar que no se descarta la posibilidad de un impacto de la retórica en las áreas propias de la semiología y la semiótica general, sobre todo teniendo en cuenta los últimos trabajos de Paul de Man contenidos en *Ideología estética*, donde el funcionamiento aberrante y de desfiguración es visto en áreas atingentes al *quadrivium.*

Man], *Philosophy Compass* 9/1 (2014): 1–10

Jakobson, Roman. "Lingüística y poética". *Ensayos de lingüística general.* Barcelona: Seix Barral, 1993. 347-395.

Jiménez, Mauro. "La retórica en la teoría literaria postestructuralista", *Castilla. Estudios de Literatura* No1 (2010): 323-345.

López Eire, Antonio. "Retórica antigua y retórica moderna", *HVMANITAS* Vol. XLVII (1995): 871-907.

Mirabile, Andrea. "Allegory, Pathos, and Irony: The Resistance to Benjamin in Paul de Man" [Alegoría, Pathos e Ironía: La resistencia de Paul de Man a Benjamin]. *German Studies Review* 35/2 (2012): 319-333.

Moser, Paul. "Introduction" [Introducción]. *The Oxford handbook of epistemology* [Manual de Epistemología de Oxford]. New York: Oxford University Press, 2002. 3-40

Princeton University Press. *The Princeton handbook of poetic terms* [Manual de Términos Poéticos de Princeton]. Eds. Alex Preminger, O.B. Hardison, Frank J. Warnke. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

Quine, Willard Von. *La relatividad ontológica y otros ensayos.* Madrid: Tecnos, 1986.

Van Vliet, Muriel. "Ernst Cassirer". *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques,* No. 40 (2014): 285-312.

Velez, Fabio. *Desfiguraciones. Ensayos sobre Paul de Man.* Ciudad de México: Universidad Nacional de México, 2016.

Warmisnki, Andrzej. "Allegories of reference" [Alegorías de la referencia]. *Ideology, Rethoric, Aesthetic.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013a. 3-37.

—. "Ending Up/Taking Back (with Two Postscripts on Paul de Man's Historical Materialism) [Terminando/Retomando (dos escritos sobre el materialismo histórico de Paul de Man)]". *Material Inscriptions.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013b. 159-189.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (Diciembre), pp. 131-139
Recibido: 19-03-2019 Aceptado: 15-06-2019

La libertad como práctica de la virtud en la filosofía de Hannah Arendt

Freedom as a practice of virtue in the philosophy of Hannah Arendt

Felipe Navarro Rojo*
Universidad Diego Portales

Resumen

Es un lugar común afirmar que Hannah Arendt es una filósofa difícilmente encasillable en una sola tradición política. Menos arduo es advertir la gran influencia que ha ejercido el mundo grecolatino a lo largo de su filosofía. La polis griega y la república romana son imágenes recurrentes para ilustrar instancias donde se ha ejercido con plenitud la política. Aunque es patente la influencia de los clásicos en su filosofía, existe un elemento ausente que es, no obstante, ampliamente trabajado por los antiguos: la virtud. Por lo anterior el presente trabajo se propone explorar los vínculos que existen entre una doctrina de la virtud y la filosofía política de Arendt, tratando de responder la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona la virtud con el ejercicio de la libertad? Se concluye que, si bien Arendt no trabaja un concepto de virtud, esta puede asimilarse al concepto de principio, tal como lo expone en su ensayo Revisión de la Tradición por Montesquieu. Además, el ejercicio de virtudes políticas particulares, como la valentía y la prudencia, son prácticas que protegen la libertad.

Palabras clave: Hannah Arendt – libertad – virtud – política - principios

Abstract

It is a commonplace to affirm that Hannah Arendt is a philosopher that is difficult to classify in a single political tradition. It is less hard to notice the great influence that the grecolatin world has exerted throughout its philosophy. The greek polis and the roman republic are recurring images to illustrate instances where politics has been fully exercised. Although the influence of the classics on their philosophy is patent, there is an absent element that is, nevertheless, widely worked by the ancients: virtue. Therefore, the present work aims to explore the links between a doctrine of virtue and the political philosophy of Arendt, trying to answer the following question: how is virtue related to the exercise of freedom? The work will conclude that, although Arendt does not work on a concept of virtue, it can be assimilated to the concept of principle, as it is stated in her essay Montesquieu's Revision of the Tradition. In addition, the exercise of particular political virtues, such as courage and prudence, are practices that protect freedom.

Keywords: Hannah Arendt – freedom – virtue – politics – principles

*Contacto: fnavarro@fen.uchile.cl Abogado de la Universidad de Chile. Durante los años 2009 a 2011 fui profesor ayudante de los cursos de Filosofía Moral y Teoría General del Derecho de la facultad. Actualmente soy estudiante del Magister en Pensamiento Contemporáneo: Filosofía y Pensamiento Político de la Universidad Diego Portales.

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Hannah Arendt a la luz de tres tradiciones filosóficas

Las teorías normativas, ética y política, pueden estudiarse a través de tres enfoques o tradiciones filosóficas: teorías deontológicas, consecuencialistas y doctrinas de la virtud (Hursthouse 4). La primera de estas, deontología (del griego *deon*, deber y *logos*, discurso o estudio), sostiene que una acción es correcta cuando esta se encuentra en concordancia con el deber o una regla de conducta. Kant, quien es uno de los mayores exponentes de las teorías deontológicas, afirma que una acción será correcta solamente si su máxima (principio subjetivo de la acción) se encuentra en concordancia con el imperativo categórico, el cual es incondicionado, impersonal y universal (Kant 2009 106). Así, siguiendo un clásico ejemplo kantiano, mentir nunca será una acción correcta, aunque esta pueda traer ventajas al mentiroso. Lo correcto es seguir el patrón de conducta que establece la regla o norma moral, independientemente de sus consecuencias.

En lo que se podría señalar como el opuesto a la deontología, las teorías consecuencialistas sostienen que una acción es correcta dependiendo de los efectos o consecuencias que genera. Dentro de las teorías consecuencialistas se encuentra el utilitarismo de J.S. Mill que establece que una acción será correcta cuando esté en concordancia con el Principio de la Mayor Felicidad, vale decir cuando promueva la mayor felicidad para la mayor cantidad de personas, donde la felicidad se asocia como placer y ausencia de dolor (Mill 49). Por lo anterior, para estas teorías no existen acciones intrínsecamente malas o prohibidas, todo depende de sus efectos. Una acción será buena si genera buenas consecuencias, y malas si sucede lo contrario. A diferencia de Kant, quien creía que no era lícito ni siquiera mentir para salvar una vida (Kant 2012 29), para un consecuencialista la mentira es correcta o incorrecta dependiendo del bienestar que traiga.

A diferencia de las dos tradiciones anteriores, las doctrinas de la virtud enfocan su estudio en el carácter moral de los individuos, en la adopción de ciertas excelencias del carácter que se imprimen en la personalidad y modo de ser del sujeto. Se enfocan en el tipo de persona que debiera ser uno. Distintas doctrinas de la virtud tendrán diferentes catálogos de estas excelencias. Así, mientras que de un caballero ateniense se esperaba que fuese tanto valiente como magnánimo (poseedor de *andreia* y *kalokagathia*), en cambio de un cristiano se espera que cultive una de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad[1]. Como se ve, la virtud entendida como excelencia del carácter, no pretende generar patrones de conducta universales y depende de las costumbres de cada comunidad política. Es de las tres tradiciones la que se encuentra más circunscrita a la moral de un pueblo, tomando por moral en su origen etimológico: *moris*, del latín costumbre.

Difícilmente se podría encasillar a Arendt en alguna de las tradiciones o enfoques señalados. Varios autores han afirmado la originalidad del pensamiento de la autora: "Su filosofía política no se puede caracterizar en términos de las categorías tradicionales de conservadurismo, liberalismo y socialismo [...]. Su nombre ha sido invocado por varios críticos de la tradición liberal, alegando que presentaba una visión de la política que se

[1]Las virtudes en un pueblo y otro pueden ser completamente opuestas. Por ejemplo, la virtud cristiana de la humildad contrasta con la magnanimidad que Aristóteles señala que debe tener el caballero ateniense: "Se tiene por tal hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su mérito es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato [...] El que se juzga digno de menos de lo que lo merece es pusilánime" (Ética Nicomáquea 1123b).

oponía a algunos principios liberales clave" (mi trad.; Passerin d'Entreves). La dificultad de clasificar a Arendt en una sola escuela filosófica es atribuible a que la gran cantidad de temáticas que trabajó no fueron expuestas en una sola obra sintetizadora (como lo son sus preocupaciones por el totalitarismo, la revolución, la naturaleza de la libertad y las facultades del pensamiento y del juicio). Sin embargo, una de las premisas sobre las que se edifica toda su filosofía, expuesta en *Los Orígenes del Totalitarismo* es que el totalitarismo, que comprende el surgimiento del régimen nazi y el soviético estalinista, representaron un punto de quiebre en la continuidad de la historia occidental. Luego que los totalitarismos utilizaron al terror como un fin en sí mismo, consiguiendo los horrores del holocausto y los *gulags*, han tornado en insignificantes la mayoría de las categorías tradicionales utilizadas en política y moral.

La imagen de la modernidad que presenta Arendt no es alentadora. No solo los totalitarismos han socavado nuestra comprensión del mundo, sino que al asociar la política con la economía se ha perdido la experiencia de la libertad. En *La Condición Humana* Arendt realiza una división tripartita de la actividad propiamente humana, a la que ella denomina *vita activa*. Los tres elementos son la labor, el trabajo, y la acción. El primero de estos es la actividad que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano y que está ligado a las necesidades vitales para la mantención misma de la vida. El trabajo se relaciona con la actividad productiva del hombre, vinculado a lo no natural, por el cual el hombre crea un mundo artificial de cosas que hacen de este mundo humanamente vivible. Por último, se encuentra la acción, que implica la interacción misma de los hombres a través del lenguaje y la acción, librándose de las necesidades de la vida.

Arendt establece una jerarquía entre las tres actividades, poniendo en la cúspide la acción. La labor, al enfocarse en los procesos vitales, no genera nada permanente y tiene que ser constantemente renovada. Por ello es el aspecto más cercano a los animales y lo menos humano de las tres actividades de la *vita activa*. Arendt realiza la distinción entre lo privado y lo público, evocando la distinción griega entre el *oikos*, del hogar, y la *polis*. Cuando la política se asocia a la economía (del griego *oikos*) renuncia al espacio público. Es más, la vida de la labor, evocando a los griegos, es asociada a los esclavos y a todos quienes tienen que trabajar para su subsistencia (como los asalariados). La priorización de lo económico realizada por el capitalismo ha eclipsado la posibilidad de generar una búsqueda de fines más altos y significativos para el ser humano.

El trabajo, en cambio, escapa de lo natural y permite al hombre construir un mundo artificial de objetos. El trabajo es asociado a la *techné*, entendido como el saber productivo, y a la *poiesis*, la producción. El trabajo construye un mundo distinto de lo otorgado naturalmente, el cual es semi permanente y facilita al hombre un mundo común. Por esto el trabajo es un asunto público, porque se presenta ante los demás, permitiendo la unión de los hombres. Los representantes de esta actividad son el constructor, el arquitecto, el artesano e inclusive el legislador, todos quienes crean un mundo público, tanto en un sentido físico como institucional, sean edificios o leyes. El trabajo no se asocia a la política, pero sí es un prerrequisito de su ejercicio.

En la cúspide de las actividades se encuentra la acción. Arendt descarta al trabajo como la actividad superior de la *vita activa* porque sigue sujeto a una especie de necesidad, atendido su carácter instrumental. El trabajo es un medio para un fin, y como tal se encuentra sujeto a dicho fin. A diferencia del trabajo, la acción es en definitiva el ejercicio de la política en el espacio público, y como tal es un fin en sí mismo. Esta es una

experiencia que se puede encontrar en los antiguos:

> La raíz de la antigua estima por la política radica en la convicción de que el hombre *qua* hombre, cada individuo en su única distinción, aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y que estas actividades, a pesar de su futilidad material, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria. La esfera pública, el espacio dentro del mundo que necesitan los hombres para aparecer, es por lo tanto más específicamente «el trabajo del hombre» que el trabajo de sus manos o la labor de su cuerpo (Arendt 2003 230).

2. El sentido de la política es la libertad

La política para Arendt se basa en el hecho de la pluralidad[2] de los hombres (Arendt 1997 45). La tradición filosófica, advierte Arendt, se ha preocupado por *el* hombre y no por *los* hombres, por lo que ha renunciado a la riqueza de la experiencia política. El espacio de la acción se da entre los hombres, quienes son sujetos concretos, y no sobre una construcción metafísica difícilmente accesible (la pregunta por *el* hombre es la que ocupó a la tradición filosófica). Por lo anterior la filosofía de Arendt renuncia a toda construcción de sujetos colectivos, como lo son el pueblo, la soberanía o el gobierno representativo, y se pregunta por la política creada para hombres particulares.

Arendt es enfática al señalar que el sentido de la política es la libertad (Arendt 1997 61). Esta no debe entenderse como el libre albedrío, como la capacidad de elección entre dos opciones dadas. En cambio, la que Arendt defiende es aquella que fue experimentada por los hombres en el ejercicio mismo de la esfera pública. La libertad no es el fin de la política, como si la última fuera el medio de la primera, sino que el ejercicio de la política es su misma práctica. Por ello que la acción dentro de la *vita activa* se asocia al concepto de *praxis* en la filosofía griega. Si la *techne* y la *poiesis* aducen a los conocimientos productivos, como el artesano que crea una estatua, donde el resultado es distinto de la actividad, en la acción la práctica de la política es la libertad; no existe una disociación entre medios y fines. Arendt señala:

> Además, el de la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política -sólo en momentos de crisis o de revolución-, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política: Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción (Arendt

[2]Inclusive Aristóteles, al criticar el proyecto de unidad presentado en la *República* de Platón, dice "por su naturaleza la ciudad [polis] es una pluralidad, y si se torna más unitaria, de la ciudad se pasará a la casa y de la casa al individuo humano, porque podríamos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, si alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, pues destruiría la ciudad" (Política 1261a).

1996 158).

El requisito para ser libre es despojarse de las necesidades de la vida. Es estar en compañía de los iguales, del mismo estatus y en un espacio público común. La libertad requiere de un espacio común para que el hombre proyecte su acción en el mundo, el cual es creado por la actividad del trabajo.

Pero ¿qué es técnicamente la libertad? Arendt la vincula con la capacidad de los hombres de crear milagros, entendidos no en un sentido religioso, sino en la capacidad de realizar acciones fuera de la causalidad natural "siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias causales. Con otras palabras, cada nuevo comienzo [*Anfang*] es por naturaleza un milagro" (Arendt 1997 64-5). Arendt recoge de Kant la identificación de la libertad con la espontaneidad:

> "[A la acción] le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar [*Anfagen-Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre, en cuanto que por nacimiento viene al mundo –ya que estaba antes y continuará después-, es él mismo un nuevo comienzo" (Arendt 1997 66).

Arendt concluye que el vínculo entre libertad como nuevo comienzo se encuentra ilustrado en el ámbito político griego, dado que la palabra *archein* se refiere tanto a comenzar como dominar. Este sentido fundacional de la acción, como nuevo comienzo, se recorre a lo largo de la teoría de Arendt. Aunque es claro que la libertad a la que Arendt se refiere se debe dar en el espacio público,

la que se asimila al ejercicio de la política, no queda claro qué tipo de acciones cuentan específicamente como libres. Podríamos suponer que, en el ágora, frente a sus conciudadanos, Demóstenes la ejercitaba cuando alertaba a los atenienses de la amenaza que representaba el rey macedonio Filipo. En cambio, si algún sujeto se presenta en la plaza pública y espontáneamente comienza a recitar un poema ¿es ese el sentido de libertad al que se refiere Arendt? O cuando Arturo Prat salta al Huáscar ¿su heroísmo fue un ejemplo de libertad, de valentía, cual héroe de la Grecia clásica? En definitiva ¿qué hace que una acción sea percibida como política en el espacio público? En la próxima sección se mostrará que el principio que guía la acción es aquello que permite dirimir si esta es política o no. sectionLos principios guían la acción

La tradición filosófica ha estudiado el fenómeno de la acción humana desde Aristóteles, quien lo presenta en el libro III de la *Ética Nicomáquea*. En Arendt no encontramos un desarrollo específico sobre lo que cuenta como acción humana, sobre cómo se produce y cómo se puede distinguir de acciones involuntarias. Aun así, la autora al referirse a la acción libre, otorga algunos elementos que ilustran su concepción. Indica que la acción que es libre (vale decir en el espacio entre los hombres, libre de la necesidad y espontánea) no se encuentra bajo la guía del intelecto ni bajo el guiado de la voluntad, pero emerge de algo completamente diferente. En su ensayo *Revisión de la Tradición por*

Montesquieu Arendt esboza un elemento de su filosofía más próximo a un concepto de virtud: el principio.

Dice Arendt que para Montesquieu la naturaleza de un gobierno (monarquía, república y tiranía) corresponde a la estructura particular de dicho gobierno, mientras que el principio es aquello que lo inspira. La estructura de gobierno es completamente incapaz por sí misma de la acción o la actividad, por lo que necesitan de un elemento articulador que exceda la mera configuración institucional de cada forma de organizar el poder. Así Montesquieu "percibió que debe haber algo más en los gobiernos que la ley y el poder para dar cuenta de acciones reales y constantes de los ciudadanos que viven dentro de los límites de la ley, así como de las actuaciones de los cuerpos políticos mismos, cuyo «espíritu» difiere de un modo tan obvio de un caso a otro" (Arendt 2015 100). Los principios son en Montesquieu el honor, propio de la aristocracia, el amor por la igualdad, inherente a la república, y el miedo, presente en una tiranía. Arendt señala:

> Estos principios de la acción no deben confundirse con motivos psicológicos. Son, en mayor medida, los criterios-guía en función de los cuales se juzgan todas las acciones en el espacio público más allá del criterio puramente negativo de la legalidad y que inspiran acciones tanto de los que mandan como los que obedecen. Que la virtud sea el principio de la acción en una república no significa que los súbditos de una monarquía no sepan qué es la virtud, o que los ciudadanos de una república no sepan qué es el honor. Significa que el espacio público-político está inspirado por uno o por otro, de modo que el honor en una república, o la virtud en una monarquía, se convierten más o menos en un asunto privado (Arendt 2015 101).

Se debe recordar que para Arendt la acción es libre en tanto es espontánea, por lo que no se encuentra circunscrita al imperio de la voluntad o del intelecto. El rol del principio es inspirar a la acción dado que tiene preceptos demasiado generales como para prescribir objetivos particulares, pero es a la vez lo suficientemente particular para identificar cuándo una acción se realiza bajo uno u otro. Su importancia radica en que estos no pierden su fuerza o validez en la ejecución de la acción: "mientras los méritos del juicio pierden su validez y la fuerza de la voluntad que da las órdenes se agota a sí misma en el curso de la acción, ejecutada por el juicio y la voluntad sumados, el principio inspirador no pierde fuerza ni validez en la ejecución" (Arendt 1996 164). Por tanto, permite reconocer a una acción como política, diferenciándola de otras acciones también humanas.

En este sentido, el principio de la forma de gobierno republicana, que es la igualdad, permite distinguir aquellas acciones que la favorecen y protegen de aquellas que la amenazas. Así, quien utilice el miedo en una sociedad democrática, no estará realizando una acción en correspondencia con el mundo común que se ha construido. Es por lo anterior que este concepto podría asociarse a la virtud, en cuanto Arendt afirma en *¿Qué es la libertad?* que la apariencia de la libertad es la manifestación de un principio; es su actualización:

> "La libertad o sus opuestos aparecen en el mundo cuando estos principios

> se actualizan; la apariencia de libertad, como la manifestación de principios, coincide con la acción ejecutora. Los hombres *son* libres -es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad- mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa" (Arendt 1969 152-3, cursivas en el original).

3. La virtud y el espacio público como ejercicio de la libertad

Aunque no desarrolla un concepto de virtud, Arendt sí menciona a la valentía y a la prudencia como dos virtudes políticas fundamentales. En primer lugar, la valentía supone la entrada a la esfera pública, dado que implica la separación de la seguridad de la esfera privada. La valentía, además, supone en los ciudadanos una garantía de defensa del régimen político. Y en segundo lugar la prudencia (*phronesis*) entendida como la virtud intelectual con sentido práctico, opera en la esfera pública y comprende "discernimiento en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas (Arendt 1997 112).

Lo anterior es fundamental para comprender que el resguardo de la política, vale decir de la libertad requiere del ejercicio de virtudes. Para ilustrar este punto podemos acudir a Aristóteles, quien define la virtud como "un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto" (Ética Nicomáquea 1107a). Que sea un modo de ser se vincula a que es un hábito, una forma de comportarse en los asuntos humanos. El filósofo hace un análisis extenso entre las virtudes éticas (vinculadas al carácter, *ethos*) y las intelectuales (propias del *nous*), y en cada uno de los casos que estudia muestra que la virtud es una forma de excelencia en la ejecución de la acción. La virtud es a la vez fundamental no solo para la moral, sino para el ejercicio de la política al señalar que el fin de la política es el buen vivir. Teniendo este fin en mente, excluye de la ciudadanía a los trabajadores (Política 1278a) y rechaza que la ciudad pueda ser un pacto económico o militar (Política 1280b); toda vez que el ejercicio político es un fin en sí mismo. En Aristóteles, el hombre es *zoon politikon* porque está dotado de discurso logos y no solo *phoné* como los animales, esto le permite evaluar las conductas como buenas y malas, justas e injustas. Lo que hace político al hombre es esta aspiración al buen vivir y no la mera convivencia (Política 1281a)

El vínculo entre las virtudes aristotélicas y la exposición de la libertad en Arendt ha sido advertido por Georg Kateb en el *Cambridge Companion to Hannah Arendt*:

> Es de notar que Arendt sigue a Aristóteles al sostener que las virtudes necesarias para una política auténtica no son meras herramientas o medios. Estas virtudes son inmensamente valiosas en sí mismas, al igual que la política auténtica en la que se muestran es igualmente valiosa en sí misma. Ninguna tiene una jerarquía más alta que la otra. Existe una relación de dependencia mutua: ninguna podría existir sin la otra. La acción provoca las virtudes, pero sin las virtudes, la acción no sería auténtica. Mutuamente dependientes,

> no solo se hacen mutuamente posibles, sino que existen la una para la otra" (mi trad.; Kateb 137).

El ejercicio de las virtudes se encuentra en concordancia con lo señalado por Arendt en *La Condición Humana*, que, al ejercer la acción, el individuo se presenta como un actor más que como un autor. Vale decir, al presentarse en el escenario público, su acción queda a la merced de la narración de los otros y este es uno de los remedios para la cualidad efímera de la acción humana. Como señalaban los griegos, las grandes acciones van acompañadas de grandes palabras, lo que sintetiza el ejercicio de la virtud.

Por último, siguiendo lo dicho por el filósofo Alasdair MacIntyre en *Tras la Virtud*, cabe destacar que la práctica de una virtud permite lograr el goce del bien interno de dicha práctica, vale decir, disfrutar el bien que va acompañado a cierta actividad por ella misma y no por otras razones (para esta comparación, el ejercicio de la política como un fin en sí mismo y no como un medio para otro elemento). MacIntyre presenta el ejemplo de un niño que se le enseña ajedrez, quien al principio no muestra interés en aprender. Para motivarlo, cada vez que juegue con él se le promete una bolsa de caramelos. En un principio, probablemente, jugará interesado en los caramelos, que constituyen un bien externo a la práctica del ajedrez. Si solo ve el ajedrez como un medio para alcanzar los caramelos, el niño no tendrá ninguna motivación para evitar hacer trampas. No obstante, el niño podría conseguir el gusto por el ajedrez y practicarlo por placer, que es el bien interno del juego. Si este niño con gusto al ajedrez hiciera trampas, no estaría engañando a quien le enseña, sino a sí mismo. MacIntyre concluye que "una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de esos bienes" (MacIntyre 237). Si la política es un fin en sí mismo, entonces el ejercicio de la virtud podrá permitir la obtención del bien asociado a ella: la libertad.

4. Conclusiones

La experiencia de la política como espacio de libertad es un fenómeno históricamente excepcional. Arendt es explícita en este punto al señalar que es un error si se piensa que la política es una necesidad ineludible: "Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad" (Arendt 1997 71). En este sentido las exigencias para ejercer la libertad pueden ser muy elevadas para una sociedad moderna.

Precisamente, la defensa de la virtud en nuestros tiempos contiene varias dificultades. En primer lugar, suponen un mundo compartido que es ajeno a una comprensión de la política como un instrumento para otros fines, sean estos la seguridad, la propiedad o la economía. Y segundo, también presentan requisitos que pueden ser demasiado elevados para los ciudadanos comunes y corrientes, ya que suponen la liberación de las exigencias de la vida. Los discursos de la virtud son usualmente apropiados por las élites, o por aquellos en capacidad de satisfacer las exigencias de la excelencia (piénsese que los griegos pudieron ejercer su libertad en una sociedad esclavista que a la vez excluía a la mujer de la esfera pública).

El desafío en una democracia moderna es poder lograr que los hombres puedan ser iguales no solo en la forma, meros iguales ante la ley, sino de manera sustantiva: lo que implica ser iguales en fuerza en el espacio público. La comprensión de la virtud como ejercicio de la libertad, en un contexto democrático, pudiera empoderar a una ciudadanía que se encuentra cada vez más insatisfecha con la rampante desigualdad económica, política y de poder.

5. Bibliografía

Arendt, Hannah. *La Condición Humana.* Buenos Aires: Paidós, 2003.

—. *La Promesa de la Política.* Buenos Aires: Paidós, 2015.

—. "¿Qué es la libertad?". *Entre el pasado y el Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión Política.* Barcelona: Península, 1996. 155-184

—. *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós, 1997.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea.* Madrid: Gredos, 2007.

—. *Política.* Buenos Aires: Losada, 2005.

Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics [Sobre la Ética de la Virtud].* Oxford: Oxford University Press, 1999.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres.* Madrid: Tecnos, 2009.

—. *¿Hay derecho a mentir? (la polémica Immanuel Kant /Benjamin Constant, sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad).* Madrid: Tecnos. 2012

Kateb, Georg. "Political action: its nature and advantages [La acción política: su naturaleza y ventajas]". *The Cambridge Companion to Hannah Arendt,* ed. Villa, Dana. Santa Barbara: Cambridge University Press, 2000. 130-148

MacIntyre, Alasdair. *Tras la Virtud.* Barcelona: Crítica, 2009

Mill, John Stuart. *El Utilitarismo.* Madrid: Alianza Editorial, 2002

Passerin d'Entreves, Maurizio. "Hannah Arendt". *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* 6 Jun. 2019, plato.stanford.edu/entries/arendt/.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (diciembre), pp. 141-156
Recibido: 15-09-2019 Aceptado: 20-11-2019

El concepto de causalidad en la obra filosófica y en la obra económica de David Hume

The concept of causality in the philosophical and economic works of David Hume

Ariadna Cazenave*
Universidad de Buenos Aires

Resumen

La obra filosófica de David Hume es celebrada como una de las más importantes de un autor de habla inglesa. Tal reconocimiento se debe en gran medida a su crítica al concepto de causalidad, que despertó a Kant de su "sueño dogmático".En otro plano, también es reconocida la crítica de Hume al sistema comercial defendido por los mercantilistas. Por lo general, las dos críticas han sido estudiadas de manera aislada por distintas disciplinas historiográficas. El presente trabajo se propone abordar conjuntamente el concepto de causa que Hume desarrolla en ambas críticas. En su obra filosófica, Hume argumenta que el concepto de causa no es un producto de la razón, sino una creencia que proviene de la costumbre de percibir que un hecho empírico sucede a otro. Por otra parte, en su obra económica se apoya en leyes económicas causales referidas al sistema de comercio mundial para mostrar el carácter contradictorio de la defensa del sistema comercial llevado adelante por los mercantilistas.

Palabras clave: causalidad, conexión necesaria, metafísica, ciencia de la naturaleza humana, ley, mercantilismo, economía política

Abstract

David Hume is considered one of the most important English-speaking philosophers. This is largely due to his critique of the concept of causality, which awakened Kant from his dogmatic slumber. On another level, Hume's critique of the commercial system is also recognized. Generally, these two contributions have been studied separately. This paper attempts to address together the conceptof causality that Hume develops in both critiques. In his philosophical work, Hume argues that the concept of causality is not a product of reason, but a belief that comes from the habit of perceiving that one empirical fact happens after another. On the other hand, in his economic work he relies on universal causal laws about economic phenomena to show the contradictory nature of mercantilist policy prescriptions.

Keywords: causality, necessary connection, metaphysics, science of human nature, law, mercantilism, political economy

*Contacto: ariadnacazenave@gmail.com Investigadora del Centro de Estudios para la Planificación del Desarrollo – CEPLAD de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

> "Renovar la noción de causa es
> transformar el pensamiento humano."
>
> Taine, citado en Cassirer,
> *Determinismo e indeterminismo en la física moderna*

David Hume es considerado uno de los filósofos más importantes de habla inglesa (Garrett xxv; Schabas, "Introduction" vii; Millican vii). Tal reconocimiento se debe en gran medida a su crítica al concepto de causalidad (Sakamoto 373), que despertó a Kant de su "sueño dogmático". En otro plano y sin atribuírsele un lugar tan destacado, también es reconocida la importancia de la obra *económica* de Hume. Los estudiosos de la historia del pensamiento económico destacan su crítica al sistema comercial[1] defendido por los mercantilistas como un hecho relevante en el nacimiento de la economía política (Screpanti y Zamagni 40; Skinner 222).

La crítica de Hume a la noción racionalista de causa ha sido y es ampliamente estudiada en el campo de la filosofía y de la epistemología, pero por lo general no la relación entre esa crítica y la que el autor desarrollara con respecto al sistema comercial en los escritos económicos. Por su parte, los economistas e historiadores del pensamiento económico estudiaron la crítica de Hume al sistema comercial pero no así su relación con la crítica que hiciera al concepto de causa en su obra filosófica. En ese marco, la relación entre sus dos críticas ha quedado desatendida en el campo de la historiografía.

El presente trabajo se propone centrarse en ese campo desatendido y abordar conjuntamente el concepto de causa que Hume desarrolla en sus críticas a la noción racionalista de causalidad y al sistema comercial defendido por los mercantilistas. En su obra filosófica, encontraremos que Hume argumenta que el concepto de causa no es un producto de la razón, sino una creencia de la imaginación que proviene de la costumbre de percibir que un hecho empírico sucede a otro. De ese modo, cuestiona la noción racionalista de causa, sobre la que se apoyaban tanto los sistemas metafísicos de los filósofos racionalistas del siglo XVII como las teorías de las ciencias naturales, especialmente la más famosa de todas ellas: la teoría newtoniana sobre el mundo físico.Por otra parte, en su obra económica hallaremos que Hume se apoya en leyes económicas causales referidas al sistema de comercio mundial como un todo para mostrar el carácter intrínseca e insalvablemente contradictorio de la defensa del sistema comercial llevado adelante por los mercantilistas.

Nos proponemos, de este modo, abrir una instancia posible de comprensión conjunta de sus dos críticas, que, como comentáramos anteriormente, ha sido por lo general soslayada por la historiografía, guiada por el carácter aparentemente distante de los dos objetos respectivos de esas dos críticas: en un extremo, la noción racionalista de causa; en el otro, las teorías sobre el intercambio, la moneda y los precios bosquejadas

[1] Adoptamos la categoría "sistema comercial" del libro IV de la *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones* (en adelante, *La riqueza de las naciones*). Allí Adam Smith agrupó bajo la categoría "sistema comercial o mercantil"las ideas económicas que dominaron Europa en los siglos XVI, XVII y parte del XVIII.

por los autores mercantilistas y redesarrolladas por Hume en pos de mostrar el carácter contradictorio de las prescripciones de política defendida por esos autores.

El trabajo se estructura en cuatro partes. En primer lugar, reconstruimos la crítica de Hume a la noción racionalista de causalidad. En segundo lugar, estudiamos la relación entre la "obra filosófica" y la "obra económica" de Hume. En tercer lugar, analizamos la crítica de Hume al sistema comercial defendido por los mercantilistas y la naturaleza de las leyes económicas generales de tipo causal que se ponen en juego en tal crítica. Por último, enunciamos algunas conclusiones.

2. Crítica a la noción racionalista de causalidad

(epigrafe) Desde el nacimiento de la Metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación con la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*

La crítica de Hume al concepto de causa es uno de los capítulos más famosos e influyentes de su obra filosófica y también uno de los más revolucionarios y controvertidos (Bell 147). Para muchos, entre los que podemos incluir al propio Hume[2], constituye el corazón de su obra, el aporte decisivo y original de su filosofía (Cassirer, *El problema* 306). Hasta ese momento, las objeciones "empiristas" se habían erigido contra ciertos postulados fundamentales de la filosofía, pero habían respetado la vigencia metafísica del concepto de causa (Cassirer, *El problema* 306). Hume, en cambio, arremete contra el principio fundamental sobre el que tanto la ciencia como la filosofía se apoyaban. Argumenta que los principios sobre los que se apoyaba nada menos que la imagen newtoniana del mundo eran imposibles de justificar a través de la razón o la experiencia.

Tras un período en que esa crítica (y más en general la obra filosófica de Hume) no había ocasionado mayor revuelo en el mundo intelectual, fue Kant el primero que cambió radicalmente la historia de su recepción (Gordon 121). La *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), que llegó a Kant traducida al alemán, habría desencadenado en el más célebre filósofo alemán lo que se conoce como su década silenciosa, que finalmente culminó con la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781). Allí, Kant anuncia su famoso giro copernicano y más tarde señala que fue Hume quien, con su brutal ataque a la noción de causalidad, lo había despertado de su "sueño dogmático" y había dado a sus investigaciones una dirección completamente distinta.

Hume elige como punto de partida del *Tratado sobre la naturaleza humana*[3] (1739-1740) el descrédito en el que se hallaba sumida la filosofía de su época, producto de un estado permanente de interminables disputas[4]. Según el autor, se percibía en los ámbitos intelectuales el pobre fundamento que tenían sistemas racionalistas que habían obtenido

[2] Así lo expone en el *Abstract of a Book Lately published; entitled, A Treatise of Human Nature, wherein the chief argument of that book is farther illustrated and explained* (1740).

[3] En adelante, el *Tratado*.

[4] Lo mismo hace Kant en la *Crítica de la Razón pura*, donde se refiere a la metafísica como un campo de batalla en el que "ningún combatiente ha podido todavía adueñarse de la más mínima posición ni fundar en su victoria posesión duradera alguna" (Kant 20).

el mayor crédito y que habían pretendido poseer el más alto grado de argumentación, y ello había generado una aversión al razonamiento profundo en general (Hume, *A Treatise* 3). La metafísica, en su intento de justificar racionalmente la realidad de objetos que trascendían el "mundo de los sentidos", era señalada como una fuente de error e incertidumbre. Se la acusaba de no ser propiamente una ciencia y de querer penetrar en temas que eran inaccesibles al entendimiento humano. En ese contexto, Hume argumenta que la única manera de liberar a la filosofía del callejón sin salida en el que se había metido era "investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera estaba preparado para temas tan remotos y abstractos" (Hume, *Investigación* 26). Así, Hume indicaba la necesidad de abocarse al desarrollo de la *ciencia de la naturaleza humana* ya que, poseído su secreto, resultaría fácil descifrar los más intrincados problemas de la ciencia y la filosofía (del Barco Collazos 131). El *Tratado*, como él mismo describe, es el resultado de esa intuición y el intento de avanzar significativamente en ese proyecto, al que se dedicaría durante el resto de su vida (Norton, "Historical" 447).

En cierto sentido se trataba de darle a la ciencia del hombre la misma precisión que había alcanzado la filosofía natural, de que la filosofía moral se apoyara por fin "en suelo firme". Abocarse al estudio del entendimiento humano era la primera tarea para poder abordar los asuntos morales, pero era también la única base sólida para la fundamentación de todas las ciencias, inclusive las matemáticas y la filosofía natural, siendo que todas ellas eran en definitiva productos del hombre (Hume, *A Treatise* 4). La ciencia del hombre no sería inferior en certeza y sería muy superior en utilidad a cualquier otra comprensión humana: constituiría los cimientos sobre los cuales debían fundarse todas las ciencias (Hume, *A Treatise* 6). Como lo indica el subtítulo del *Tratado*, la obra era "un intento por introducir el método de razonamiento experimental en los asuntos morales": la ciencia de la naturaleza humana debía edificarse sobre "cimientos casi completamente nuevos" [5] . El conocimiento debía apoyarse en la experiencia sensible[6] ya que de lo contrario sería sólo un engaño, una quimera, una ilusión. Allí donde la razón intentaba ir más allá de la experiencia sensible se convertía en sofistería, producto de la estéril vanidad humana (Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* 9). Llamaba Hume método experimental al ejercicio que consistía en descubrir leyes generales a partir de la observación y la experiencia sensibles (Bell 148). El conocimiento de los principios de la naturaleza humana, como el conocimiento de los principios de la naturaleza en general, debía ser construido desde la observación de eventos particulares hacia leyes generales. Pero en ningún caso, ni en la ciencia de la naturaleza humana ni en el resto de las ciencias, podía pretenderse descubrir los principios últimos: las causas últimas estaban vedadas a la curiosidad humana (Hume, *A Treatise* 5)[7].

En el Libro I del *Tratado* Hume se aboca al estudio del entendimiento humano. Allí investiga cómo es que se forman concepciones tan importantes como las de tiempo y

[5] "Los hombres ya están curados de su pasión por las hipótesis y los sistemas metafísicos en la filosofía natural, y no escuchan otros argumentos que los que se derivan de la experiencia. Ya es tiempo de que intenten una reforma igual en todas las disquisiciones morales y rechacen todo sistema de ética, por sutil e ingenioso que sea, que no esté fundado en los hechos y la observación" (Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* 7).

[6] Si bien Hume no utiliza la noción de experiencia sensible, la empleamos para referirnos a la experiencia que remite al "mundo de los sentidos" y para distinguirla de otros tipos de experiencia (como la que se desarrolla por medio de la razón, entre las que se incluyen las teorías científicas generales).

[7] Esto, que Hume señala en la introducción al *Tratado*, anticipa su crítica al concepto racionalista de causa que retomaremos luego.

espacio, causa y efecto, o la idea misma de objeto externo, sobre las que, a pesar de las objeciones escépticas, reposaban enteramente la vida y las posibilidades de acción (Norton, "An Introduction" 1). En la *Investigación sobre el entendimiento humano* se propuso reescribir las ideas centrales del primer volumen del *Tratado*, buscando corregir sus defectos de estilo y expresión sin abandonar su núcleo filosófico (Beauchamp xiv). En especial, la *Investigación* se caracteriza por una formulación más precisa del problema de la causa (Cassirer, *El problema* 311). En relación con la teoría de las ideas de sus predecesores introdujo importantes cambios, como la distinción entre impresiones e ideas y el rol que ocupan los principios de asociación de ideas en su sistema (Owen 70).

i. Impresiones e ideas

Hume llama percepciones a las materias primas sobre las que toda la actividad de la mente se construye y las divide en dos clases: impresiones e ideas. La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que aparecen en el pensamiento o la conciencia. Llama impresiones a las percepciones más intensas, "todas las sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma", e ideas a las "imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos" (Hume, *A Treatise* 7). Al reflexionar sobre las impresiones, el pensamiento es un espejo fiel, y reproduce sus objetos verazmente, pero los colores que emplea son tenues y apagados en comparación con los de la percepción original (Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* 13)[8]. A su vez, distingue a las percepciones (tanto impresiones como ideas) en *simples* y *complejas*. Las percepciones simples son tales que no admiten distinción ni separación mientras las percepciones complejas pueden distinguirse en partes. Por ejemplo, el olor, color y sabor de una manzana constituyen para Hume impresiones simples, mientras que la manzana constituye una impresión compleja.

El primer principio que establece para la ciencia de la naturaleza humana es que todas las ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente (Hume, *A Treatise* 9). Las ideas simples, argumenta Hume, son efecto de las impresiones simples: no es posible trasmitirle la idea del color rojo a quien no haya visto un objeto de ese color. El segundo principio señalado es el de la libertad de la imaginación para trasponer y cambiar sus ideas. La mente puede mezclar, aumentar o disminuir los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia (Hume, *A Treatise* 14). Así, es posible imaginar una montaña de oro a partir de las ideas de oro y montaña, que se derivan de las impresiones respectivas que experimenta el cuerpo al entrar en contacto con el oro y la montaña. Estos principios son utilizados por Hume para "testear" la realidad de ciertos términos filosóficos y limitar la especulación metafísica (Owen 75).

[8] A su vez, señala dos clases de impresiones: las impresiones de la sensación, que surgen de los sentidos, y cuya examinación corresponde a los anatomistas y filósofos naturales, y las impresiones de la reflexión, "secundarias y reflectivas", que se derivan en gran medida de ideas y que Hume analizará en el segundo libro del *Tratado* (Norton, "An Introduction" 10).

ii. Cuestiones de hecho y relaciones de ideas

Luego de estudiar el origen de las ideas Hume prosigue con los principios por los cuales se asocian las ideas. En todo momento los pensamientos se siguen unos a otros con cierto orden, por medio de asociaciones, incluso en los sueños o fantasías. Hume señala tres principios universales que guían las operaciones de la imaginación (en todos los tiempos y lugares) en la asociación de las ideas: semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio y causa y efecto (causalidad). La clase más usual de conexión -señala- es la de causa y efecto, a la que dedicará gran parte de la *Investigación sobre el entendimiento humano*. En esta última (aunque no en el *Tratado*) Hume divide a los objetos de la razón humana en dos grupos: las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho o existencia. Correspondientemente, divide a los razonamientos en dos clases: el razonamiento demostrativo o aquel que concierne a las relaciones de ideas, y el razonamiento moral o probable o aquel que se refiere a las cuestiones de hecho y existentes (Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* 24). La geometría, el álgebra y la aritmética pertenecen a la primera clase, así como toda afirmación demostrativamente cierta. Esas verdades pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento con independencia de lo que "pueda existir en cualquier parte del Universo" (Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* 24)[9]. En cambio, la naturaleza de la verdad de las cuestiones de hecho es distinta. Lo contrario de cualquier afirmación de hecho es posible, ya que no implica una contradicción lógica. Este es el caso de afirmaciones del tipo "el sol saldrá mañana" y "el sol no saldrá mañana". No ocurre lo mismo con las afirmaciones "dos más dos es igual a cuatro" y "dos más dos no es igual a cuatro", que implica una contradicción lógica. Todas las conclusiones sobre cuestiones de hecho -señala- tienen su fundamento en la relación de causa y efecto. Por ello, era imprescindible comprender el fundamento que determina y regula los juicios acerca de la conexión causal.

iii. Conexión necesaria

Tomemos el famoso ejemplo de Hume acerca de la colisión de dos bolas de billar. Estando una en movimiento y la otra en reposo, decimos que el impacto de la primera *causa* el desplazamiento de la segunda. Sin embargo, señala Hume, todo lo que conocemos es la relación recurrente entre ambos hechos empíricos (el impacto de la primera seguido en el tiempo del desplazamiento de la segunda). Asumir una conexión necesaria entre ambos fenómenos implica dar un paso más allá de aquella experiencia empírica[10]. La experiencia pasada nos enseña que cuerpos de determinado peso y tamaño se mueven de una manera determinada, pero la *fuerza* por la que "se atraen", indica el autor, no se experimenta ni se infiere racionalmente[11]. Podemos suponer que, de repetirse el experimento, es decir, de volver a impactar una bola sobre la otra en idénticas circunstancias, el *efecto* sería el mismo. No obstante, esa inferencia es producto de la costumbre y no un resultado

[9] "Aunque jamás hubiera habido un círculo o triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia." (Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* 24).

[10] "La experiencia únicamente nos enseña que constantemente un acontecimiento sigue a otro, sin esclarecernos la conexión secreta que los liga y hace inseparables" (Hume, *Investigación* 90).

[11] "Sólo aprendemos de la experiencia la *conjunción* constante de dos objetos, sin ser jamás capaces de comprender nada semejante a una *conexión* entre ellos" (Hume, *Investigación* 94).

necesario de la razón[12]. De hecho, implica suponer que el futuro se comportará igual que el pasado.

Sabemos que no basta un único experimento para enunciar una regla general o anticipar lo que ocurrirá en casos semejantes, pero cuando determinados acontecimientos han estado unidos a otros una cierta cantidad de tiempo, suponemos que hay una conexión entre ellos y decimos que uno es *causa* y el otro *efecto*. Pero en esa serie de casos, explica Hume, no hay nada distinto a cualquiera de los casos individuales, salvo que,

> tras la repetición de casos similares, la mente es conducida por hábito a tener la expectativa, al aparecer un suceso, de su acompañante usual, y a creer que existirá. Por tanto, esta conexión que *sentimos* en la mente, esta transición de la representación (*imaginación*) de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o de conexión necesaria (Hume, *Investigación* 99–100).

Es en este sentido que la relación de causalidad no es para Hume producto de la razón, sino de un proceso no racional que el autor en general llama "imaginación" (Biro 48). Por lo tanto, "cuando decimos que un objeto está conectado con otro, sólo queremos decir que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento y originan esta inferencia por la que cada uno se convierte en prueba del otro, conclusión algo extraordinaria, pero que parece estar fundada con suficiente evidencia" (Hume, *Investigación* 100).

Es la costumbre el principio que hace que nuestra experiencia nos sea útil, obligándonos a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado (Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* 38). Así, la costumbre posibilita a la humanidad no vivir en un estado de total ignorancia acerca de toda cuestión de hecho más allá de lo inmediatamente presente en la memoria y los sentidos, y es fundamental para la subsistencia de la sociedad humana (Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* 38).

3. Acerca de la relación entre la "obra filosófica" y la "obra económica" de Hume

Hume participó de la aspiración de su época de alcanzar en el campo de la filosofía moral los logros que la filosofía natural había alcanzado en el siglo XVII. Como ya hemos indicado, el *Tratado* buscaba introducir el método de razonamiento experimental en los asuntos morales. En la introducción anunció su deseo de sistematizar todo el conocimiento referido a lo que denominó *ciencia de la naturaleza humana* o *ciencia del hombre*, intentar en el terreno de la filosofía moral -interpretamos- lo que Newton había logrado en el campo de la cosmología[13] (Gordon 114; Negro 32). El mismo Newton había

[12] "Todas las inferencias realizadas a partir de la experiencia son efectos de la costumbre y no del razonamiento" (Hume, *Investigación* 66–67). "Esta transición del pensamiento de la causa al efecto no procede de la razón. Tiene su origen exclusivamente en la costumbre" (Hume, *Investigación* 77).

[13] Luego dirá en la *Investigación sobre el entendimiento humano*: "durante largo tiempo los astrónomos se habían contentado con demostrar, a partir de fenómenos, los movimientos, el orden y la magnitud verdaderos de los cuerpos celestiales, hasta que surgió por fin un filósofo que, con los más felices razonamientos, parece haber determinado también las leyes y fuerzas por las que son gobernadas y

sugerido que el perfeccionamiento de la filosofía natural, guiada por el nuevo método científico, renovaría la filosofía moral (Cremaschi 74) y también Bacon había escrito que estaba listo para extender su nuevo método a los asuntos morales (Norton, "Historical" 448). Si el siglo XVII había sido el siglo de la filosofía natural, el siglo XVIII era el de la filosofía moral.

En el *Tratado* Hume busca explicar cómo los seres humanos adquieren conocimiento y creencias, cuál es el origen de los pensamientos y sentimientos, cómo realizan juicios morales, políticos y estéticos, y de acuerdo con qué principios actúan en el mundo social (Bell 147). Para ello era necesario comenzar por el estudio del entendimiento humano, siempre valiéndose de la observación y la experimentación. En la advertencia a los libros I y II del *Tratado* (publicados en enero de 1739) Hume señala su intención de tratar en los dos primeros libros los problemas del entendimiento y las pasiones y luego, si tenía éxito, proseguir a completar su obra examinando los problemas de la moral, la política y la crítica[14]. Con ello se completaría el *Tratado de la naturaleza humana.* El tercer libro (publicado en octubre de 1740) lidia con los orígenes y naturaleza de la moralidad (Norton, "An Introduction" 1). En él, Hume trata algunas cuestiones que pertenecían al ámbito de la política, como la naturaleza de la propiedad, el intercambio y el dinero, pero sería en la forma de ensayos que continuaría desarrollando lo que había anunciado y no concretó en el *Tratado* (Simpon Ross 41) y que podemos concebir como el punto de llegada de su proyecto filosófico (Negro 33)[15]. En ellos prosigue su empresa filosófica, desarrollando la moral, la política y la crítica, para las que el *Tratado* había sentado las bases (Miller xvii). En particular, los escritos que hoy comprendemos como propios del campo de la economía política (fundamentalmente aquellos que componen los *Discursos Políticos*), formaban parte de lo que en la introducción del *Tratado* llamó política, uno de los cuatro departamentos de la *ciencia del hombre* (Sakamoto 374–75). Al respecto señala Schabas (*The Natural* 60) que no hay razón para suponer que Hume se vio a si mismo escribiendo un conjunto de ensayos sobre "Economía", un término que todavía no se usaba, y que, en cambio, deben comprenderse los ensayos que en 1758 calificó como "morales, políticos y literarios" como un intento unificado de proseguir su proyecto de cultivar la ciencia del hombre.

Tanto Rotwein (cxi) como Skinner (409) indican que Hume merece ser recordado sobre todo por su intento de concebir a la economía política como parte de una ciencia de la experiencia humana. Su incursión en la economía política era parte indispensable de su estudio sobre la mejor manera de asegurar la virtud y la prosperidad en la nueva sociedad comercial (Wennerlind 48–49). Los asuntos económicos eran parte de un set de consideraciones morales y políticas. La pregunta acerca de cómo debía organizarse la

dirigidas las revoluciones de los planetas. Lo mismo se ha conseguido con otras partes de la naturaleza. Y no hay motivo alguno para perder la esperanza de un éxito semejante en nuestras investigaciones acerca de los poderes mentales y su estructura, si se desarrollan con capacidad y prudencia semejantes" (Hume, *Investigación* 29–30).

[14] Se ha profundizado en el apartado anterior sobre los temas tratados en el primer volumen. En el segundo, Hume se centró en el origen y rol de las pasiones y la naturaleza de la libertad humana (Norton, "An Introduction" 1). Luego reescribió las ideas principales presentes en esos dos volúmenes en la *Investigación sobre el entendimiento humano* y las del tercer volumen en la *Investigación sobre los principios de la moral.* Además, escribió más tarde una *Disertación sobre las pasiones* (1757). Los tres escritos componían para Hume una nueva versión mejorada del *Tratado*, que se publicó como *Essays and Treatises on Several Subjects* (1777).

[15] Además, escribió una influyente *Historia de Inglaterra* en seis volúmenes, publicada en más de 175 ediciones en los siglos XVIII y XIX (Norton, "An Introduction" 1), *Historia natural de la religión* (1757) y los *Diálogos sobre religión natural* (1779).

sociedad para obtener los mayores beneficios del comercio sería una que no abandonaría durante toda su vida. Para el autor, así como para otros tantos pensadores del *siglo de las luces*, el desarrollo del comercio no sólo traía consigo riqueza material, sino también un proceso civilizatorio. En ese sentido, se vio envuelto en el optimismo que caracterizó al siglo XVIII, convirtiéndose en un promotor de la libertad individual y la reforma política, cuyo motor era el comercio. Éste era visto como el mejor antídoto contra la guerra y el papel del comerciante como uno muy favorable para la sociedad: venía de la mano de otras fuerzas civilizatorias: "industria, conocimiento y humanidad" (Hume, *Writings* 23). El progreso tanto económico como político era indudable en Europa y parecía que iba a expandirse gradualmente al resto del mundo.

El comercio era el motor del gradual proceso de civilización y la "civilidad" la virtud asociada a las condiciones sociales del nuevo orden económico mundial (Pocock 280). Pensadores de lo más variados esperaban que la nueva sociedad internacional terminara con el barbarismo y la superstición de las sociedades premodernas (Boyd 65). Pero incluso los más optimistas tomaron en serio la pregunta acerca de la viabilidad histórica de la sociedad moderna y la efectiva compatibilidad de la sociedad comercial con la cohesión y armonía social. Una vez dejadas de lado la autoridad y la fe, la sociedad de individuos libres debía fundarse sobre nuevas leyes morales: el pleno despliegue del comercio era a la vez necesario y problemático como fundamento de la nueva sociedad (Levín y Cazenave 2). Los autores ilustrados confiaban en que la búsqueda del interés individual en la nueva sociedad comercial redundara en el progreso social, pero ello requería que se cumplieran ciertas condiciones. Para Sakamoto (383) el mayor legado de Hume es justamente la pregunta acerca de la viabilidad filosófica, moral y política de la sociedad moderna. Antes de hacer foco en cuestiones de política económica, Hume se dedicó a estudiar las condiciones de la armonía social y la estabilidad política (Rotwein xci). Sólo en ese contexto estudió el comercio internacional, la naturaleza y dinámica del dinero, la deuda pública y la tasa de interés (Wennerlind 48).

4. Crítica al sistema comercial y leyes causales

La obra económica de Hume forma parte de la revolución teórica que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVIII, que alcanzó el clímax con *La riqueza de las Naciones*y dio a luz a la economía política moderna (Gordon 124; Screpanti y Zamagni 1; Dow 1). Hume es reconocido como el predecesor más importante del "liberalismo económico propugnado por Smith" así como el crítico más efectivo de las doctrinas mercantilistas que dominaron el pensamiento económico en Europa, y especialmente en Gran Bretaña, durante los siglos XVI, XVII y la primera parte del siglo XVIII (Sakamoto 373). Skinner (381) indica que no hay duda de que el trabajo de Hume proporcionó una importante contribución a la economía política con su significativa crítica al sistema mercantilista que luego sería atacado por Smith. Rubin (79) dice acerca de sus ensayos económicos que, con su crítica ingeniosa y brillante, dieron el golpe final a las ideas mercantilistas. La oposición al mercantilismo y la apología del libre comercio fue común a una gran parte de los autores del siglo XVIII, pero fue la formulación teórica de Hume la que se cree socavó de manera definitiva la noción mercantilista de que la nación debía lograr un superávit comercial a través de la regulación sistemática del comercio internacional por parte del Estado.

i. Mecanismo especie-flujo

En el ensayo sobre la balanza comercial, Hume se propone desarrollar un argumento general que demostrara que la preocupación por la salida de metales preciosos producto de una balanza comercial deficitaria no se sustentaba teóricamente. Para eso, plantea un sencillo ejercicio *mental*: suponer que cuatro quintos del oro de Gran Bretaña desaparecen en una noche. ¿Cuál sería, *ceteris paribus*[16], la consecuencia? Una misma cantidad de transacciones mercantiles debe llevarse a cabo con un quinto del medio de circulación. O, dicho de otra manera, cada pieza de metal debe mediar la circulación de cuatro veces más mercancías que antes. Dado que el dinero era para Hume un simple mediador de la circulación, los precios de las mercancías existentes, denominados en metales preciosos, deberán caer proporcionalmente dentro de la nación. Lo que ocurrirá entonces, explica Hume ampliando el análisis al sistema de conjunto, es que los precios áureos de las mercancías dentro de la nación serán más bajos que los existentes afuera. Es decir, una misma cantidad de metal precioso puede comprar más mercancías dentro de la nación que fuera. Evidentemente esta situación hará afluir oro a la nación, subiendo los precios de los productos locales hasta que vuelvan a igualarse a los precios fuera del país. El proceso inverso ocurriría si el oro de Gran Bretaña se multiplicara "por arte de magia" (como suposición *teórica*) de la noche a la mañana.

De la misma forma, el incremento de moneda en circulación en una nación con superávit comercial tenía como efecto un aumento general de precios que redundaba en una pérdida de competitividad internacional. Esto producía una caída de las exportaciones y/o un aumento de las importaciones que reequilibraba tarde o temprano la balanza comercial, interrumpiendo la afluencia de metales preciosos. En suma, dado que el superávit comercial activaba rápidamente un proceso reequilibrador, las políticas mercantilistas eran efímeras en el mejor de los casos e inútiles en el largo plazo (Screpanti y Zamagni 40).

Hume comenzaba a interpretar como una ley económica lo que entendía como el conjunto de fuerzas automáticas que tendía a establecer una "distribución natural de dinero" entre los países comerciantes del mundo y los niveles de precios domésticos de tal manera que las exportaciones igualaran las importaciones (Blaug 13). Es decir, producto del imperio de estas fuerzas, los desequilibrios en las balanzas comerciales desataban un proceso de ajuste hasta que cada nación llegaba a un nuevo equilibrio. Si la cantidad de oro era mayor a la correspondiente a la condición de equilibrio, éste afluía fuera de la nación. Si, por el contrario, era menor, éste afluía hacia ella.

Hume recurrió a la metáfora del nivel del agua para explicar la tendencia al equilibrio de dinero a lo largo y ancho del mundo. Así como cualquier cuerpo de agua puede elevarse por encima del nivel del elemento circundante sólo si el primero no tiene comunicación con el segundo, también es necesario que la comunicación se interrumpa para que exista una gran desigualdad de dinero que perdure en el tiempo. Ese impedimento, aclara Hume, debe ser "material o físico, pues todas las leyes por sí solas son ineficaces": ningún soberano tenía el poder suficiente para retener el dinero dentro de una nación por encima de su nivel natural[17](Hume, *Writings* 64). Por lo tanto, era inútil perseguir una mayor

[16] Un supuesto implícito del ejercicio es que la cantidad de transacciones y su velocidad se mantienen constantes.

[17] Hume se refiere al nivel natural del dinero como aquel que es "proporcional al nivel de mercancías, trabajo, industria y habilidades de las naciones" (Hume, *Writings* 66).

entrada de metales preciosos a la nación. Un legislador en busca de la prosperidad económica debía promover el comercio y la industria y dejar que el dinero fluyera solo: los intentos de interferir en su nivel natural sólo serían contraproducentes (Schabas y Wennerlind 219).

La teoría de la gravitación universal de Newton ejerció una enorme influencia en el pensamiento de la Ilustración. En particular, contribuyó a la difusión de la idea de un universo que se autorregulaba, de un "orden natural" gobernado por leyes mecánicas. Esa concepción tuvo éxito en la filosofía moral y jugó un papel fundamental en el nacimiento de la economía política, donde ganó terreno la convicción de que las relaciones mercantiles estaban reguladas por leyes mecánicas objetivas (Screpanti y Zamagni 66; Cremaschi 75–76). Si bien el comercio o la moneda eran asuntos que concernían a los estados, en otro sentido trascendían el capricho político: obedecían a otro tipo de *leyes*, gobernadas por fuerzas ajenas a los gobiernos y a los hombres, y que se imponían a estos con la misma fuerza que las leyes de la naturaleza (Schabas, *The Natural* 2–3). Con ese espíritu, Galiani postula que "nada corresponde con tanta exactitud a las leyes de la gravedad y los fluidos como las leyes del comercio" (ctd en Maifreda 139–40).

Poco a poco, en nuestra interpretación, para los autores del pensamiento económico moderno el sistema económico iría cobrando entidad como un todo interactivo de partes articuladas entre sí a través de leyes de equilibrio generales (Levín 248). En particular, sin que necesariamente los principales autores de la historia del pensamiento económico lo entendieran de ese modo, comenzaron gradualmente a concebir el mercado mundial moderno como un sistema arquetípico de intercambio mercantil regido de manera general por leyes causales de tipo mecánico[18]. El mecanismo expuesto por Hume es un clásico modelo de *equilibrio*, un concepto de la física mecánica (Gordon 125–26): de introducirse una perturbación (una entrada de metales preciosos, por ejemplo) se desatan fuerzas automáticas que llevan al sistema a una situación de equilibrio nuevamente.

Este mecanismo, si bien parece referir a lo que ocurría *efectivamente* en Gran Bretaña u otra nación del mundo integrada en el sistema de comercio mundial, es en nuestra interpretación un ejercicio teórico que, así como ocurre con los modelos físicos, no se corresponde directamente con el "mundo empírico"[19]. Como señalamos más arriba, Hume se esforzó por presentar el mecanismo en la forma de un experimento mental, desencadenado por una hipotética disminución del stock de dinero (Schabas y Wennerlind 219). Para la formulación de su argumento se apoya en leyes económicas de tipo causal bosquejadas incipientemente por autores anteriores, como la ley de precio único, la ley de oferta y demanda y la teoría cuantitativa de la moneda. A la luz de aportes en el campo de la filosofía posteriores a Hume, podemos entender en retrospectiva que estas leyes no remiten ni se deducen *directamente* del mundo perceptible.

Antes que Hume, Montanari también había recurrido a la metáfora de los vasos

[18] La mayor parte de los autores del pensamiento económico moderno, con la excepción de algunos filósofos como Hume o Adam Smith, no se ocuparon de investigar si los conceptos económicos por ellos desarrollados eran de naturaleza ideal o empírica. Este es el problema que hoy, en retrospectiva, nos encontramos trabajando.

[19] "Ninguno de los conceptos fundamentales de la ciencia natural puede ser señalado como *parte* de las percepciones sensibles, y verificado por una impresión inmediatamente correspondiente. Cada vez es más evidente que, cuanto más se extiende el dominio del pensamiento científico, más se ve obligado a concepciones intelectuales que no poseen análogos en el campo de las sensaciones concretas" (Cassirer, *Substance* 227–28).

comunicantes para enunciar la ley de precio único (de la tendencia a la igualación de los precios de mercancías homogéneas). Sostuvo que los mercados se fundían en uno solo por medio de un sistema interactivo de equilibrio estable semejante al de los vasos comunicantes, iniciando así la ficción teórica del mercado como sistema cerrado mecánico (Levín, Piqué y Cazenave, 8). Para ello se valió de otras ficciones más elementales, como la de que los objetos de la experiencia mercantil forman conjuntos homogéneos.

Hacia finales del siglo XVII Barbon bosquejó a manera de ley *general* lo que venía observándose empíricamente desde muchísimo tiempo antes, que, en condiciones de escasez, los precios subían, mientras que en condiciones de plétora bajaban (lo que se conocería luego como la ley de oferta y demanda). Por su parte, las primeras formulaciones de la teoría cuantitativa de la moneda son habitualmente atribuidas a Bodin[20]. Durante el siglo XVI, en el contexto de la fuerte suba de precios luego del descubrimiento de América, se había señalado que el aumento de los precios se debía principalmente al incremento del oro en circulación y la mayoría de los mercantilistas adoptaron la idea de que la masa de medios de circulación determinaba el nivel de precios. Sin embargo, hacia mediados del siglo XVII, en el contexto de una reducción del flujo de oro proveniente de América, se comenzó a interpretar la relación entre el nivel de precios y la cantidad de medios de circulación no como una explicación del nivel de precios sino como una teoría del nivel de transacciones (Screpanti y Zamagni 38–39; Blaug 18). La idea difundida era que el aumento de metales preciosos estimulaba el comercio.

Hume es reconocido por su articulación de la teoría cuantitativa de la moneda en una economía abierta[21](Schabas y Wennerlind 218). Esta ley se desprende de su concepción acerca del dinero, desarrollada principalmente en su conocido ensayo sobre el mismo (*On money*, 1752). Hume comienza éste postulando que "el dinero no es propiamente uno de los objetos del comercio, sino tan sólo el instrumento sobre el que los hombres se han puesto de acuerdo para facilitar el intercambio de un producto por otro. No es una de las ruedas del comercio, sino el aceite que hace más suave y fácil el movimiento de esas ruedas" (Hume, *Writings* 33). No es más que la representación del trabajo y de las mercancías y sirve solamente para medir su valor (Hume, *Writings* 37). En este sentido, para el autor la mayor o menor cantidad de dinero no tenía ningún efecto real, ya que la abundancia de moneda únicamente volvía necesaria una mayor cantidad de ésta para representar la misma cantidad de bienes[22] [23]. Solamente tenía un efecto nominal sobre los precios de las mercancías, que dependían de la proporción entre la cantidad de dinero y de mercancías en circulación.

Hume apunta a integrar las leyes mencionadas en un sistema de equilibrio del mercado

[20] Se sabe que la relación entre el aumento de los precios y el aumento de la cantidad de oro ya había sido señalada por los primeros mercantilistas españoles, en particular por la escuela de Salamanca (Screpanti y Zamagni 38).

[21] Es decir, considerando el resto del mundo. Así, Hume da un paso más en la representación del sistema económico en su conjunto, sin acotarlo a las fronteras de ninguna nación particular. Del mismo modo, en su exposición sobre la naturaleza del dinero Hume lo concibe como un instrumento universal del comercio, sin reducirlo a simple moneda nacional.

[22] "No puede tener ningún efecto, ya sea bueno o malo, más del que tendría una alteración en los libros de un comerciante, si en lugar del método árabe de notación, que requiere pocos caracteres, se usara el romano, que requiere una gran cantidad" (Hume, *Writings* 37).

[23] Hume también muestra que pueden suceder importantes eventos durante la transición de un equilibrio a otro (Gordon 126). En particular, señala que "en cada reino en el que el dinero comienza a fluir en mayor abundancia que antes, todo adquiere una nueva cara: el trabajo y la industria ganan vida" (Hume, *Writings* 37).

en su conjunto. El conjunto de leyes sobre el mercado alcanza con Hume un nuevo estadio al ser despojadas del "ropaje mercantilista". Podemos concebirlo como uno de los autores que da un paso más en la concepción del carácter universal del sistema económico moderno, articulando en un mecanismo compacto leyes particulares, que, si bien como leyes del mercado eran necesariamente universales, muchas veces eran razonadas por los mercantilistas como si tuvieran validez "recortadas" dentro de una nación. Si bien el propio Hume no evoca su crítica filosófica a la causalidad en sus escritos económicos, podemos reconocer en retrospectiva que lidia nuevamente con el concepto de causalidad en su crítica al sistema comercial. En efecto, entendemos que necesita apoyarse en un concepto de causalidad que parece trascender la noción empírica por él defendida como filósofo, pues las leyes económicas por él desarrolladas son leyes causales que gobiernan un sistema económico de carácter mundial.

5. Reflexiones finales

Por ser una obra que abarca lo que hoy se consideran disciplinas distintas, en el campo de la historiografía se abordaron separadamente distintos ángulos de la obra de Hume (Rotwein xci; Wennerlind y Schabas 1; Schabas, *The Natural* 60). La historiografía del pensamiento "filosófico" se centró en el análisis de los contenidos desarrollados en el *Tratado*, la *Investigación sobre el entendimiento humano* y la *Investigación sobre los principios de la moral*y no prestó la misma atención a los aportes económicos del autor. Por su parte, la historiografía del pensamiento económico se abocó al estudio de los escritos económicos y en general creyó asunto de incumbencia de otras disciplinas el estudio del resto de los campos que abarcó su obra (Sakamoto y Tanaka 2).

En la época en que escribió Hume, en cambio, la filosofía no constituía un campo particular de conocimientos, sino que era más bien el medio en el que se desenvolvía y florecía la ciencia: "no se separa de la ciencia natural, de la historia, de la jurisprudencia, de la política, sino que constituye su soplo vivificador, la atmósfera en la que únicamente pueden vivir" (Cassirer, *Filosofía* 11). En vísperas de una transformación irreversible de la historia, el *Siglo de las Luces* tuvo la pretensión de reunir la totalidad de la experiencia humana de la época en una síntesis filosófica: esta sería el fundamento de un proyecto político y jurídico civilizatorio. Al apostar al cultivo de la ciencia y de la filosofía como la vía para la emancipación individual y social, la Ilustración desató una serie de fecundas discusiones acerca del origen, el alcance y los límites del conocimiento racional, y David Hume fue, sin dudas, un protagonista central de estas discusiones. Para Hume, así como para los principales exponentes de la Ilustración, las investigaciones acerca de las construcciones intelectuales de la razón, las posibilidades del conocimiento y los límites del entendimiento humano constituían los cimientos sobre los que debían apoyarse el resto de sus investigaciones científicas. Su progreso en ese campo impactaría directamente en las posibilidades de avanzar en el estudio de los asuntos morales, políticos y económicos.

En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume sostiene que el concepto de causa no es un producto de la razón sino un hábito de la costumbre, y, por ende, no puede asumirse como una verdad universal. Sin embargo, señala al mismo tiempo que la humanidad no puede prescindir de la idea de causalidad y junto con ella de lo que autores posteriores llamarían axioma de la *uniformidad de la naturaleza* (Cassirer, *Filosofía* 79). Es decir, la presunción del carácter repetitivo de la naturaleza, merced al

cual el entendimiento puede establecer regularidades y conexiones causales.

Si bien Hume no alude explícitamente al problema de la causalidad en sus escritos económicos, se vale de leyes causales a la hora de formular el sistema económico arquetípico que le permite demostrar el carácter contradictorio de las prescripciones de política mercantilistas. Así, en su obra económica, Hume asume de manera plena el axioma de la uniformidad de la naturaleza al representarse un sistema comercial internacional gobernado por leyes mecánicas de equilibrio.

Referencias bibliográficas

Beauchamp, Tom L. "Introduction: A History of the Enquiry Concerning Human Understanding." *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition*, Clarendon Press, 2009.

Bell, Martín. "Hume on Causation." *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd ed, Cambridge University Press, 2009, pp. 147–76.

Biro, John. "Hume's New Science of the Mind." *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd ed, Cambridge University Press, 2009, pp. 40–69.

Blaug, Mark. *Economic Theory in Retrospect.* 4th ed, Cambridge University Press, 1985.

Boyd, Richard. "Manners and Morals: David Hume on Civility, Commerce, and the Social Construction of Difference." *David Hume's Political Economy*, Routledge, Taylor & Francis Group, 2008, pp. 65–85.

Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas. De la muerte de Hegel a nuestros días: (1832 - 1932).* 5. reimpr, Fondo de Cultura Económica, 1993.

---. *Filosofía de la ilustración.* Fondo de Cultura Económica, 1993.

---. *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity.* Forgotten Books, 2015.

Cremaschi, Sergio. "Newtonian Physics, Experimental Moral Philosophy and the Shaping of Political Economy." *Open Economics: Economics in Relation to Other Disciplines*, Routledge, 2009, pp. 73–94.

del Barco Collazos, José Luis. "La Teoría de La Asociación En Hume." *Anuario Filosófico*, vol. 14, no. 2, 1981, pp. 49–70.

Dow, Sheila C. "David Hume and Modern Economics." *Capitalism and Society*, vol. 4, no. 1, Jan. 2009. *Crossref*, doi:10.2202/1932-0213.1049.

Garrett, Don. "Introduction." *The Philosophy of David Hume*, Palgrave Macmillan, 2005,

pp. XXV–XL.

Gordon, Scott. *The History and Philosophy of Social Science.* Routledge, 1991.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition.* First publ. in paperback, Clarendon Press, 2011.

---. *An Enquiry Concerning Human Understanding: A Critical Edition.* Reprint, Clarendon Press, 2009.

---. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals: A Critical Edition.* 1. paperbacked, Clarendon Press, 2006.

---. *Investigación Sobre El Conocimiento Humano.* Atalaya, 1998.

---. *Writings on Economics, Edited and Introduction by Eugene Rotwein.* Madison: University of Wisconsin Press, 1955.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura.* Colihue, 2009.

Levín, Pablo. "Esquema de La Ciencia Económica." *Revista de Economía Política de Buenos Aires*, vol. 7 y 8, no. 4, 2010, pp. 247–89.

Levín, Pablo, y Ariadna Cazenave. "Ciencia y Filosofía. Problemas de Economía Política. Adam Smith: El Capitalismo y Su Frustrado Proyecto de Civilización." *Universidad, Ciencia, Tecnología y Política: Un Debate Interdisciplinario*, Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ) y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en prensa.

Levín, Pablo, Piqué, María del Pilar y Cazenave, Ariadna. "Ensayo Sobre El Posible Aporte de La Economía Política a La Filosofía de La Aspiración." *RInERS- Revista de Investigación En Economía y Responsabilidad Social*, vol. 1, no. 2, 2018.

Maifreda, Germano. *From Oikonomia to Political Economy. Constructing Economic Knowledge from the Renaissance to the Scientific Revolution.* Ashgate Publishing Limited, 2012.

Miller, Eugene F. "Foreword." *Essays, Moral, Political, and Literary*, Rev. ed, Liberty-Classics, 1987, pp. xi–xviii.

Millican, Peter J. R. "Introduction." *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Reissued, Oxford Univ. Press, 2008, pp. ix–lvi.

Negro, Dalmacio. "La Filosofía Liberal de David Hume." *Revista de Estudios Políticos*, vol. 210, 1976, pp. 31–80.

Norton, David Fate. "An Introduction to Hume's Thought." *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd ed, Cambridge University Press, 2009, pp. 1–39.

---. "Historical Account of A Treatise of Human Nature from Its Beginnings to the

Time of Hume's Death." *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, 2011.

Owen, David. "Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas, and Association." *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd ed, Cambridge University Press, 2009, pp. 70–104.

Pirenne, Henri. *Historia Económica y Social de La Edad Media.* Fondo de Cultura Económica, 1939.

Pocock, J. G. A. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century.* Cambridge University Press, 1985.

Rotwein, Eugene. "Introduction." *Writings in Economics*, Transaction Publishers, 2007.

Rubin, Isaak I. *A History of Economic Thought (Istorija Ėkonomičeskoj Mysli, Engl.).* Ink Links, 1979.

Sakamoto, Tatsuya. "Hume's Economic Theory." *A Companion to Hume*, Blackwell Pub, 2008, pp. 373–87.

Sakamoto, Tatsuya, y Hideo Tanaka. "Editors' Introduction." *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Routledge, 2003, pp. 1–7.

Schabas, Margaret. "Introduction to the Transaction Edition." *Writings on Economics*, Transaction Publishers, 2007, pp. vii–xxiii.

---. *The Natural Origins of Economics.* University of Chicago Press, 2005.

Schabas, Margaret, y Carl Wennerlind. "Retrospectives: Hume on Money, Commerce, and the Science of Economics." *Journal of Economic Perspectives*, vol. 25, no. 3, Aug. 2011, pp. 217–30. *Crossref*, doi:10.1257/jep.25.3.217.

Screpanti, Ernesto, y Stefano Zamagni. *An Outline of the History of Economic Thought.* 2nd ed. rev. and expanded, Oxford University Press, 2005.

Simpon Ross, Ian. "The Emergence of David Hume as a Political Economist: A Biographical Sketch." *David Hume's Political Economy*, Routledge, Taylor & Francis Group, 2008, pp. 31–48.

Skinner, Andrew S. "Hume's Principles of Political Economy." *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd ed, Cambridge University Press, 2009, pp. 381–413.

Wennerlind, Carl C. "David Hume as a Political Economist." *The History of Scottish Economic Thought*, Routledge, 2006, pp. 46–70.

Wennerlind, Carl C., y Margaret Schabas. "Introduction." *David Hume's Political Economy*, Routledge, Taylor & Francis Group, 2008, pp. 1–9.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (diciembre), pp. 157-171
Recibido: 14-09-2019 Aceptado: 15-11-2019

David Hume y la cultura de la sensibilidad

David Hume and the Culture of Sensibility

Antonio José Cano López*
Universidad Nacional a Distancia

Resumen

La "Cultura de la Sensibilidad (Sensibility)" ha sido un término destacado por algunos críticos, para denominar una época entre la Era Augusta y el movimiento romántico. La Sensibilidad (Sensibility) estuvo unida a un sentido de la compasión producida por el sufrimiento del otro. Su máxima expresión fue la "novela sentimental" de Richardson y Sterne. David Hume, con una moral fundada en los conceptos de simpatía y benevolencia, ha sido considerado como uno de los artífices de esta Cultura. Sin embargo, llevó a cabo una crítica del género emergente de la novela, a la que acuso de una afectación excesiva y artificial. En este artículo pretendo analizar el papel que tuvo Hume en la Era de la Sensibilidad (Sensibility).

Palabras clave: Sensibilidad, Novela sentimental, Pasiones, Sentimientos, Amor

Abstract

The "Culture of Sensibility" has been an outstanding term for some critics in order to name a period between the Augustan Age and the Romantic movement. The sensibility was linked to a sense of sympathy produced by the suffering of another person. Its highest expression was the "Sentimental Novel" by Richardson and Sterne. David Hume, with a moral philosophy based on the concepts of sympathy and benevolence, has been considered to be one of the makers of this Culture of Sensibility. Nevertheless, he expressed some criticism about the emerging genre of the novel to which he accused of an artificial and excessive affectation. In this paper I am trying to analyze the role that Hume had at the Age of Sensibility.

Keywords: Sensibility, Sentimental novels, Passions, Feelings, Sentiments, Love

*Contacto: ajcano@cartagena.uned.es Doctor en Filosofía en la Universidad de Murcia con una tesis sobre David Hume. Actualmente se desempeña como profesor en UNED, España.

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

1. Introducción

Si es propio de nuestra naturaleza conocer a través del entendimiento, qué duda cabe que el impulso a la acción viene determinado por nuestros deseos y pasiones, que se sirven en mayor o menor medida de la razón para guiarse en la vida. Para Hume la razón y las pasiones no se oponen, a diferencia de las concepciones de otros filósofos anteriores y de las creencias comunes del vulgo. Únicamente una pasión se opone a otra pasión. La lucha se establece entre diferentes tipos de pasiones, algunas violentas y otras sosegadas (que solemos confundir con lo que llamamos razón), porque en nuestras decisiones valoramos lo que hacer, mediante un juicio racional estrechamente unido a un sentimiento agradable o desagradable (Cano López 2011). Además, ambas tienen un origen común en la experiencia sensible, las *ideas* derivan de las *impresiones* y las *pasiones* no son sino *impresiones de reflexión*. Como en Locke, en el origen está la "sensibilidad".

Pero si a finales del siglo XVII y principios del XVIII, la *sensibilidad* estaba unida al ámbito de los sentidos, a mediados de siglo se habrá llevado a cabo un cambio social y cultural radical que afectará al concepto mismo de *sensibilidad*. Se produce una "revolución sentimental", y la "sensibilidad" se convierte en una palabra de moda, pero con un significado transmutado: el de una actitud intelectual y emocional a la vez, que se relaciona con una forma moral de actuar. No cabe pues, hablar del periodo dieciochesco como "siglo de la Razón", si a la vez no lo determinamos como "siglo del Sentimiento". Muchos estudios, principalmente en el ámbito literario, parecen inclinarse por el concepto de "Cultura de la Sensibilidad" para definir la época, refiriéndose a Hume como uno de los artífices de la cultura que se estaba gestando. Para Stephen Ahers, por ejemplo, "la Sensibilidad llegó a convertirse en los escritos de Hume y otros en la capacidad para la benevolencia, que ya no era propia de unas pocas almas extraordinarias, sino una característica de la naturaleza humana" (Ahern, 18). Ser "sentimental" o "tener sensibilidad" se convirtió en sinónimo de ser capaz de despertar ciertos sentimientos que nos permitían identificarnos de forma empática con los sentimientos (y sobre todo sufrimientos) del otro.

Y sería en la "novela", y fundamentalmente en lo que se dio en llamar "novela sentimental", de Richardson a Sterne, dónde este mecanismo se hizo más explícito. Como dice John Mullan: "Los consumidores de novelas, cuyo hábito Richardson ayudó a consolidar, aprendían a hacer lo que hoy ya nos resulta usual, a tener [2BB?]sentimientos[2BC?] y a valorarlos. Y fue en las novelas donde se acudía para experimentarlos" (Mullan 1997 120). Las novelas eran el lugar dónde se exploraban los sentimientos. Las reacciones emocionales a las diferentes situaciones que vivían los protagonistas, a través de la empatía, medían la noble virtud de cada uno. El éxito de esta forma literaria, principalmente entre el público femenino, hizo que la actitud sensible o sentimental se extendiera a todos los órdenes de la vida social, produciéndose, dado que la sensibilidad se solía asociar a las mujeres, una *feminización* de la cultura.

Sin embargo, Hume fue bastante crítico con el género literario de la "novela", a diferencia de otros autores como Adam Smith o Diderot.

En este artículo intentaremos analizar el papel que David Hume jugó en lo se ha dado en denominar "Cultura de la Sensibilidad".

2. La cultura de la sensibilidad

Si bien el concepto de *sensibilidad* fue un concepto de moda en su tiempo, no ha sido hasta una época bastante reciente que los críticos han puesto su mirada en el mismo para intentar analizar este periodo cultural. Antes de referirnos a la *sensibilidad* en relación a Hume, haremos un breve recorrido por algunos de los ensayos que han permitido colocar el concepto de "Cultura de la Sensibilidad" en un plano central.

El crítico literario Northrop Frye en su artículo "Towards Defining an Age of Sensibility" (1956) intentó definir la literatura del periodo que se desarrolla entre la Era Augusta y el movimiento Romántico, como "Era de la Sensibilidad", marcada por una reacción contra Pope y una anticipación de Wordsworth. Frye rechaza el término de literatura "pre-romántica" por implicar un anacronismo y llevar implícita una falsa teleología (Frye 144). Según Frye, la era definida por las obras de Richardson, Fielding o Sterne en la narrativa, o la poesía de Chatterton o Burns, no es un periodo puramente de transición, sino una época con una estética propia y característica. Robert Brissenden en *Virtue in Distress: Studies in the Novel of Sentiment from Richardson to Sade* (1974) ha intentado analizar las características propias de la *sensibililidad*, indicando la centralidad que juegan las "pasiones", así como las escenas de representabilidad de las mismas a través de los suspiros, las lágrimas y los anhelos amorosos. Este fenómeno psicológico está íntimamente ligado a la conducta moral, en cuanto que los arrebatos pasionales surgen como un contagio empático con la situación del otro, con un "sentir con el otro". La moralidad se valora como alteración psicológica y también fisiológica, pues el cuerpo se estremece y sufre alteraciones derivadas de la representación de escenas reales o imaginarias que vive otro. Según George S. Rousseau en "Nerves, Spirits and Fibres: Toward the Origins of Sensibility (1975)", la sensibilidad estuvo influida por la revolución científica, en sentido *kuhniano*, que se produjo con la obra de, por un lado, John Locke *Essay Concerning Human Understanding*, que determinó una nueva noción de la mente, y una nueva ciencia del hombre, que más tarde desarrollarían Hume y Smith (Rousseau 161), y, por otro lado, la *Pathology of the Brain* (1667) de Thomas Willis, que influiría decisivamente en los tratados neurológicos de la mitad del siglo dieciocho, de Haller, Robert Whytt o George Cheyne. Precisamente *The English malady* (1733) de Cheyne conoció un gran éxito de ventas en su época. Cheyne como médico de Richardson llevó a cabo con él una correspondencia prolífica, que influyó en su obra. La literatura médica determinó que el alma se encontraba en el cerebro, superando el dualismo cartesiano y cierto reduccionismo mecanicista. Estas obras propiciaron que la estructura, las funciones y los desórdenes de los nervios estuvieran presenten en una literatura de la sensibilidad. Es fácil comprender cómo autores de la talla de Richardson o Sterne recogieran elementos de pensadores científicos como Cheyne (Rousseau 164).

Pero la Sensibilidad no sólo está unida a disquisiciones literarias y médicas. Janet Todd en su breve *Sensibility: An introduction* (1986), indica que la Sensibilidad es un fenómeno literario unido a una serie de discusiones filosóficas, sociales y religiosas. La sensibilidad está ligada a una reflexión sobre lo correcto y lo incorrecto de la conducta humana. Todd señala que el término clave del periodo vino a denotar "la facultad del sentimiento, la capacidad para sentir emociones extremadamente refinadas, la prontitud para mostrar compasión por el sufrimiento, o una delicadeza innata o una susceptibilidad manifiesta en una variedad de actividades espontaneas tales como llorar, desmayarse y postrarse" (Todd 1986 7).

John Mullan ha observado la unión existente entre la crisis de sociabilidad dieciochesca y la exaltación de lo sentimental. Para él, el recurso al sentimiento en el siglo XVIII debe verse como un intento de restablecer los fundamentos del orden social, en una sociedad burguesa claramente individualizada (Mullan 1988). Y, G.J. Barker-Benfield, recogiendo aspectos de las obras anteriores, se ha referido a esta época como un fenómeno cultural complejo al que ha denominado como "Cultura de la Sensibilidad" (Barker-Bemfield 1992). Ha sido a partir de estos estudios que se ha venido a desarrollar posteriormente una extensa bibliografía que ha incidido en variados aspectos literarios, morales, sociales y políticos.

Siguiendo a los autores anteriores comprobamos que el concepto de "Sensibilidad" fue una noción central en el siglo XVIII. Anteriormente, la palabra refería sólo al poder fisiológico de la sensación o percepción, como también a las sensaciones propias de cada órgano. En su *A Dictionary of the English Language* (1755), Samuel Johnson definió la sensibilidad como "1. Rapidez de Sensación. 2 Radidez de Percepción; delicadeza", que todavía refleja el significado fisiológico de la palabra. Fue Joseph Addison, en un escrito sobre la modestia, quien en 1711 ya usa la palabra en el sentido de una delicadeza emocional, como una susceptibilidad física, un delicado sentimiento del alma. Los estados emocionales y físicos estaban vistos como inextricablemente conectados. La sensibilidad vino a representar una disposición de estar fácil y fuertemente afectado, tanto fisiológica cono psicológicamente.

El concepto de *sensibility* forma parte de un grupo de palabras afines derivadas de *sense*, tales como *sensitive*, *sensible*, *sentiment* y *sentimental* (todas ellas derivadas de *sentire* (sentir), *to perceive* (percibir) y *to feel* (afectarse). Palabras que en un principio estaban unidas a la fisiología de la percepción. Pero a mitad del siglo XVIII, la sensibilidad llegó a nombrar el refinamiento de respuestas pasionales, unida a la delicadeza sensitiva del gusto y la empatía por el sufrimiento del otro (Vermeir y Funk Deckard 7-8). El concepto es ambiguo pues representa un sentimiento moralmente noble, pero también expresa debilidad. *Sensitive* fue usado como "capacidad de sentir (tener sentimientos)" y similarmente *sensible* vino a significar "tener sensibilidad; capacidad de delicadeza o tierno sentimiento". Un hombre sensible era aquel que realizaba actos de caridad desde el corazón. Así *sentimental* vino a poseer un sentido positivo. La palabra *sentiment* incluía un elemento racional. Un "sentimiento" era una reflexión moral, una opinión racional sobre la moral que estaba influida por la emoción.

No debiera sorprendernos que la sensibilidad incluyera un elemento racional porque la perspectiva intelectual en el siglo XVIII estaba fuertemente influida por el sensualismo *lockeano*. Buscando los límites del conocimiento, el *Essay Concerning Human Understanding* de Locke concluía que el conocimiento intuitivo y demostrativo es imposible. El único conocimiento posible es el "conocimiento sensible". Todo lo que conocemos procede de los sentidos. Las respuestas emotivas, tanto como las racionales, tienen sus raíces en la sensibilidad humana y finalmente en la estructura fisiológica y psicológica humana. Siguiendo a Locke, los filósofos reconocieron que *sense* and *sensibility* derivaban de los órganos de los sentidos. "Este sensualismo, en el cual todo sentimiento y pensamiento era reducible a percepciones sensitivas originales, constituyó el marco filosófico del siglo XVIII, desde el cual los desarrollos científicos, religiosos, morales y artísticos fueron entendidos" (Vermeir y Funk Deckard 9).

Para Hume, de igual manera, las "ideas" de la imaginación, la memoria y la razón

derivan de las "impresiones sensibles" y en cuanto a la vida emocional, las "pasiones" no son sino "impresiones de reflexión" que surgen por la interposición de una idea, por lo que era difícil separar las pasiones de sus elementos cognitivos.

El cuerpo se convirtió así, en el lugar donde una privada y excepcional sensibilidad era exteriorizada y socializada. "La sensibilidad es el escenario en que cuerpo y mente se confunden. Ahora es el sistema nervioso y no el alma lo que media entre los reinos materiales y los inmateriales" (Eagleton 2010 38). La literatura médica sobre los nervios, de Willis a Cheyne, como hemos visto, sirvió de fundamento para explicar la exteriorización de los sentimientos a través de las lágrimas y los suspiros. Y como hemos visto, la novela sentimental sería su máxima expresión. Las novelas sentimentales creaban un *pathos* a través de situaciones convencionales, usando arquetípicos personajes y tramas narrativas (Vermeir y Funk Deckard 20). La novela sentimental instigó así una pedagogía del sentimentalismo.

Y este sentimentalismo tenía un carácter moral. En *La teoría de los sentimientos morales* Adam Smith afirmaba: "La persona más perfectamente virtuosa, la persona que naturalmente más amamos y reverenciamos, es la que une al más absoluto control de sus sentimientos primarios y egoístas, la más profunda sensibilidad con relación a los sentimientos de los demás" (Smith 281). El interés por la suerte de los otros es algo que parecían compartir la filosofía moral y el sentimentalismo expresado en la novela.

Hume no tematizó ni hizo un uso explícito del concepto de "sensibilidad". Si bien, a través de la importancia que da a las pasiones, su análisis de la simpatía, su concepción de la benevolencia y sus reflexiones sobre la pasión amorosa, constatamos su pertenencia al mismo.

Para Hume, el hombre es un ser social, "la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en el universo, y que está dotada para ello con las mayores ventajas" (*T* 2.2.5.15/1981 552), todos nuestros deseos remiten a nuestra vida en sociedad y los placeres se disfrutan realmente en compañía. La simpatía es una cualidad del ser humano, según la cual existe en nosotros una tendencia a comunicarnos con las inclinaciones y sentimientos de los otros, por diferentes que sean a los nuestros. Como "principio" explicativo de la naturaleza humana "la simpatía no es sino conversión de una idea en una impresión por medio de la fuerza de la imaginación(*T* 2.3.6.8./1981 632). Por esto mismo, se explica la comunicación de sentimientos con otra persona. Al insistir Hume en los mecanismos asociativos, y entendiendo la simpatía como una comunicación de un estado de ánimo (*pathos*) por afinidad con el otro, una especie de contagio emocional, Hume se apartaba de la concepción de la simpatía de Adam Smith que presupone que uno debe ponerse en la situación que vive el otro.

Posteriormente, en la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751) Hume insistiría más en la noción de benevolencia, la capacidad de hacer el bien. Entendiendo la acción virtuosa como aquella que produce agrado. La benevolencia es un impulso y también una virtud que produce placer a quien la practica, siendo además un bien social, que tiene como característica la aprobación general de la humanidad.

Por otro lado, con relación al amor, la "pasión amorosa" es la última de las "pasiones indirectas" analizadas en el *Tratado de la naturaleza humana*, si bien afirma de ella que constituye la mejor prueba de su concepción de las pasiones basada en los principios de

asociación. Lo que la caracteriza con respecto a las anteriores pasiones es la intensidad y vehemencia con la que suele presentarse. En el *Tratado* suele acentuar el aspecto sexual basado en el apetito de generación y la lujuria, mientras que en la obra más tardía "Disertación sobre las pasiones" (1757) se acerca a esta pasión de forma más calma: "La pasión amorosa está compuesta normalmente de una complacencia en la belleza, un apetito corporal y amistad o afecto" (Hume 1990 129). La pasión amorosa es pues la conjunción de tres pasiones. Existe en ella un elemento estético, a medias platónico y epicúreo, al afirmar que el amor es un impulso hacia lo bello, movido por el placer. Para Hume el placer que se produce de la contemplación de lo bello surge de nuestra naturaleza, al igual que el apetito sexual y el afecto. El impulso sexual es un apetito innato, un instinto, propio de nuestra naturaleza sexual, de la misma manera que el afecto surge de la capacidad humana de querer sentir con el otro, de la simpatía. De las tres pasiones que forman la pasión amorosa curiosamente el elemento estético y el afectivo son "pasiones tranquilas" o "sentimientos", mientras que el elemento violento de la pasión lo introduce la sexualidad.

Estos elementos, las intensas pasiones, la simpatía, la benevolencia, la pasión amorosa, también estarán presentes en el engranaje de la novela sentimental, que Hume criticará por su artificialidad y sus excesos sentimentales.

3. Hume, crítico de la novela

Hume fue bastante crítico con la "novela", equiparándola a los libros de conducta y devoción, por entonces en boga, y a los que la moda de la novela desplazaría. Sus escritos coincidieron con el ascenso de la novela como género literario. Las obras de Samuel Richardson, Henry Fielding, Henry Mackenzie, Sarah Fielding, Tobias Smollet o Laurence Sterne, entre otros, fueron obras conocidas por Hume, y seguramente comentadas en sus círculos culturales. Pero, sin embargo, no encontramos referencias a estos autores, a excepción de Sterne, y en este caso de forma un tanto ambigua.

El rechazo de Hume a este género emergente resulta tanto más extraño en cuanto que la novela participaba de una concepción de la naturaleza humana sentimental, además de fundarse en la experiencia psicológica de una estética de la recepción, basada en la simpatía con los sentimientos despertados en los lectores. En la cultura de la sensibilidad, era una creencia generalizada que la lectura, producía afecciones corporales y emocionales e incidía en la propia experiencia vivida. Fue además un fenómeno de masas que creó adicciones, sobre todo entre el público femenino, a partir sobre todo de la publicación en 1740 de la novela de Richardson, *Pamela*.

Un año más tarde, Hume publicaría, tras el fracaso editorial del *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40), sus *Ensayos morales y políticos*. En el ensayo "Sobre el estudio de la historia", Hume expresó un juicio bastante negativo de las novelas. En este breve ensayo moral, refiere la anécdota de una joven amiga, por la que se siente atraído, que le solicita le envíe algunas novelas de amor para no aburrirse en un retiro campestre. Hume en vez de aprovechar la ocasión, encendiendo la llama del amor con las novelas, le hace llegar unas obras de Historia, las *Vidas ejemplares* de Plutarco, pues piensa que las obras históricas tienen ventajas sobre aquellas, al entretener la imaginación, mejorar el entendimiento y fortalecer la virtud. En este ensayo Hume no menciona novela alguna,

pero sí lleva a cabo una crítica despiadada. Para Hume la "novela", y fundamentalmente la "novela sentimental", crea la ilusión perniciosa de que la única pasión que gobierna el mundo es el "amor". Es esta falsa representación, unida a la creencia de que existen criaturas tan perfectas como una pueda imaginarse, la razón por la cual las mujeres parecen preferir este género (Hume 1998 43-48).

En otro de los *Ensayos*, el titulado, "Sobre el género ensayístico", Hume distinguió dentro de las personas que se dedican a la actividad intelectual entre los *doctos* y los *conversadores*. Mientras que los doctos se ocultan en las universidades en un estudio arduo en soledad, los conversadores transmiten una filosofía fácil que les permite crear lazos sociales con los demás. Hume confiesa aquí que la finalidad de sus ensayos es crear un puente de unión entre el saber de unos y otros, llegando a afirmar que "me considero una especie de embajador que proviene del mundo del estudio y que viaja al de la conversación". En el imperio de la conversación al que se dirige, las principales soberanas, dice Hume, son las mujeres, el bello sexo, que emiten un juicio literario muy superior al de los varones. Prueba de ello son los *Salones* que regentan en Francia, creando una cultura de la conversación en la que se discute sobre estética, moral, política, etc. (Craveri 2003). Pero a continuación, Hume afirma: "Sólo hay un punto en el que me atrevo a desconfiar del juicio de las mujeres, y este es el que se refiere a libros de intriga amorosa y a libros de devoción, los cuales suelen despertar en ellas el máximo entusiasmo: en esto se dejan llevar más por el apasionamiento que por la justeza de sentimientos". Esto es, la lectura de las novelas de temática amorosa pervierten el juicio, enalteciendo el ánimo, despertando pasiones violentas, en vez de dar una visión adecuada de la vida. Para Hume dejarse llevar por las pasiones despertadas por la lectura es "preferir las apariencias a la sustancia". Y Hume colocaba en la misma categoría de mala literatura a las novelas y los libros de devoción (Hume 1998 25-30).

Los libros de conducta iban dirigidos principalmente a las féminas y con sus consejos y reglas a seguir pretendían dar una educación a la mujer siguiendo los modelos patriarcales de la época, esto es, la de un ser sumiso y servicial, que debía llevar a cabo un proyecto de vida subordinado al varón. Para ello los libros de conducta reclamaban una lectura exclusiva. Como afirma Nancy Arsmstrong en *Deseo y ficción doméstica*: "Todos ellos insistieron en que el cultivo extenso en las bellas artes tenía una tendencia a generar vanidad y provocar pasiones egoístas" (Arsmstrong 130). El hecho de que Hume recomendase la lectura de las bellas letras y admirase a las mujeres francesas que regentaban *Salones*, suponía una apuesta por una sociedad ilustrada e igualitaria de hombres y mujeres.

El mensaje de los libros de conducta y las opiniones de Hume coincidían en el rechazo de las novelas sentimentales que llenaban las horas de ocio de las mujeres. Pero si para los círculos religiosos las novelas resultaban inmorales porque ponían en peligro la forma de vida dominada por la ideología patriarcal, para Hume la novela estaba al mismo nivel de los libros de conducta, al representar ficciones falsas y dañinas. Los libros de conducta en ocasiones incluían fábulas y conversaciones con una finalidad ligada a la instrucción, no muy lejos del estilo de la novela, pero la novela desde el principio pretendió "deleitar" e "instruir" al mismo tiempo, uniendo a la lectura y la educación el principio del placer. Las mujeres, como afirmaba Jacques DuBoscq en *La femme heroïque* (1632), traducida al inglés en 1753, "tienen mayor necesidad de lectura", pero su "deseo de cosas admirables" es tanto una forma de seducción como un veneno. Los libros cambian nuestros humores, asumen nuevas pasiones y cambian nuestras vidas. En la formación de la subjetividad

femenina, el control de las lecturas era algo necesario (Arsmstrong 128-129).

Por su parte, Hume señalaba que "el bello sexo tiene una disposición tierna y amorosa, dicha circunstancia pervierte su juicio en esta ocasión y hace que las mujeres sean fácilmente impresionables por cosas que no pertenecen propiamente ni a la naturaleza ni a la expresión de sus verdaderos sentimientos" (Hume 1998 30). Para una educación intelectual y verdaderamente virtuosa son preferibles las obras de Historia que ofrecen mejores lecciones de comportamiento. Unas décadas más tarde, Mary Wollstonecraft en *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1792), analizará de forma brillante la condición de la mujer de su tiempo, denunciará las causas de la "debilidad femenina" en la educación, criticando a los moralistas, denigrando los libros de conducta y la influencia de la lectura de novelas. La mujer posee un entendimiento que perfeccionar con una educación idónea. Para aquellos que creen que el poder de la mujer está en su "sensibilidad", e incluso más, en su "humanidad", la filósofa señalará que ha conocido mujeres débiles "cuya sensibilidad estaba totalmente enfrascada en sus maridos y, en cuanto a su humanidad, también era muy tenue, o mejor, solo una emoción pasajera de compasión" (Wollstonecraft 385-386).

Por la época de publicación de los *Ensayos morales y políticos* de Hume, la novela poseía una baja reputación, considerándose un género vulgar, escrita muchas de ellas por mujeres, con un contenido semipornográfico, desvelando ciertos comportamientos íntimos y de carácter sexual de los personajes. Sin embargo, la publicación en 1740 de *Pamela* de Richardson pareció dignificar el género. A partir de ese momento el auge de la novela fue imparable, *Pamela* se convirtió en un éxito de ventas, como después ocurrirá con *Clarissa*, cambiando de raíz la opinión pública que hasta entonces se tenía de la novela, conmoviendo el alma sensible de los lectores. *Pamela* supo combinar un "relato de seducción, dentro del marco de un libro de conducta", sin desafiar así los valores morales de su tiempo, antes bien, lo que pretendía era reafirmarlos. En la narración, la sirvienta Pamela permanece secuestrada por Mr.B., su señor, hasta que cumpla sus requerimientos sexuales. Pero, con su resistencia y la escritura de cartas mientras dura su cautiverio, será capaz de reconducir la vida de su amo libertino, una vez que este descubra su correspondencia y quede rendido ante el alma de Pamela, llegando a casarse y tomando ahora ella el mando del hogar. Y a partir de ese momento la novela se convierte en un código de consejos y normas de cómo llevar adecuadamente la casa.

Esa extensa narración amorosa que encandilaba la vida de los lectores dio lugar a una nueva forma de educación moral que unía la instrucción y el deleite. Además, dada la proliferación de palabras y sentimientos femeninos asistimos a una feminización de la cultura, en la que se van construyendo nuevas formas de la subjetividad.

La novela encontró incluso adictos dentro del campo de la filosofía. Así, por ejemplo Diderot en *Eloge a Richardson* afirmará:

> Hasta este momento, se ha entendido por novela un tejido de sucesos quiméricos y frívolos cuya lectura resultaba peligrosa para el gusto y las costumbres. Me agradaría que se hallara otro nombre para las obras de Richardson, que elevan el espíritu, conmueven el alma y respiran por todos sus poros amor al bien, y que se llaman igualmente novelas[1].

[1] Citado en Y. Séité, "Novela" en Ferrone V. y Roche D (Eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, Madrid: Alianza Editorial, 1998 p. 251.

La influencia de las novelas de Richardson en Francia, principalmente a través de Diderot, propiciará un encuentro entre la filosofía y novela, en cuanto ambas, según Diderot intentan un conocimiento de la naturaleza humana, y de las relaciones morales en sociedad. Algunos *philosophes* verán en la novela un instrumento para la crítica, un aparato de combate, de ahí la utilización por algunos de ellos de ese género narrativo. Sin embargo, en los escritos cultos sobre el gusto, tanto de Hume, como Hutcheson, Addison, Burke, Gerard, etc., no se hace referencia alguna a la estética de este tipo de obras, por parecerles poco refinado y fuera de los cánones neoclásicos. Como señala John Mullan: "Las novelas no son parte de la Ilustración", en los debates sobre estética nunca se incluía referencia alguna a las novelas, no era objeto de los estudios del gusto, pues "no pertenecían al horizonte del intelectual refinado" (Mullan 1997 126)[2].

Pero Hume no cambió su opinión sobre la novela a lo largo del tiempo. Ni en obras posteriores ni en su correspondencia se registra mención a ningún novelista, a excepción de Laurence Sterne, en una de sus cartas, y con un sentido poco claro. Resulta curiosa la indiferencia hacia sus compatriotas Henry Mackenzie, autor de *The Man of Feeling*, y de Tobias Smollet, que aparte de escribir novelas de éxito tradujo *El Quijote* y continuó la *History of England* de Hume. Además Henry Fielding tenía como editor a Andrew Millar, el mismo que Hume. Y tal vez el silencio más significativo sea el relacionado con Richardson, cuyas novelas fueron éxitos de ventas en Inglaterra y Francia y cuyas continuaciones eran esperadas con angustia y ansiedad por los lectores. Respecto a Laurence Sterne, Hume anotó que *The Life and Opinions of Tristram Shandy* era "el mejor libro que había sido escrito por un inglés en treinta años", añadiendo "malo como es" (Hume, Letters II 269). Hume hacía uso de su ironía, dado que pensaba que Inglaterra era un erial cultural, comparado con los autores escoceses. Cuando Gibbon publicó el primer volumen de su *The History of Decline and Fall of the Roman Empire,* en 1776, Hume le confesó al autor que estaba sorprendido que estuviese escrito por un inglés (Letters, II 309-11) y en carta a Adam Smith felicitándolo por *The Wealth of Nations* le comenta que "es lamentable considerar como esa nación (Inglaterra) ha renunciado a la literatura durante nuestra época" (Letters II 312). Para Hume, la verdadera cultura se estaba llevando a cabo fuera de Inglaterra.

Pero para algunos autores, la novela fue vista como una literatura de tipo cognitivo. Así Henry Fielding (1707-1754) afirma en su novela *Tom Jones*: "la alimentación que ofrecemos aquí es a base de la *naturaleza humana*" (Fielding 8). Incluso parece haber una suplantación de los textos filosóficos. En la novela se recrean los principios de la naturaleza humana, referidos a la educación y las costumbres, discutidos filosóficamente con anterioridad por aquellos autores que Hume consideraba que habían colaborado en la elaboración de una "ciencia del hombre", así Bacon, Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson y Butler (T Intro. 7).

Pero si bien la novela no influyó en los filósofos británicos, el empirismo penetró en el corazón mismo de la novela. El recurso al realismo permitió afirmar a Ian Watt en *The Rise of Novel* (1957) que la novela inglesa estaba influida por el particularismo, la subjetividad y el lenguaje denotativo, de tal manera que la experiencia se convertía así en

[2] Sin embargo, para Mullan, como para los estudiosos de la Cultura de la Sensibilidad, la novela es el centro de gravedad desde donde se construye el yo moderno. Dice Mullan: "En la Ilustración no había lugar para la novela, sin embargo la novela era su verdadera representación imaginativa. En el siglo XVIII, fue en las novelas donde el yo individual (la experiencia del yo como individuo) se descubría de forma más afectiva" (Mullan 1997 127).

una forma de educación sentimental, siguiendo las premisas empiristas de la subjetividad epistémica y la simpatía (Watt 31). Además, el recurso a lo epistolar, propio de las novelas de Richardson, como después de otras, potenciaba la sensación de verdad o verosimilitud de la novela. Roger Maioli ha analizado la influencia del empirismo en la novela sentimental, que pretende poseer un carácter cognitivista, aunque la relación inversa no se produzca (Maioli 625-48). Podríamos pensar las novelas como textos empiristas, siguiendo a Mullan (1997 128).

En *The Life and Opinions of Tristram Shandy* de Sterne son frecuentes las referencias a John Locke, de tal manera que incluso parece una tesis compartida que la teoría de la "asociación de ideas" del *Essay Concerning Human Understanding* viene a ser una fuente de inspiración y la justificación filosófica de la novela. Veamos el siguiente pasaje:

> - Dígame, señor, entre todas las lecturas que a lo largo de su vida habrá hecho usted, ¿hubo alguna vez un libro como el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de Locke? - No me conteste temerariamente, - porque muchos, lo sé bien, citan el libro sin haberlo leído, - y muchos de los que lo han leído no lo entienden; - si su caso es cualquiera de estos dos, y dado que yo escribo con el fin de instruir, le diré en tres palabras en qué consiste el libro. - Es una historia. - ¡Una historia! ¿De quién? ¿Qué? ¿Dónde? ¿Cuándo? - No vaya usted tan deprisa. Es, señor, un libro de historia (definición que posiblemente hará que el mundo se decida a leerlo) que narra la historia de lo que sucede en la mente del hombre; y si acerca de este libro dice usted esto y no más, créame que no hará usted un papel nada despreciable en un círculo metafísico. Pero esta es otra historia (Sterne 2011 144)

De igual manera ocurre en *Tom Jones* (1749) de Fielding, donde es fácil localizar la presencia de temas *humeanos*, al reflexionar sobre la "probabilidad" de los acontecimientos y aventuras que nos depara la vida, y que quedan reflejados en la novela.

Pero para Hume la novela es incompatible con un discurso de la verdad, no existe una novela cognitiva, la verdad es patrimonio de la filosofía y la ciencia. Además, la novela resulta perversa en el ámbito moral, y existencial, al ofrecernos una falsa representación de las relaciones sociales. Hume contempló el peligro de las novelas para inducir las creencias, aproximándose a los efectos de la poesía, en cuanto a su vivacidad y a la historia, en cuanto a la verosimilitud. Pero existe una diferencia considerable entre los géneros, afirma Hume: "El historiador se recrea en poner de relieve los beneficios que resultan de sus trabajos. El escritor de relatos de una ficción extravagante mitiga o niega las malas consecuencias que se atribuyen a su género literario" (EPM II 2 12/2006 43). Tal vez por eso vio en ellas un género a rechazar. No sabemos si Hume distinguió la "novela sentimental" de algunas más cervantinas, como las de Fielding, que a veces incluso criticaban el sentimentalismo como en su *Shamela* (1741), parodia de la *Pamela* de Richardson. Sus lecturas, tal como se desprenden de su correspondencia, parecen ajenas al género.

4. Los excesos de la pasión

Dos razones principales hay para el distanciamiento de Hume con respecto a esa deriva última de la cultura de la sensibilidad que denominamos "Sentimentalismo" y que se expresa principalmente en la "novela sentimental".

La primera tiene que ver con la excesiva afectación de las pasiones descritas en las novelas, que a su vez se excitan en los lectores. Para Hume, tal fenómeno daría lugar a una "delicadeza de la pasión", a una "extremada sensibilidad de temperamento". Como refiere en el ensayo "Sobre la delicadeza del gusto y la pasión", Hume, identificaba la "delicadeza de la pasión" con una sensibilidad extrema y violenta, la del hombre que está sujeto a sufrir marcadas alegrías y profundas tristezas. De tal manera que cuando se encuentra con alguna desgracia "su tristeza o resentimiento se apoderan totalmente de ella y la deprivan de todo gusto por los aconteceres comunes de la vida, cuyo justo disfrute forma la parte principal de nuestra felicidad" (Hume 1998 64). Las pasiones violentas producen un espejismo de felicidad, que poco a poco se va desvaneciendo, creando un carácter desapacible que impide la felicidad.

Frente a esta pasión, la "delicadeza del gusto", es la de un sentimiento sereno. Hume afirma que debemos cultivar las artes (música, poesía, elocuencia, pintura), pues "mejoran nuestra sensibilidad para todas aquellas pasiones que son tiernas y agradables", y alejándonos de las agitaciones de los arrebatos anímicos, nos procuran tranquilidad del ánimo y favorecen el amor y la amistad. El cultivo de esta pasión además "nos hace refractarios a esas otras emociones que son más violentas y escandalosas" (Hume 1998 66). Esas artes de las que habla Hume, debemos aclarar, se mueven dentro del gusto neoclásico como bien se refleja en el ensayo "Sobre la sencillez y el refinamiento en el arte de escribir", que buscan un justo término medio entre la simplicidad y el refinamiento. Debemos de cuidarnos de exaltar las pasiones, sobre todo cuando ponemos en escena a los seres humanos, y evitar el exceso de refinamiento, del que Hume de forma consciente observa que está produciendo una degeneración en el gusto, principalmente en Francia e Inglaterra (Hume 1998 36-39).

Para Adam Smith, en contraste con Hume, el exceso de afección no tiene por qué estar en contraste con una moral sentimental. En *La teoría de los sentimientos morales* afirma: "Incluso el exceso de los afectos bondadosos que más tienden a ofender por su exageración nunca resulta abominable, aunque pueda parecer reprobable". Lo que para Smith resulta reprobable es la actitud estoica de no sentir nada. "Los poetas y novelistas que sobresalen en la descripción de los refinamientos y delicadezas del amor y la amistad, y todos los demás afectos privados y familiares, Racine y Voltaire, Richardson, Maurivaux y Riccoboni, son en tales casos mucho mejores maestros que Zenón, Crisipo o Epicteto" (Smith 267). Hume, sin embargo al darle un valor moral a las pasiones y sus efectos no podría aceptar la conclusión de su amigo Smith, que incluso es partidario de darle carta de reconocimiento a las obras de Richardson.

Por otro lado, y derivado de lo anterior, la segunda razón para el rechazo del sentimentalismo está en el hecho de la que no es un fenómeno, como bien ha visto Terry Eagleton, que se identifique de forma clara con una ética de la benevolencia. Eagleton recogiendo las críticas que en su día se hicieron al sentimentalismo, como la de Coleridge y Goldsmith, señala que el sentimentalismo se acerca mucho al egoísmo.

Pues, "el benévolo espera dejar de sentir incomodidad de la piedad acudiendo en ayuda de la víctima; el sentimental se muestra mucho menos impaciente por acabar con sus sensaciones agradablemente sadomasoquistas vendando las heridas del otro" (Eagleton 2010 63). Para el filósofo escocés David Fordyce (1711-1751) el sentimental encuentra "una suerte de angustia placentera en la miseria humana, que culmina en una alegría autocomplaciente" (Eagleton 2010 64). Así Yorick, el viajero sentimental de Sterne, en su viaje por Francia no se resiste a visitar a María cuya triste historia le contó su amigo el señor Shandy, y cuando la encuentra relata: "Me senté junto a ella, y María permitió enjugárselas (las lágrimas) con mi pañuelo. Entonces tuve que enjugar las mías y luego las de ella, y de nuevo las mías para enjugar las suyas después. Mientras lo hacía, me embargaron unas emociones tan indescriptibles que estoy seguro que no pueden haber sido provocadas por combinación alguna de materia y movimiento" (Sterne 2017 205)

Por ello mismo, era muy difícil que Hume pudiera entenderse con Rousseau, un sentimentalista en toda regla tanto en su vida como en sus escritos. Hume no aceptó la moda del "sentimentalismo" de la novela. De ello da cuenta su relación con Rousseau. En carta a su amigo Hugh Blair, Hume comenta de Rousseau: "Durante toda su vida se ha limitado a sentir; y en este aspecto su sensibilidad se eleva a un nivel que va más allá de cualquier otro ejemplo que yo he visto. Sin embargo, esta sensibilidad le hace más susceptible de sentir dolor que de sentir placer; es como un hombre que hubiera sido despojado, no sólo de sus vestidos, sino también de su piel, y que en esta situación se dispusiera a combatir los crudos y tormentosos elementos que constantemente perturban ese mundo inferior" (Letters II 314/1998 81). También resulta significativo el hecho de que deteste el argumento de la *Nueva Heloísa* de Rousseau, compartiendo la opinión de las autoridades que habían censurado la obra, de que tras la apariencia de la virtud de los personajes y sus nobles sentimientos no se escondía sino un arte de satisfacer sus bajas pasiones. En la carta, continúa contando la anécdota referida a la continuación en forma de novela del *Emilio*, imaginado por Rousseau. En esta secuela, el personaje, Emilio, descubre que la amable y virtuosa Sofía le es infiel en el lecho, algo que soporta con una gran fortaleza de espíritu. Hume que ya no soporta más la "sensibilidad" ironiza en la carta dirigida a Blair: "Se dará usted cuenta de que lo único que le falta es escribir un libro para instrucción de las viudas, a menos que piense que éstas pueden aprender la lección sin instrucción alguna" (Letters II 314/1998 85).

El sentido irónico de Hume, que Hume apreció en Addison y Swift eran el mejor arma contra el sentimentalismo. Una actitud que se apartaba del sentido apaciblemente hedonístico que Hume persiguió durante su vida.

5. Conclusiones

El género de la novela coincidió con la publicación de las obras de Hume, en un marco teórico que algunos críticos, principalmente literarios han denominado como *Cultura* o *Era* de la *Sensibilidad*. Sin embargo, como hemos podido analizar, Hume, a pesar de pertenecer a esta cultura se distanció de la que fuera tal vez la deriva más importante de este movimiento: el "sentimentalismo", presente fundamentalmente en la novela y en la actitud de sus adictos lectores. Su teoría de las pasiones y su moral sentimental basada en la benevolencia resultaban irreconciliables con los excesos de la pasión y una forma autocomplaciente de presenciar el sufrimiento humano. Para Hume la novela era

un género pervertido, que arrebataba el entendimiento, principalmente de las mujeres, para hacerlas creer en fantasías peligrosas a la hora de enfrentarse a la vida.

Para Hume, las cadenas que generaban los libros de conducta y devoción habían sido sustituidos por las pasiones que generaban las novelas. En una sociedad ilustrada era importante crear una Cultura de la Sensibilidad, del *gusto* basado en las bellas letras y las bellas artes sencillo, tierno y delicado, sin extremos desapacibles, que diese lugar a pasiones apacibles, a sentimientos ligados a una vida reflexiva. Hume formó parte activa de ese proyecto que fue caminar hacia una cultura de la sensibilidad en una sociedad emancipada.

Referencias bibliográficas

Ahern, Stephen. *Affected Sensibilities: Romantic Excess and the Genealogy of the Novel 1680-1810*. New York: AMS Press, 2007.

Armstrong, Nancy. *Deseo y ficción doméstica*. Madrid: Cátedra, 1987.

Barker-Benfield, G. J. *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.

Brissenden, Robert. *Virtue in Distress: Studies in the Novel of Sentiment from Richardson to Sade*. New York: Harper & Row, 1974.

Cano López, Antonio José. "La teoría de las pasiones de Hume", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 52 (2011): 101-115.

Craveri, Benedetta. *La cultura de la conversación*. Madrid: Siruela, 2003.

Csengei, Ildiko. *Sympathy, Sensibility and the Literature of Feeling in the Eighteenth Century*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Eagleton, Terry. *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Barcelona: Paidós, 2010.

---. *La novela inglesa. Una introducción*. Madrid: Akal, 2009.

Fielding, Henry. *Tom Jones*. Barcelona: Planeta, 1989.

Northrop Frye. "Towards Defining an Age of Sensibility". *English Literary History* 23 (1956): 144–152.

Gross, Daniel M., *The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to Modern Brain Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

---, *Tratado de la naturaleza humana,* ed. Félix Duque. Madrid: Orbis, 1984.

---, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 2004.

---. *Investigación sobre los principios de la moral*, ed. Gerardo López Sastre. Madrid: Espasa-Calpe, 2006.

---. *Mi vida. Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, ed. Carlos Mellizo Madrid, Alianza Editorial: 1985.

---. *Sobre el suicidio y otros ensayos*, ed. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

---. *Del amor y el matrimonio y otros ensayos morales*, ed. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

---. *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, ed. José Luis Tasset Carmona. Barcelona: Anthropos, 1990.

---. *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. Greig, (2 vols.). Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1969.

Maioli, Robert. "David Hume, Literary Cognitivism, and the Truth of the Novel". *SEL Studies in English Literature 1500-1900.* Johns Hopkins University Press 54 3 (2014) 625-648.

Mullan, John. "Feeling and Novels". *Rewiting the Self. Histories from the Reinassance to the Present.* New York: Routledge, 1997. 119-131.

---. *Sentiment and Sociability: The Language of Feeling in the Eighteenth Century.* Oxford: Clarendon Press, 1988.

Pinch, Adela, *Strange Fits of Passion. Epistemologies of Emotion, Hume to Austen*, Standford: Standford University Press, 1996.

Richardson, Samuel. *Pamela*, ed. Fernando Galván y María del Mar Pérez Gil. Madrid: Cátedra, 1999.

Rousseau, George S., "Nerves, Spirits and Fibres: Toward the Origins of Sensibility (1975)". *Nervous Acts: Essays on Literature, Culture and Sensibility* Houndmills: Palgrave Macmillan, 2004. 157-184.

Séité, Y. "Novela". *Diccionario Histórico de la Ilustración*, ed. V. Ferrone y D. Roche. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Seoane, Julio. *Del sentido moral a la moral sentimental.* Madrid: Siglo XXI, 2004.

Smith, Adam. *La teoría de los sentimientos morales.* Madrid: Alianza Editorial. 1997.

Sterne, Laurence. *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy*, ed. Javier Marías. Madrid: Alfaguara, 2011.

---. Viaje sentimental, ed. Paul Goring. Barcelona: Penguin, 2017.

Todd, Janet. *Sensibility: An Introduction.* London and New York: Methuen, 1986.

Vermeir, Koen and Funk Deckard, Michael. "Philosophical Enquiries into the Science of Sensibility: An Introductory Essay". *The Science of Sensibility: Reading Burke's Philosophical Enquiry.* New York: Springer, 2012. 3-56.

Wollstonecraft, Mary. *Vindicación de los derechos de la mujer*, ed. Isabel Burdiel. Madrid: Cátedra, 1994.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (diciembre), pp. 173-186
Recibido: 18-08-2019 Aceptado: 29-11-2019

Aprendiendo de la experiencia. Una nueva mirada sobre la interpretación de Ayer del empirismo de Hume

Learning from Experience. A Reappraisal of Ayer's Interpretation of Hume's Empiricism

Sofía Beatriz Calvente*
Universidad Nacional de La Plata

Resumen

Nos proponemos abordar dos aspectos poco estudiados de la contribución de Alfred Ayer a la comprensión de la filosofía de Hume: su consideración acerca del carácter inferencial de la percepción y su propuesta de que la experiencia tiene carácter público. En primer lugar, analizaremos cómo se ha entendido la concepción humeana de la experiencia. Sostendremos que la interpretación de Ayer contribuye a modificar la concepción privada y atomista de experiencia que usualmente se le atribuye a Hume, al afirmar que para reconocer un objeto no basta un acto simple de percepción, sino su vinculación con un entramado de percepciones pasadas. En segundo lugar, analizaremos si el carácter mental de las percepciones implica que su acceso se da únicamente mediante la introspección o si el propio Hume contempla la posibilidad de que puedan comunicarse. Ayer propone que es posible atribuirle un carácter público a las percepciones ya que las comprende como una serie de patrones sensoriales que no tienen rasgos de pertenencia personal pero pueden singularizarse a partir de su ocurrencia en un momento y lugar determinados. Esta interpretación da pie a su teoría del "mundo del sentido común," que va más allá de lo que Hume propone pero no resulta contradictoria con los principales postulados de su filosofía.

Palabras clave: Experiencia, empirismo británico, positivismo lógico, juicios, mundo del sentido común

Abstract

I propose to address two under-examined aspects of Alferd Ayer's contribution to the understanding of Hume's philosophy: his consideration of the inferential nature of perception and his proposal that experience has a public status. First, I will analyze how the Humean conception of experience has been understood. I will argue that Ayer's interpretation contributes to modifying the private and atomistic conception of experience that is usually attributed to Hume, by stating that in order to recognize an object, a simple act of perception is not enough, but it is required to establish a connection with a network of past perceptions. Secondly, I will analyze whether the mental nature of perceptions implies that their access is given only through introspection or if Hume himself contemplates the possibility that they can be communicated. Ayer argues that it is possible to attribute a public character to perceptions since he understands them as a series of sensory patterns that do not have traces of personal belonging but can be singled out from their occurrence at a specific time and place. This interpretation gives rise to his theory of the "world of common sense," which goes beyond what Hume proposes but is not contradictory to the main postulates of his philosophy.

Keywords: Experience, British Empiricism, Logical Positivism, Perceptual Judgments, World of Common Sense

*Contacto: vicentesofia@yahoo.com.ar Académica de Filosofía Moderna del Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

Alfred Ayer considera que David Hume es el más grande de los filósofos británicos. Si bien su interpretación de la filosofía del escocés puede criticarse por ser parcial o inexacta,[1] no obstante consideramos que es un aporte valioso e interesante para comprender ciertos aspectos del pensamiento de Hume que han sido poco explorados por parte de otros intérpretes. En el presente trabajo no nos detendremos en la vinculación que los positivistas lógicos establecen con Hume respecto de la concepción de la filosofía como análisis filosófico (Ayer 1971 42, 64), ni como antecedente directo del principio empirista de verificación.[2] Nos interesa destacar dos aspectos menos estudiados de la contribución de Ayer a la comprensión de la filosofía de Hume: su consideración acerca del carácter inferencial de la percepción y su propuesta de que la experiencia tiene carácter público.

En primer lugar, analizaremos cómo se ha entendido la concepción humeana de la experiencia. Hasta el momento, ningún autor ha emprendido la tarea de llevar a cabo una reconstrucción de dicha noción, pero es posibleesbozar dos grandes interpretaciones a partir de la lectura de la literatura secundaria. Una de ellas consiste centralmente en restringir la experiencia a un tipo particular de percepciones, las impresiones de sensación. La otra pasa por concebirla como contenidos mentales conectados, fruto de la observación reiterada y prolongada a lo largo del tiempo. Respecto de esta cuestión, sostendremos que la interpretación de Ayer representa un aporte porque contribuye a modificar la concepción privada y atomista de experiencia que usualmente se le atribuye a Hume, y encuentra un modo coherente de conciliar los dos sentidos posibles que hemos esbozado al considerar que la experiencia no sólo es el registro de datos sensoriales, sino que también supone una serie de inferencias que los vuelve inteligibles.

En segundo lugar, analizaremos si el carácter mental de las percepciones implica que su acceso se da únicamente mediante la introspección o si el propio Hume contempla la posibilidad de que puedan comunicarse. Esta cuestión tiene una relevancia especial ya que pone en cuestión la viabilidad misma del proyecto de construcción de una ciencia de la naturaleza humana, en tanto la comunicabilidad de los resultados de una investigación es crucial para la verificabilidad de sus resultados. En este sentido, Ayer propone que es posible atribuirle un carácter público a las percepciones ya que las comprende como una serie de patrones sensoriales que no tienen rasgos de pertenencia personal pero pueden singularizarse a partir de su ocurrencia en un momento y lugar determinados. Esta interpretación da pie a su teoría del "mundo del sentido común," que va más allá de lo que Hume propone pero no resulta contradictoria con los principales postulados de su filosofía.

1. El enigma de la experiencia

Si bien la experiencia es un concepto central de la filosofía de Hume, el propio autor nunca hace explícito lo que entiende con este término. Por otra parte, ningún intérprete ha realizado hasta el momento una reconstrucción de dicha noción en la filosofía humeana, sino que, aunque parezca extraño, sólo ha sido considerada al pasar, muchas veces dando

[1] Stroud (2011) sostiene que la interpretación de Ayer tiende a oscurecer o distorsionar lo que es más característico y fructífero de la filosofía de Hume.

[2] Ayer formula por primera vez el principio de verificación en *Language, Truth and Logic*, capítulo 1.Cf. también Ayer 1991 2.

por sentado lo que deberíamos entender por ella. No pretendemos aquí dar una respuesta definitiva a esta cuestión fundamental,[3] sino centrarnos en los aportes que la lectura de Ayer puede ofrecer al respecto, en contraste con las interpretaciones que podemos encontrar en otros estudiosos de la obra de Hume.

Si bien, como acabamos de señalar, no existen obras específicas acerca del tema, es posible rastrear en los estudios de carácter general dedicados a Hume o centrados en cuestiones relativas a su teoría del conocimiento ciertos rasgos que permiten esbozar dos sentidos de experiencia.

Gran parte de los especialistas sostiene lo que podemos denominar como una definición restringida de experiencia, la que se identifica en líneas generales con los elementos o contenidos de la percepción sensible, que son de índole privada: las impresiones (Kemp Smith 105-109; Stroud 1977 8; Flew; Everson; Rodríguez Valls 50; Garrett 33-34; Dicker 5; Mounce 24, 45; Carlin 159; Owen 67, 72).No obstante, es importante aclarar queHume nunca se refiere a los contenidos o elementos constitutivos de la mente como "experiencia", sino como "percepciones", a las que considera como objetos del pensamiento, es decir como los contenidos de un estado de conciencia (T 1.1.1, SB 1; EHU 2.3). Por otra parte, cabe destacar que si se identifica a la experiencia con las impresiones se está tomando un compromiso con otros principios, tales como asociarla a la inmediatez y lo efímero, asimilarla con los contenidos mentales, y considerarla de manera atomística, porque Hume afirma que todas las impresiones existen de manera distinta e independiente (T 1.1.4, SB 252). Además, supone otorgarle un rol puramente pasivo y receptivo a la mente.[4]En algunos autores, la asociación de la experiencia con la percepción sensible trae aparejada también una distinción entre interioridad y exterioridad de la mente (Stroud 1977 246, Noxon 81, Garrett 14). Por un lado, existiría la experiencia interna o mental, compuesta de percepciones, y por otro, la externa, compuesta de "hechos brutos" que ocurren con cierta regularidad y dan lugar a la experiencia mental, aunque no de manera directa o unilineal. Sin embargo, el asumir esta distinción plantea la necesidad de comprometerse con alguna forma de realismo en relación con la idea de "experiencia externa", compromiso que pasa inadvertido en muchos casos.

En segundo lugar, otros especialistas sostienen lo que podríamos denominar como una definición "conectada" de la experiencia. Consideran que Hume entiende por experiencia una serie de casos o ejemplos observados en conjunción, enfatizando las cualidades de la constancia y la repetición (Baier 66-67; Loeb 2002 45, 75; Buckle 42, 163). Este segundo sentido pone el acento en la temporalidad y perdurabilidad de lo percibido, en la asociación entre los contenidos de la percepción y en una disposición activa de la mente, que implica poner la atención sobre determinados casos y no otros, identificar especies de objetos y tipos de relaciones entre ellos. Sin embargo, aquí también cabe hacer una aclaración, y es que para Hume la experiencia no tiene siempre el carácter

[3] Este problema es el objeto de nuestra tesis doctoral: (2017) "La experiencia en la concepción del conocimiento de David Hume. Niveles personales y sociales, sentidos y funciones" (Tesis de posgrado) Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1364/te.1364.pdf [consultado el 13 de agosto de 2019].

[4] Hay un pasaje del tratado en el que Hume sostiene que la percepción no implica razonamiento, ni "ejercicio alguno del pensamiento (...) sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles." (T 1.2.2 SB 73). Esta cita pudo haber originado la interpretación habitual de que para Hume la mente, en general, tiene un rol pasivo o se reduce a un mínimo de actividad. Sin embargo, en otros pasajes del *Tratado*, Hume alude con el verbo "percibir" a acciones tales como pensar, concebir, ser consciente de, o darse cuenta de algo (T Intro, SB xviii; 1.3.12, SB 138; 1.4.2, SB 210; 3.1.1, SB 467; 3.2.5, SB 522; 3.2.6, SB 532; 3.3.6, SB 619).

uniforme u homogéneo que supone esta definición, sino que considera que ese es un tipo de experiencia "perfecta", pero hay otro tipo que incluye casos contrarios y es por lo tanto "imperfecta" (T 1.3.12.3, SB 130; 1.3.12.12, SB 135; 1.3.12.25, SB 142).Este aspecto juega un rol decisivo en los razonamientos de tipo probable que versan sobre cuestiones de hecho, que tiene que ver con el grado de certeza que puede alcanzar una creencia en función de la homogeneidad y extensión de la experiencia que la respalde.

Por otra parte, varios autores combinan el primer sentido de experiencia con el segundo o los usan alternativamente, aunque no siempre de manera deliberada (Kemp Smith, Yolton, Rábade Romero, Owen, Mounce, Buckle). No obstante, el asumir al mismo tiempo ambos sentidos de experiencia genera la dificultad de que el segundo sentido nos compromete con ciertos principios que resultan opuestos o incluso incompatibles con el primero: lo perdurable y lo efímero, lo atómico y lo conectado, la pasividad de la mente y su actividad.

Finalmente, una serie de especialistas ha destacado el papel metodológico[5] que desempeña la experiencia en la epistemología humeana (Stroud 1977, Noxon, Garrett, Owen, Buckle).Este rol se ha considerado de dos maneras que podríamos vincular con los dos sentidos que se le ha conferido al término. En primer lugar, y relacionado con la restricción de la experiencia a las impresiones, como un criterio empirista del significado a partir del "principio de la copia," al que hemos hecho alusión más arriba. En segundo lugar, y en relación con el sentido conectado, se opone el método experimental al método deductivo *a priori*, a partir de la concepción de la experiencia como observación de tipos de objetos en relaciones más o menos constantes. El rechazo del método *a priori* y el privilegio del empírico se vincula con el proyecto humeano de ajustarse a las características propias de nuestro entendimiento y sus limitaciones, contra las pretensiones de la metafísica racionalista, como ya hemos visto. Teniendo en cuenta ambos aspectos del método, la experiencia desempeña entonces un doble rol: por un lado marca el límite de lo que puede ser objeto de investigación y por el otro, opera como criterio de justificación de las reflexiones que surjan como producto de la actividad inquisitiva.

Sin embargo, ciertas características que se le atribuyen a la noción de experiencia entran en conflicto con su rol metodológico. James Noxon (81) sostiene que el objeto de estudio de Hume no es tanto el mundo exterior, sino su reconstrucción mental, que está compuesta por entidades privadas, es decir por las percepciones que constituyen la materia prima de los eventos mentales, lo que equivale a lo que hemos denominado como experiencia restringida. Este objeto de estudio no nos es accesible por observación en sentido estricto, sino sólo por introspección. Por lo tanto, Noxon señala que el hecho de tomar la naturaleza humana como objeto de investigación plantea el problema de la verificación, que es uno de los requisitos que el método empírico de Hume promete cumplir. El único recurso para satisfacerlo sería solicitar a los demás que consultasen su propia experiencia interna; pero no sería posible, como ocurre en la filosofía natural, confrontar las propias conclusiones con objetos o eventos públicos que estuvieran disponibles a cualquier observador. Por lo tanto, si se considera que la experiencia tiene carácter privado, queda pendiente determinar de qué forma pueden validarse los resultados de la investigación sobre la naturaleza humana para que tengan el mismo estatuto que los de

[5]También se han señalado otras funciones que cumple la experiencia dentro de la epistemología de Hume, como su rol normativo respecto de las creencias o el ser un modo de conocimiento opuesto a la razón, pero no las desarrollamos aquí porque no tienen relación directa con la propuesta de Ayer.

la filosofía natural.[6]

Por otra parte, si se sortea el escollo del solipsismo y se asume la posibilidad de la socialización de la experiencia, como veremos que Ayer logra hacer, se debe proponer también un modo de articulación entre el escepticismo humeano y alguna forma de realismo o de naturalismo que se plantea como condición de posibilidad para que la experiencia tenga carácter público. Constataremos también que Ayer ofrece una alternativa al respecto.

2. Un intento de conciliación

Antes de profundizar en las soluciones que Ayer ofrece para estas dos cuestiones, cabe preguntarnos cuál es su concepción de la experiencia humeana. Desafortunadamente, no es la excepción a los autores mencionados, dado que no se detiene a reflexionar sobre el tema. Intentaremos, entonces, llegar a alguna conclusión al respecto a partir de ciertos señalamientos que hace en algunos de sus escritos.

Al igual que los demás integrantes del positivismo lógico, Ayer reconoce en Hume a uno de los predecesores de su movimiento (1971 9).[7] Comparte la interpretación habitual de la filosofía moderna que distingue entre racionalistas y empiristas, y ubica a Hume dentro de esta última tradición.[8] Al comienzo de la obra que dedica al estudio de la filosofía de Hume, señala que, en el marco de la tradición empirista, se adopta la definición que propone Locke de experiencia, que sostiene que está constituida por sensación y reflexión. El objeto de la reflexión son las operaciones mentales, las que a su vez, sólo se dirigen al material que ofrecen los sentidos o a su propia transformación de esa materia prima, la que está compuesta por elementos atómicos tales como colores, sensaciones táctiles, sonidos, olores y sabores (Ayer 1980 15). En consonancia con esta idea, también afirma que Hume adhiere a la teoría de los *sense-data*, que consiste en sostener que existen cualidades simples observables, entendidas como elementos irreductibles de la experiencia a los que tenemos un acceso directo.[9]

Estos rasgos nos están indicando que Ayer caracteriza a la experiencia humeana en consonancia con la primera definición que hemos mencionado, vinculándola con los contenidos de la percepción sensible que son las impresiones; aunque si consideramos la definición de Locke como extensible a Hume, tal como lo hace Ayer, también debemos incluir a las ideas, que son percepciones de carácter mental derivadas de las impresiones sensibles. En definitiva, podríamos asimilar la experiencia con los contenidos de la mente, lo que implica conferirle una existencia interna, dado que Hume sostiene que las impresiones "surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del

[6] Al menos en lo que respecta al plano de lo mental, ya que a Hume le interesan tanto los aspectos sociales e históricos del ser humano como los relativos al entendimiento.

[7] Cabe aclarar que Ayer se define más precisamente como empirista lógico, porque plantea algunas diferencias menores con los positivistas.

[8] Esta interpretación habitual de la filosofía moderna ha venido siendo cuestionada desde hace unos treinta años por ofrecer una visión sesgada y reduccionista del pensamiento de los autores modernos y porque genera numerosos problemas respecto a los criterios que distinguen al empirismo del racionalismo. Dos estudios que inauguraron la crítica a la interpretación habitual son Norton y Loeb (1981). Para un panorama respecto de esta interpretación canónica y sus críticas remitimos a nuestro texto: XXX.

[9] Respecto de la definición que ofrece Ayer de los *sense-data*, cf. 1991 9.

cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos" (T 2.1.1, SB 275). Sin embargo, la causa última de las impresiones de sensación no puede establecerse con certeza, porque excede nuestra capacidad racional decidir "si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser" (T 1.3.5, SB 84). Es decir que lo que está más allá de nuestro alcance es la posibilidad de establecer algún tipo de conexión causal con el "mundo exterior" o bien, con la eventual potencia causal que reside al interior de nuestra propia mente o de la mente divina. Esto se debe a que las únicas entidades que están presentes en la mente son las percepciones, de lo que se sigue que "podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre percepciones diferentes, pero nunca entre percepciones y objetos" (T 1.4.2, SB 212; cf. EHU 12.12). Sin embargo, Ayer considera que Hume no puede rebatir los argumentos que plantean que las percepciones provienen también de objetos externos, ya que eso no es incompatible con su carácter mental y nos permite sostener consistentemente que pueden depender de una serie de factores tanto externos a nosotros como internos.

A criterio de Ayer, este aspecto que Hume dejó pendiente puede dar lugar a una teoría plausible de la percepción (1980 28). Desde su punto de vista, esta teoría implica alejarse de la propuesta de Hume en uno o dos lugares pero las divergencias son menores, ya que consiste en una revaluación antes que en un rechazo de sus argumentos.

En primer lugar, Ayer considera que más allá de su actitud escéptica, Hume no pone en duda la existencia de un mundo de objetos físicos del sentido común.[10]Para ser más precisos, lo que Hume sostiene es que, desde un punto de vista filosófico, no hay manera de inferir que nuestras percepciones tienen una relación causal con los objetos del mundo exterior y por eso no podemos demostrar la existencia de éste. Por lo tanto, en sentido estricto sólo podemos limitarnos a afirmar la existencia de nuestras percepciones, pero no podemos ir más allá de eso porque no tenemos experiencia de que estén conectadas con objetos externos. Esta postura es incontestable y lleva al escepticismo (EHU 12.8-16). Hume la deja deliberadamente de lado porque conduce a un estado de parálisis e inacción (EHU 12.23) y prefiere centrarse en elucidar por qué más allá de que no podamos demostrar que nuestras percepciones estén causadas por un mundo externo, no obstante nos manejamos como si ese mundo existiera y creemos en él.

Para apoyar la afirmación de que las impresiones son internas, Hume ofrece dos tipos de argumentos. Los empíricos se vinculan con el "argumento de la ilusión",[11] aunque hemos visto que, según Ayer, no son concluyentes porque no contradicen la posibilidad de que una impresión puede tener múltiples causas, entre ellas, el mundo externo. Los de tipo lógico sí resultan concluyentes, porque sería auto contradictorio suponer que una entidad que se define como el contenido de una percepción particular pueda existir independientemente de esa percepción (Ayer 1980 28). Pero Ayer entiende que si bien las impresiones sensibles no pueden separarse de la situación en la que ocurren, eso no implica que desde el principio deban ser dependientes de la mente. Esta reinterpretación

[10]Hume mismo mismo lo admite al comienzo de la sección del *Tratado* donde se ocupa del escepticismo respecto de los sentidos, cf. T 1.4.2 SB 187.

[11] Es decir, con el argumento de que nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensoriales y de la disposición de nuestro sistema nervioso. Esto queda demostrado, según Hume, por una serie de experimentos tales como la variación de nuestras sensaciones al estar enfermos o al alejarnos de o acercarnos a los objetos, o al modificar voluntariamente nuestros órganos sensoriales (por ejemplo, presionando nuestro ojo con un dedo, lo que hace que la percepción se vuelva doble). Cf. T 1.4.2 SB 210-211.

está avalada por el hecho de que Hume considera que las percepciones pueden existir separadamente de cualquier otra cosa (T 1.4.5, SB 233; 1.4.6, SB 252), lo que incluye a la mente, por supuesto.[12]

La autonomía de las impresiones hace que, a criterio de Ayer, sea posible sostener que para Hume las percepciones son los elementos primitivos en el proceso de conocimiento. En primer lugar, porque las razones para aceptar cualquier proposición acerca de cuestiones de hecho dependen en última instancia de la verdad de un juicio perceptivo. En segundo lugar, porque las impresiones están a la base de los juicios perceptivos, los que por más simples que sean, implican inferencias. En este último aspecto radica un aporte fundamental de Ayer a la comprensión de la experiencia, que a nuestro entender también es compatible con la propuesta de Hume:los juicios perceptivos no consisten sólo en enunciados que describen un conjunto de impresiones, sino que tienen un componente inferencial del que generalmente no somos concientes. Cuando percibimos cualquier objeto estamos asumiendo, sin darnos cuenta, una cantidad de cosas, como el hecho de que ocupa un lugar en el espacio tridimensional, que es accesible a cualquier otro observador, que tiene ciertas posibilidades de uso o de causar determinados efectos, que tiene cierta repercusión en nuestros restantes sentidos, que sigue existiendo aunque no lo percibamos, etc. Todas estas asunciones no pueden estar contenidas en el solo acto de la percepción, sino que las impresiones sensoriales nos proporcionan un patrón visual (o táctil, u olfativo, o auditivo, o gustativo) y el resto viene aparejado a través de un conjunto de inferencias. Para usar un ejemplo de Ayer, cuando decimos: "veo una lámpara", en realidad, lo que estrictamente vemos es sólo una forma y un color a partir de los que inferimos lo que acabamos de señalar: que ocupa un lugar, que tiene ciertas posibilidades de uso, que está hecha de ciertos materiales, etc. Por lo tanto, esto nos lleva a considerar, por un lado, que este conocimiento implícito en un juicio perceptivo no se obtiene a partir de una única instancia de percepción sensible (Ayer 1980 41, 1991 10), y por otro, que la experiencia constituye no sólo un conjunto de percepciones sino que también supone una serie de inferencias que las vuelve inteligibles. Es decir que implica la repetición de instancias semejantes, que da lugar a una serie de asociaciones realizadas a partir de los principios que operan en nuestra mente[13] y supone cierto grado de conceptualización. En definitiva, los juicios de percepción nos llevan a extraer conclusiones que van más allá de los datos sensoriales en los que se basan (Ayer 1979 95-96, 104; 1991 11).

El hecho de proponer que los juicios perceptivos tienen carácter inferencial acerca la postura de Ayer al segundo sentido de experiencia que hemos planteado, que la entiende como ciertas clases de objetosobservados en conjunción frecuente, enfatizando las cualidades de la constancia y la repetición. Para poder realizar la inferencia que nos permite identificar determinado patrón sensorial con un objeto concreto, necesitamos un bagaje experiencial con las características que acabamos de mencionar, lo que implica haber

[12] Cabe aclarar que, tal como sostiene Traiger, esa "separabilidad" de las percepciones debe entenderse en sentido metafísico y no causal. De lo contrario, puede caerse en la tesis radical de que las percepciones no estén ligadas a ninguna mente en particular sino que formen una especie de fondo común de percepciones del mundo, lo que genera el problema de determinar cuáles percepciones pertenecen a cada quién. Traiger recuerda que, al mismo tiempo que Hume sostiene el principio de la separabilidad, también señala que las percepciones dependen causalmente entre sí, ya que las ideas son causadas por las impresiones. Por ese motivo, plantea que las impresiones son independientes de los objetos que –aparentemente- las generan, y las ideas, una vez producidas por las impresiones, pueden reaparecer separadamente de las impresiones que las causaron. Por supuesto que el hecho de que las percepciones se generen causalmente mediante una operación mental concreta y tengan, por así decir, un autor, no significa que sean propiedad privada, es decir que su acceso esté vedado a otras mentes..

[13] Nos referimos a los principios de semejanza, contigüidad y causalidad. Cf. T 1.4.4 SB 225; EHU 3.2.

percibido reiteradas veces esos datos sensoriales y clasificarlos como una determinada clase de entidad que tiene ciertos rasgos y posibilidades de uso, a partir de la presentación de esos rasgos y cualidades en conjunción constante. También implica la posibilidad de conservar esas asociaciones a lo largo del tiempo para luego poder aplicarlas frente a un nuevo caso de características semejantes o para poder inferir la perdurabilidad del mismo objeto. Pero no implica afirmar la existencia de los objetos que presumiblemente dan origen a los datos sensoriales.

Sin embargo, llegados a este punto, se plantea el problema que hemos mencionado anteriormente respecto de asumir dos sentidos de experiencia que tienen aspectos incompatibles. ¿Podemos decir sin más que Ayer sostiene dos definiciones de experiencia contradictorias? ¿O es posible encontrar algún modo de conciliar la noción de experiencia que subyace a la teoría de los *sense-data* con la que implica asumir el carácter inferencial de la percepción?

Nos inclinamos a pensar que, en efecto, los dos sentidos de experiencia están presentes en el planteo de Ayer, pero que es posible proponer un modo consistente de conciliarlos. Ayer considera que los *sense-data* son el fundamento de los juicios perceptivos porque nos sirven como "pistas" que nos remiten a un objeto determinado (1980 41). En este sentido, habla de experiencia sensorial y cuando alude a ella, se refiere a los contenidos reales o efectivamente presentes al momento del acto perceptivo (*Ibid.*), a los que entiende como un conjunto de datos sensoriales de carácter efímero pero que tienen consecuencias que los trascienden, como hemos visto. Entonces, si bien la experiencia, desde este punto de vista, consiste en un simple acto sensorial, nos remite a una serie de inferencias, compuestas a su vez de experiencias relacionadas, clasificadas, organizadas, en las que esos datos se insertan para adquirir sentido.[14] Es decir que la experiencia sensorial, entendida como un conjunto de datos percibidos por medio de un único acto de carácter efímero, no nos ofrece conocimiento alguno de un objeto si no es puesta en relación con la experiencia entendida en el segundo sentido, como "conectada".[15] El formular un juicio perceptivo supone ya la incorporación y puesta en juego de este bagaje experiencial, por eso permite la percepción de un objeto y no de un mero patrón sensorial. En definitiva, la experiencia sensible constituye el primer paso en el proceso de la percepción, pero no adquiere sentido si no se implica inferencialmente con una red de experiencias pasadas. El segundo paso es el de la formulación de los juicios perceptivos, que implica la interpretación de esos datos sensoriales en el marco de cierta visión del mundo.

¿Es posible aplicar una interpretación semejante a Hume o Ayer fue demasiado lejos en su reevaluación? En líneas generales, hay un planteo similar en Hume, por lo que es posible establecer un puente entre ambas posturas. Para Ayer, la percepción implica una actividad mental –la inferencia- y un trasfondo previo a partir del cual los datos sensoriales o impresiones adquieren sentido. Este planteo se ajusta a los términos en

[14] Ayer sostiene que los juicios perceptivos tales como "esto es una mesa" incorporan una inferencia, "y lo hacen, no en el sentido de que sea el resultado de algún proceso consciente de razonamiento, sino precisamente en el sentido de que afirma más cosas de las que puede implicar lógicamente cualquier consideración estricta de la experiencia sobre la que se apoya. Una estimación estricta significa para mí en este caso una estimación ajustada a la experiencia, en la que se describe la cualidad de lo que se presenta por vía sensorial sin comportar ninguna forma de implicación adicional. Normalmente, no formulamos tales proposiciones porque no nos interesan los datos como tales, sino las interpretaciones que hemos aprendido a superponerles" (1979 95).

[15] Ayer afirma que "describir algo es relacionarlo con algo más, no necesariamente con algo en el futuro o con algo que otra gente experimente, pero al menos con algo que uno mismo haya experimentado ya en el pasado" (1981 17).

los que Hume entiende el conocimiento sensible, ya que considera que los sentidos son una fuente de información confiable, pero no en tanto permiten un acceso directo a las cosas u ofrecen una representación exacta de ellas, sino porque brindan un conocimiento coherente, que basa su confiabilidad en la consistencia entre las nuevas instancias de percepción y los casos pasados acumulados, es decir en la experiencia entendida en el segundo sentido que hemos propuesto: "Podemos hacer inferencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas o falsas, ya representen correctamente a la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos" (T. 1.3.5, SB 84). El mismo Ayer considera que esa postura coherentista es la mejo explicación de la percepción que puede ofrecerse (1991 14).[16]

Por otra parte, en el *Tratado de la naturaleza humana*, Hume plantea la existencia de dos sistemas de percepciones o "realidades", como los denomina (T 1.3.9 SB 107-108). Uno, constituido por las impresiones internas y las de los sentidos, y las ideas de la memoria inmediata. Podríamos considerar que este es el nivel de la experiencia sensible. El otro sistema está unido a él por relaciones causales y está compuesto por ideas que yacen más allá de lo que los sentidos y la memoria pueden ofrecer. Nos permite representarnos partes del universo a las que no podemos acceder por estar distantes en el tiempo o en el espacio y se conforma fundamentalmente a partir de la experiencia de otros, a la que accedemos a través del testimonio. Este segundo sistema es objeto del juicio y puede vincularse con el nivel de los juicios perceptivos, ya que está constituido justamente por una trama de experiencias acumuladas y organizadas sistemáticamente, no solo propias sino también ajenas, lo que ofrece el trasfondo inferencial sobre el cual éstos se formulan.

3. Experiencias compartidas

Finalmente, nos resta determinar si, a criterio de Ayer, la experiencia humeana es de índole privada o puede atribuírsele un carácter público, es decir, si es posible resolver el problema planteado por Noxon.

Hemos visto que sentido restringido de experiencia es susceptible de caer bajo esta dificultad, ya que quienes la definen en términos de contenidos de la percepción sensible consideran que esos contenidos son de índole privada. Si bien acabamos de proponer que en Ayer puede encontrarse una conciliación posible entre los dos modos de comprender la experiencia, cabría preguntarse qué estatuto le atribuye al acto de percepción singular: ¿concierne sólo al individuo o es propio de todo sujeto dotado con la misma capacidad perceptiva?

Ayer señala que para Hume –al igual que para los demás empiristas clásicos- las percepciones no tienen rasgos de pertenencia personal: como tales, se presentan de la misma forma para todo sujeto. Al comienzo del *Tratado*, cuando Hume se aboca a delinear los elementos y principios que conforman su teoría de las percepciones, plantea la posibilidad de compartir o mostrar los contenidos mentales propios de cada uno:

[16] Ayer añade que si bien es la mejor explicación posible, no por ello está exenta de problemas, como por ejemplo el de reconciliar el mundo del sentido común, que es el que construimos desde esta perspectiva, con el mundo que nos muestra la física. Esto ha llevado a muchos a sostener la teoría de los dos mundos, a la cual también Hume hace alusión en T 1.4.2 SB 215.

> Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo [i. e. que la diferencia entre impresiones e ideas es tan sólo de grado y no de naturaleza] con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto repasando tantas como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente. Si no responde a este desafío –y es seguro que no podrá hacerlo- no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones (T 1.1.1, SB 3-4).[17]

Como hemos señalado anteriormente, las impresiones pueden existir separadamente de cualquier otra cosa, lo que incluye las mentes particulares. Esto permite sostener, entonces, que no tienen un carácter privado, ya que se trata de un conjunto de patrones que, en principio, no pertenecen a la experiencia de ningún observador puntual, sino que son universales.

Esos patrones sensoriales se particularizan a partir de su ocurrencia en un momento y lugar determinados, lo que ya pasa a formar parte de la experiencia individual de cada uno, es decir que eventualmente pueden convertirse en estados mentales privados. Pero las percepciones no son privadas desde un principio; la antítesis entre lo público y lo privado entra en juego cuando podemos hacer referencia a personas distintas y discernir entre sus experiencias internas y los objetos externos que ellas perciben (Ayer 1979 104).

Por otro lado, la posibilidad de ser comunicadas y comprendidas por otros ratifica que existen ciertas características comunes a la experiencia de distintos sujetos (Ayer 1980 41-42, 1981 23). Como hemos visto, además, el segundo sistema de realidades que propone Hume está conformado a partir de percepciones tanto propias como ajenas. Esto nos permite postular una instancia de validación intersubjetiva de la experiencia personal, sobre todo teniendo en cuenta la desconfianza que Hume manifiesta hacia las operaciones de los sentidos e incluso de la razón (T. 1.4.1 , EHU 12). En ciertos pasajes del *Tratado*, menciona a la intersubjetividad como un factor que aumenta la convicción respecto de un argumento, que se concreta en la aprobación de los pares y el reconocimiento de la comunidad intelectual a la que uno pertenece (T 1.4.1, SB 180; 1.4.7, SB 262-263).[18]Así, se despeja el problema planteado por Noxon respecto del rol metodológico de la experiencia, ya que no hay nada que impida contrastar la experiencia propia con la de los demás, tanto a partir del carácter universal de las percepciones como de la posibilidad deponer a consideración de los demás sus contenidos sin dificultad alguna. Por supuesto que esto no implica que la experiencia sea transparente y nos permita acceder a las cualidades últimas de los objetos de conocimiento ya sea físicos o mentales, sino que nos proporciona un tipo de conocimiento imperfecto y limitado, pero comunicable.[19]

Desde esta perspectiva, además, es posible reformular la distinción entre experiencia interna y externa a la que hemos aludido más arriba. Ya no se plantea la presencia

[17] Está claro que aquí lo que resulta imposible no es el hecho de mostrar una impresión simple en tanto contenido mental, sino una impresión simple a la que no le corresponda una idea simple. El interlocutor de Hume guardará silencio a este respecto, pero no al pedido de mostrarle una impresión.

[18] Autores como Schmidt (418, 420) ratifican esta interpretación de la posibilidad de validación intersubjetiva de la experiencia en Hume.

[19]Buckle (86) se refiere a esta limitación como la "interpretación escéptica de la experiencia."

de "hechos brutos" que dan origen directa o indirectamente a la experiencia, lo que nos conduciría a la teoría de los dos mundos y al problema de establecer el modo de conexión entre ellos (T 1.4.2, SB 211, 215), sino que se parte de un mundo de experiencia compartida, por decirlo de alguna manera, que se particulariza de acuerdo a las condiciones de percepción de cada uno. Esa experiencia compartida da origen a lo que Ayer denomina "teoría del sentido común", la que incorporamos en el proceso de socialización a través del lenguaje, que la presupone.

La construcción de esa teoría es similar al modo en que Hume explica por qué atribuimos a los objetos una existencia distinta y continua a pesar de que nuestras percepciones de ellos son discontinuas. Señala que a algunas les atribuimos una existencia continua y distinta porque existen dos cualidades que nos conducen a ello: esas percepciones tienen una peculiar constancia y también mantienen una coherencia y dependencia regular entre sí a pesar de los cambios, lo que sustenta los razonamientos causales y produce la opinión de su existencia continua. Si bien la experiencia nos ofrece percepciones discontinuas y conjunciones que no son perfectamente constantes, igualmente suponemos que los objetos son permanentes y continúan teniendo su conexión habitual, a pesar de la interrupción en la percepción. La creencia en la existencia distinta y continua de los objetos surge a partir de la cooperación con un principio de la imaginación, que consiste en que cuando es puesta en un curso cualquiera de pensamiento, es apta para continuar aunque su objeto le falte, como un bote que luego de ponerse en movimiento por los remos, sigue su trayectoria sin ningún nuevo impulso. De la misma manera, la imaginación uniformiza y homogeniza lo discontinuo de las percepciones: observamos una constancia en ciertas impresiones y encontramos que regresan después de un período de ausencia, con las mismas partes y el mismo orden que entonces. Aunque se trata de dos impresiones diferentes, la imaginación las considera como la misma, a causa de su semejanza. Por lo tanto, "disfrazamos" la interrupción al suponer que esas percepciones están conectadas por una existencia real que no alcanzamos a percibir.[20]

A partir de esa constancia y coherencia, construimos un modelo de lo que consideramos que son las apariencias de un mismo objeto y suponemos que continúa existiendo aunque no entre dentro de nuestro campo perceptivo, que ocupa la misma posición, y perdura hasta tanto sea perceptible al menos teóricamente. Para Hume, esa construcción tiene el carácter de ficción de la imaginación (T 1.4.2, SB 208-210), pero para Ayer constituye la justificación de una teoría aceptable porque considera que las impresiones pueden ser entendidas como los componentes básicos del "mundo del sentido común" (1979 104, 1980 46).

Sobre la base de esta interpretación, Ayer se inclina a considerar que la propuesta de Hume nos conduce a un "realismo sofisticado." Hemos visto que los juicios perceptivos conllevan implicaciones que nos llevan más allá de la experiencia sensible inmediata, y eso nos remite a la experiencia conectada. Para Ayer, esa experiencia da lugar a la postura del sentido común acerca del mundo, que es una postura realista, aunque no en un sentido directo, dado que como hemos señalado, no se plantea la posibilidad de que las percepciones sean, sin más, los objetos reales; pero tampoco que exista un mundo de objetos físicos al que nuestros sentidos no tienen acceso, porque eso conduciría a la teoría de los dos mundos.

[20] La explicación de la creencia en la existencia distinta y continua de los objetos es el tema central de T 1.4.2.

El "realismo sofisticado" implica ir un poco más lejos de lo que Hume plantea, ya que Ayer propone que aquello que alcanza constancia y coherencia no son las impresiones sin más, sino una suerte de percepciones estandarizadas o continuos visuales y táctiles, que sirven como modelos a los que las impresiones se acercan más o menos. Estos continuos permanecen más allá de que sufran cambios en ciertos aspectos, en el marco de un entorno sensible que también permanece predominantemente constante. Eventualmente, asumimos la posibilidad de que existan aún cuando no los estemos percibiendo. Así, llegamos a contrastarlos con las percepciones efímeras y fluctuantes que diferentes observadores tienen de ellos. De esta manera, concluye Ayer, los objetos son desligados de las percepciones reales a partir de las cuales se abstrajeron, e incluso, son vistos como las causas de ellas (1980 49-50).[21]

El realismo sofisticado resulta consistente con la postura de Hume, aunque no logra erradicar por completo la amenaza del escepticismo que el escocés plantea.Ésta, a grandes rasgos, consiste en señalar que nuestros sentidos y nuestra razón son limitados y falibles, lo que no nos permite alcanzar un conocimiento cierto e indudable, ni aunque lo limitemos a las cuestiones de hecho. Esto se debe a que para Hume, lo único que nos puede llevar más allá de la percepción sensible inmediata son las inferencias causales, que no garantizan certeza, sino tan sólo conocimiento probable. Las inferencias implícitas en los juicios perceptivos son de este tipo, en tanto versan sobre cuestiones de hecho y justamente se caracterizan según Ayer por ir más allá de la experiencia sensible, por lo tanto caen bajo esta limitación. Pero el escepticismo humeano no conduce a una actitud estéril, sino que se complementa con una actitud mitigada y naturalista en tanto seguimos sosteniendo creencias tales como la de la existencia del mundo exterior, y actuando en consecuencia (T 1.4.2, SB 214, EHU 12). El mismo Ayer es consciente de la limitación y tampoco representa un problema para él, ya que no tiene dificultad en admitir otra justificación para los razonamientos inductivos que su éxito en la práctica, ni en conceder que sólo tengan el carácter de probables (1980 20-21).

4. El inicio de un nuevo camino

A modo de balance, podemos decir que la interpretación de Ayer respecto del empirismo de Hume destaca ciertos aspectos interesantes que no han sido retomados luego en la literatura especializada en el escocés. Si bien en su primera obra, *Language, Truth and Logic*, el propio Ayer valora a Hume como un antecesor del empirismo lógico y destaca de su propuesta fundamentalmente la comprensión de la filosofía en tanto análisis de proposiciones, en trabajos posteriores se vale de otros aspectos del empirismo de Hume para dar sustento a la teoría de la percepción que acabamos de reconstruir. Esta teoría va en muchos aspectos más allá de la propuesta humeana pero no deja de ser consistente con ella. Además, permite iluminar ciertas cuestiones sugeridas en la filosofía de Hume que han pasado desapercibidas a los ojos de muchos, como el hecho de que la experiencia no es simplemente un acto puntual y efímero, sino que puede concebirse en términos de un entramado perceptual y conceptual que a su vez está presente en cada acto concreto de percepción. Además, como acabamos de señalar, la perspectiva de Ayer ayuda a derribar una interpretación que suele encontrarse en la literatura secundaria respecto de que el empirismo humeano nos conduce sin más al solipsismo, al plantear que la experiencia

[21] Hemos presentado la postura de Ayer esquemáticamente. Para más detalles, remitimos también a *Los problemas centrales de la filosofía*, capítulos 4 y 5. Para una crítica de esta teoría, cf. Strawson.

tiene un carácter eminentemente social.

Estos aportes justifican ya sobradamente una nueva puesta en valor de la mirada de Ayer sobre la filosofía de Hume y abren la puerta, a su vez, a una comprensión más profunda del empirismo clásico.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- Ayer, Alfred Julius. *Language, Truth and Logic*. Londres: Penguin, 1971. Ayer, Alfred Julius. *Los problemas centrales de la filosofía*. 1979. Madrid: Alianza, 1984.
- Ayer, Alfred Julius. *Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1980. Ayer, Alfred Julios. *Proposiciones básicas*. Traducción de Margarita M. Valdés. México DF. Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Univerisdad Nacional de México, núm. 37, 1981.
- Ayer, Alfred Julius. "A Defense of Empiricism." *A. J. Ayer Memorial Essays*. A. Phillips Griffiths, editor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 1-16.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature: Critical Edition*. David Fate Norton & Mary J. Norton, editores. 1739-40. Oxford: Clarendon Press, 2000. Edición en español: *Tratado de la naturaleza humana*. Félix Duque, traducción, introducción y notas. Buenos Aires: Orbis, 1984.Citado en el texto como T, seguido de número de libro, parte, sección y paginación de la edición canónica de Selby-Bigge precedida por las iniciales SB.
- Hume, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp, editor. 1748. Oxford: Oxford University Press, 1999. Edición en español: *Investigación sobre el conocimiento humano*. Jaime Salas Ortueta, traducción, prólogo y notas. Madrid: Alianza, 1980. Citado en el texto como EHU, seguido del número de sección y número de párrafo.

Fuentes secundarias

- Baier, Annette. *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's* Treatise. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Buckle, Stephen. *Hume's Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of* An Enquiry Concerning Human Understanding . Nueva York y Londres: Oxford University Press, 2001.
- Dicker, Georges. *Hume's Epistemology and Metaphysics. An Introduction*. Londres: Routledge, 1998.
- Everson, Stephen. "The Difference between Feeling and Thinking," *Mind*, new series, 97/ 387 (1988): 401-413.
- Flew, Anthony. "Impressions and Experiences: Public or Private?," *Hume Studies* 11/2 (1985): 183-191.
- Garrett, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its*

Origins and Central Doctrines. 1941. Don Garrett, introduction. Hampshire: Palgrave McMillan, 2005.
- Loeb, Louis. *From Descartes to Hume*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Loeb, Louis. *Stability and Justification in Hume's* Treatise. Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- Mounce, H. O. *Hume's Naturalism.* Nueva York y Londres: Routledge, 1999.
- Carlin, Lawrence. *The Empiricists: A Guide for the Perplexed*. Londres: Continuum, 2009.
- Norton, David Fate. "The Myth of British Empiricism", *History of European Ideas*, 1/ 4 (1981): 331-344.
- Noxon, James. *Hume's Philosophical Development. A study of his methods*. Londres: Oxford University Press, 1973.
- Owen, David. *Hume's Reason.* Nueva York: Oxford University Press, 1999.
- Rábade Romero, Sergio. "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume", *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, IX/24 (1973): 33-51.
- Rodríguez Valls, Francisco. "Experiencia y conocimiento en David Hume", *Thémata. Revista de Filosofía*, 8 (1991): 45-67.
- Schmidt, Claudia. *David Hume: Reason in History*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Strawson, P. F. "Perception and its Objects" *Vision and Mind*. A. Noë y E. Thompson, editores. Cambridge: The MIT Press, 2002. 91-110.
- Stroud, Barry. *Hume*. Londres y Nueva York: Routledge & Keagan Paul, 1977.
- Stroud, Barry. "Ayer's Hume." *Philosophers Past and Present. Selected Essays.* Oxford: Oxford University Press, 2011. 117-143.
- Traiger, Saul. "The Ownership of Perceptions: A Study of Hume's Metaphysics." *History of Philosophy Quarterly* 5/1 (1998): 41-51.
- Yolton, John. "The Concept of Experience in Locke and Hume", *Journal of the History of Philosophy*, 1/1 (1963); 53-71.

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 13 (diciembre), pp. 187-195
Recibido: 28-08-2018 Aceptado: 19-11-2018

Traducción
Kazantzakis y el marxismo*

Minas Savvas†
Traductor: Alfredo Fredericksen.‡

*Originalmente publicado como: "Kazantzakis and Marxism", en *Journal of Modern Literature*, 2:2 (1971/1972), p.284-292. Cortesía de Indiana University Press. Todos los derechos reservados.

†Catedrático del Department of English and Comparative Literature, San Diego State University, Estados Unidos.

‡Traducción por Alfredo Fredericksen Neira. Mail de contacto:Contacto: alfredericksen@gmail.com.

CC-BY-NC-ND 4-0 2019 Corporación Filosofía y Sociedad

Por más de una década, la escritura de Kazantzakis ha atraído a una serie de comparatistas-comentaristas. La propia declaración del autor acerca de sus influencias -Nietzsche, Bergson, Lenin, Cristo, Buda- ha dado a los críticos el incentivo para verlo principalmente a la luz de cada uno de estos pensadores, a la sombra de cada antecesor, y no como escritor con sombra propia. Es como si estos críticos hubiesen probado un plato único y, sin poder identificarlo por lo que es, lo compararan con los ingredientes individuales que contiene.

Aunque, sin duda, el pensamiento de Kazantzakis se formó con la gran ayuda de sus mentores reconocidos, el hecho es que él no estaba dominado por un solo hombre o una filosofía. Más bien, él abrazó y abandonó el cristianismo, el budismo, el comunismo, el nihilismo y el existencialismo, manteniendo los aspectos de cada una que satisfacían su propia intuición y sensibilidad para formar una filosofía personal y flexible. Su amigo Pandelis Prevelakis escribe: "*Con el fin de llenar el vacío, Kazantzakis deseaba primero la resurrección del Cristo de los Evangelios, al margen de los dogmas de la Iglesia. Más tarde, él buscó una metafísica y ética aceptables en el budismo. Por último, descorazonado por la imposibilidad de lograr el renacimiento al que aspiraba, flirteó con el marxismo y planeaba alistarse en el movimiento revolucionario. Este último fracaso fue para llevarlo–o, debería decir; traerlo de vuelta- a la creación poética*"[1].

Pero el rechazo de cada una de estas filosofías no era absoluto. Algunas ideas las descartó, otras las asimiló; cambió y reorganizó, modificó y reafirmó los preceptos de cada una para crear una cosmovisión que pudiera llamar suya. En medio de un mundo material, trató de explorar, descubrir y glorificar el espíritu; buscaba, en realidad, espiritualizar la materia y comprender y hacer hincapié en la dualidad de la naturaleza humana. Mi principal angustia y la fuente de todas mis alegrías y tristezas de mi juventud en adelante, escribe en su Prólogo en *La Última Tentación*, "*ha sido la incesante batalla sin cuartel entre el espíritu y la carne*"[2]. Eso, de hecho, es el núcleo de la lucha del admirable Cristo de Kazantzakis[3]. Él encarna, así como cualquier héroe kazantzakiano, al hombre que lucha contra los demonios de la carne y el espíritu. Pero el Cristo de *La Última Tentación*, aunque era un hombre de cristianismo genuino, es también un hombre con la espiritualidad de un budista, el desprecio a los ricos y la militancia de un comunista, el afán de autoafirmación de un existencialista, la fuerza destructiva de un nihilista y, finalmente, con el anhelo por el bien del hombre, la principal preocupación de un humanista.

Cerca del final de su vida, como su esposa Heleni señala, Kazantzakis llegó a describirse a sí mismo como un optimista trágico -es decir, *una persona que tiene confianza en el hombre, que mira directamente al demonio de la destrucción, lo odia, pero no le tiene miedo, porque sabe que toda destrucción no es sino una fase de preparación para la nueva*

[1] *Nikos Kazantzakis y su Odisea*, trans. Philip Sherrad (Simon & Schuster, 1961), p. 61.

[2] *La Última Tentación de Cristo*, trans. P.A., Bien (Simon y Schuster, 1968), p. 1.

[3] En noviembre de 1952, Kazantzakis escribió a su amigo Tea Anemoyanni de Utrecht: "Querido Camarada: He leído tu carta con gran emoción, y me alegro que te guste *La Última Tentación* (...) Aquí en Holanda, he tenido algunas conversaciones interesantes sobre el lado teológico de la obra. Algunos se sorprendieron de que Cristo haya tenido tentaciones. Pero mientras estaba escribiendo este libro, sentí lo que Cristo sintió. Me convertí en Cristo. Y yo sabía definitivamente que las grandes tentaciones, las extremadamente encantadoras y muchas veces legítimas, vinieron a obstaculizarlo en el camino hacia el Gólgota. Pero, ¿cómo podrían los teólogos saber todo esto? – Heleni Kazantzakis, *Nikos Kazantzakis: Una biografía*, trans. Amy Mims (Simon y Schuster, 1968), p. 515-16.

creación[4]. El hecho es, sin embargo, que hay tantas facetas en los escritos de Kazantzakis que es resistente a la clasificación definitiva. Sin embargo, en los próximos años con la expansión de su fama, lo encontramos marcado con más títulos que lindan con el reino de la contradicción: nihilista-optimista; vitalista-pesimista, "humanista-nihilista", pesimista-humanitario o pesimista-heroico.

Las corrientes dentro de la filosofía personal de Kazantzakis y la evolución de la claridad de su pensamiento están obligadas a ser objeto de examen en los próximos años. Pero podemos comprender mejor el desarrollo de su perspectiva y el proceso de su aceptación ideológica si trazamos una de las creencias que dejaron una marca permanente en su escritura: el marxismo. Aunque la mayoría de la lectura de Marx y Engels que hizo Kazantzakis fue en la década de 1920, se sabe que leyó y disfrutó de las obras de orientación marxista hasta el final de su vida. Prevelakis llama a su visión política desde 1912 hasta 1922 *nacionalismo aristocrático*[5], pero sus cartas a fines de esa década expresan una fascinación por la ideología marxista y una clara admiración por la Revolución Rusa, que para él se convirtió en símbolo de la esperanza y la posibilidad de un cambio progresivo. Con ganas de hacer su parte en la erradicación de la desigualdad y el hambre, desilusionado por el cristianismo institucionalizado, con la oración y la contemplación, Kazantzakis se orientó a las enseñanzas de Marx y a las lecciones de esperanza manifestadas por Lenin y la Revolución Rusa. Ya en junio de 1921, escribe desde Viena a su primera esposa, Galatea:

> He encontrado a un hombre que me puso en contacto con los comunistas de aquí; respondieron que primero me tienen que probar y su secretario vendrá a hablar conmigo para ese propósito. Aquí espero ver el derrocamiento pronto. Es imposible imaginar la intensidad que ha alcanzado el horror. Hay hambre y desgracia y, a su lado hombres, miserables y perniciosos, de todos los rincones del mundo, celebrando, riendo y deshonrando con cinismo inimaginable. Eventos musicales, danzas, exposiciones de arte; y, contiguamente, manifestaciones, los hombres y las mujeres jóvenes que trabajan en las fábricas. Antes de ayer pasaron debajo de mis ventanas cantando el himno del proletariado.
>
> En Bulgaria, el movimiento es inmenso (...) Sólo nosotros en Grecia permanecemos como una raza estancada que, no obstante, se arrastrará, cojeando, a participar en la Gran Danza[6]. Al parecer, Lenin se está muriendo; Trotsky, quien lo sucederá, promete mostrar más ira; cortará cabezas para, en ellas, implantar la Salvación.

Incluso seis meses antes, había escrito a Galatea sobre una niña pequeña y sobre una mujer que había visto, para él símbolos de la desgracia y la miseria de los oprimidos:

> Ahora con nuestra nueva percepción [se refiere a la suya y a la adhesión a las ideas comunistas de su esposa Galatea], no sabes con qué emoción veo aquí la gente que sufre de hambre y desesperación. ¡Qué miseria, mi Dios!, y ¿cuánto tiempo durará? Hoy, por ejemplo, fui a comprar papel, y una niña de

[4] Heleni Kazantzakis, p. 472.

[5] *Nikos Kazantzakis y su Odisea*, p. 16.

[6] *Cartas a Galatea* (en Griego), (Atenas, 1958), p. 26. Todas las traducciones de este volumen son del autor de este artículo.

> unos 14 entró llevando en su espalda un saco lleno de paquetes. Me acerqué para ayudarla a descargar, pero no pude soportar la carga. La niña sonrió, pero su cuerpo ya estaba deformado, fueron torcidos sus hombros, sus piernas eran como juncos.
>
> Ayer, una mujer estaba sentada en el borde de la acera, con una pierna sobre la otra, y por debajo se podía ver una enagua gris horrible, y todo su cuerpo, hasta el ombligo, completamente desnudo. Estaba triste, cínica y pálida de hambre. ¡Qué lujo, de verdad, preocuparse por la vergüenza y la desnudez mientras te estás muriendo de hambre! Tal pudor lastimoso se reserva a los ricos. Oh, qué bien he entendido esto 'hermana' de nuestra nueva religión [se refiere al comunismo]. Sería mejor para la tierra desaparecer. Para tener el firmamento purgado de la infamia de la vida contemporánea (*Cartas a Galatea*, 19).

En septiembre de 1922, mientras permanece en Berlín, el sentido de responsabilidad social y moral de Kazantzakis lo llevó a considerar la edición de una revista de izquierda, *Nova Graecia*, destinada principalmente a los intelectuales europeos, pero también para iluminar las tinieblas de Grecia". Del mismo modo, a finales de 1923, se propuso escribir un libro acerca de *nuestra época*, sobre *la realidad griega* y acerca de *cómo debemos nutrir y preparar a la nueva generación*". Este libro, escribe de nuevo a Galatea, *será totalmente comunista, sin ningún compromiso, un Manifiesto revolucionario.* (*Cartas a Galatea*, 190-1).

Pero a pesar de estos esfuerzos, la conciencia de Kazantzakis sobre la necesidad del esfuerzo revolucionario se enfrentó con un cierto grado de timidez y con su indecisión inicial respecto de los métodos de verdadera participación marxista. Galatea, discerniendo una incongruencia entre su retórica y la realidad, le reprendió a finales de 1921 por este superficial entusiasmo ideológico. Kazantzakis respondió:

> *Chérie*, respondo a tu carta de inmediato. Todo lo que señalas es correcto. Sé que no estoy cumpliendo perfectamente con mi deber, que me siento aquí en el aislamiento cómodo y grito como el famoso patriota su célebre frase: "¡sea que todos mueran o todos lleguemos a ser libres!". Me he preguntado todo que has mencionado y aquí está la respuesta que he dado: todavía no soy un hombre realizado. Digo 'aún' no por cobardía, sino porque estoy luchando para derrotar mi debilidad. Soy a menudo exitoso en la búsqueda de lo que es verdadero, en inflamar algunas almas, en encender algunos cerebros. Pero entrar solo, por mí mismo, en contacto con los hombres, a luchar contra la indiferencia, contra el ridículo, contra las frivolidades diarias, no puedo. Siento que si me fuera a Grecia todavía no estaría dispuesto a arrojarme a la lucha. De nuevo voy a encerrarme en el campo, aceptando la compañía de algunos hombres seleccionados y hablando con ellos los domingos. (*Cartas a Galatea*, 104).

En la misma carta, Kazantzakis ilustra una tendencia cuasi-trotskista en que ve la lucha del proletariado en términos internacionales, no nacionales. Su lenguaje es excesivamente venenoso: "*Dejen a las formas nacionalistas, que dan a luz al odio, desaparecer. Y si en realidad se esfuman los griegos, porque son impotentes, bendecida sea entonces la hora de*

su aniquilación. Ellos abandonarán ese rincón brillante del mar, que ahora contaminan, para permitir la llegada de otros hombres que honrarán el nombre del Hombre." (*Cartas a Galatea*, 104-5).

Su anti-nacionalismo amargado se suavizó en años posteriores, pero tales observaciones desmedidas, y algo injustas, no le ayudaron a ganar amigos en Grecia[7]. Sin embargo, los que le conocían y habían percibido de manera inteligente sus intenciones, entendían que detrás de su retórica, en ocasiones amargada, existía el deseo de subvertir el chovinismo Helénico. El nacionalismo ciego nos hace destruir; el internacionalismo nos permite ver nuestro destino común como hermanos que tienen que trabajar juntos, ya sea para mejorar nuestra suerte o para dignificar conjuntamente al Hombre, luchando contra la desesperanza que nos rodea. Kazantzakis sentía que sus compatriotas debían ser movidos a la acción; sentía que tenía que decirles -como hizo en varias ocasiones- que su apatía en una época de cambio revolucionario sólo podía suscitar desprecio en él y en el mundo. Los griegos ya tenían que mirar más allá de sí mismos para aprender; el centro de atención debía desplazarse desde la identidad griega de la lucha hacia la arena de lo humano, hacia los objetivos internacionales. En prácticamente cada una de sus obras, desde *La Odisea* a *San Francisco* hasta *La Última Tentación de Cristo,* Kazantzakis expresa esta necesidad de la eliminación de las fronteras nacionales, por la hermandad universal del hombre. Es un sentimiento, por ejemplo, que hace a Zorba gritar:

> Hubo un tiempo en que yo solía decir: ese hombre es turco, o búlgaro, o griego. He hecho cosas por mi país que ponen los pelos de punta, jefe. He cortado gargantas, quemé aldeas, robé y violé mujeres, acabé con familias enteras. ¿Por qué? Porque ellos eran búlgaros o turcos. "*¡Bah!* ¡Al diablo contigo, desgraciado!" Me digo a mí mismo a veces. "Al diablo contigo de inmediato, asno". Hoy en día yo digo este es un buen muchacho, ese un bastardo. Pueden ser griegos, búlgaros o turcos, no importa. ¿Es él bueno? ¿O es malo? Eso es lo único que me pregunto hoy en día. Y a medida que envejezco -quisiera jurar esto por el último mendrugo que me lleve a la boca- ¡siento que no debería siquiera seguir haciéndome esas preguntas! Si un hombre es bueno o malo. Lo siento por él, por todos ellos. La visión de un hombre solo desgarra mis entrañas, ¡incluso aunque actúe como si no me importase un carajo!. Ahí está, el pobre diablo, pienso; también come, bebe, hace el amor y se asusta, sea quien sea: él, como el resto, tiene su Dios y su diablo, un día se irá con los pies por delante y se quedará tieso como una tabla bajo de la tierra y será alimento para los gusanos, igual que todos. ¡Pobre diablo!, ¡somos todos hermanos!, ¡todos carne de gusano![8].

De manera similar el propio Kazantzakis, en una carta a Galatea desde Berlín a principios de 1923, establece su tesis de manera más explícita:

> Nadie odia como yo al *'detractor'* y al *'contemplador'* (porque en algún momento fui ambos); cuando digo que no debemos establecer la patria como

[7] Para una discusión detallada sobre la difamación de Kazantzakis en Grecia, ver *Cristo, Libertad y Kazantzakis* de Michael Anthonakes, tesis no publicada de Ph.D., Universidad de Nueva York, 1966, pp. 127-72.

[8] *Zorba el Griego*, trans. Carl Wildman (Simon and Schuster, 1952), p. 226.

> el objetivo de nuestra acción, no lo digo para que nos crucemos de brazos y observemos desde arriba (por 'arriba' me refiero aquí a: "insensiblemente y con impotencia") el espectáculo de las naciones, sino que con el fin de que podamos traducir nuestra lucha más intensa y extensamente en un mayor círculo de acción: para el hombre, para el hombre y sin la marca de turco o griego, a esa cosa horrible y maravillosa que camina sobre la tierra, que ama y sufre. Al comienzo los hombres se preocupan solamente por su ego, después por su familia y hogar, y luego por su raza y patria. Por último les importa el Hombre en su esencia. Siempre existieron hombres, en todas las épocas, desde Prometeo a Lenin, que lucharon por el Hombre. Pero su lucha fue aislada, dispersa, luciferiana; no indujo a las masas universales. Ahora tenemos que luchar para consolidar este nuevo ejército, para enseñar (por primera vez, dando el ejemplo) a los pueblos de mundo, a respirar fuera de sus fronteras y sentir dolor y alegría cuando los hombres en Rusia y China sienten dolor y alegría[9].

Fue este tipo de mesianismo que condujo a Kazantzakis alrededor del mundo, observando, escribiendo, aprendiendo, enseñando. Fue esta actitud la que lo llevó a decidir aprender carpintería y la lengua rusa para poder trabajar en un comercio común en la Unión Soviética, mientras que en su tiempo libre, como un Cirilo moderno, recorría los pueblos y señalaba "he estado probando el Mundo que llevo" (*Cartas a Galatea*, 14). Cuando se tiene este tipo de hechos biográficos sobre Kazantzakis en mente, él debe discrepar con el profesor Poulakidas que escribe que, como Dostoievski, Kazantzakis fue (citando las propias observaciones del autor griego sobre la Rusia en su *Historia de la Literatura Rusa*) "desdeñoso de los socialistas racionalmente frenéticos y persistentes que evangelizan la justicia y la felicidad. Desprecia a los socialistas y los liberales que prometen igualdad a todos los que quieran involucrar al hombre en la política". Tampoco está en lo cierto Poulakidas cuando comenta que Kazantzakis pensó que: *absurdo intento es el de corregir los males e injusticias del mundo y que las personas son más felices cuando no son informadas acerca sus derechos*[10]. La evidencia en contra de esta afirmación es tan abrumadora que es vergonzoso citar refutaciones. Cuando, por ejemplo, Kazantzakis fue arrestado en Creta en 1924 por sus actividades comunistas allí, se enfrentó a sus acusadores con estas palabras en su ahora famosa Apología: "*¿Cuál es nuestro deber? Prepararnos. ¿Cómo? Articulando una idea clara del momento histórico que estamos atravesando, ilustrando a la gente y dando un nuevo contenido más elevado de las concepciones del*

[9] *Cartas a Galatea*, p. 138. En vista de esta y otras declaraciones posteriores, es difícil estar de acuerdo con Andreas Poulakidas cuando él dice que: "Antes de ser un internacionalista, [Kazantzakis] es en primer lugar un griego y un cretense.". "Dostoevsky, Kazantzakis' Unacknowledged Mentor", *Comparative Literature,* XXI (Fall, 1969), p. 314. En una carta a su amiga Leah Dunkenblum, de 2 de mayo de 1925, Kazantzakis escribió: "ah, ¿por qué no soy un judío? No siento ninguna afinidad en absoluto con mi propia gente- Heleni Kazantzakis, p. 120. Más tarde, en 1932, repitió a su segunda esposa, Heleni (con quien todavía no se había casado) lo que había expresado muchas veces antes: su deseo de vivir en cualquier lugar, excepto en Grecia: "¡Que venga la luz! Que este horrible 1932 nunca regrese. Que vivamos juntos y lejos de Grecia" (*Ibid.*, p. 264). Esto, por supuesto, sin mencionar, como muchos enemigos de Kazantzakis creen en Grecia, que era anti-griego. Debemos recordar que Grecia no estaba preparada para sus ideas progresistas y también hay que observar que de hecho, él ama a Grecia como un ideal como la Grecia que llevo dentro de mí – [*Ibid*, p. 498], pero no como la Grecia pervertida de ridículos ultra-patriotas, burócratas y fascistas. Además, era el humano, no el etnocentrismo tradicional de la mayoría de los griegos ese que ha querido resaltar en su filosofía y su teoría de la acción.

[10] "Dostoevsky, Kazantzakis' Unacknowledged Mentor", p. 311.

trabajo, la justicia y la virtud"[11].

¿Qué son, después de todo, el Cristo, san Francisco, el Padre Yanaros, el Padre Fotis o Manolios de Kazantzakis, sino propagandistas sutiles de trabajo, justicia y virtud? Y la necesidad de Kazantzakis de evangelizar (si usamos el término peyorativo del profesor Poulakidas), se expresó una vez más en una carta a Galatea, a principios de 1923: "*Si me iban a destinar un rincón del mundo, el primer paso sería comenzar una escuela. Para preparar a los combatientes, para enseñarles... Para enseñarles por qué ellos deben ser buenos trabajadores, buenos maestros, buenos científicos, fértiles y buenos padres. Para enseñarles cómo deben leer un poema, cómo deben mirar las estrellas, los animales, los hombres, las ideas*" (*Cartas a Galatea*, 182).

Pero para que no se pueda argumentar que se trata de un Kazantzakis temprano, ingenuo y desorientado, podemos leer parte de una carta que escribió desde París a finales de 1946 a Börje Knös, entonces Secretario de Estado en el Ministerio de Educación Nacional de Suecia y traductor del trabajo de Kazantzakis: *"(. . .) Aquí, también, las personas se vuelven más escépticas, y la confusión reina en todas partes, especialmente en estos últimos días tras las elecciones. Grecia, por otro lado, está gimiendo bajo el yugo fascista. Lo que es más irreprochable y muy notable desde el punto de vista intelectual y moral, es perseguido violentamente. La llama más pura en la actual Grecia está en peligro. ¿Cómo puede ser salvada? Tengo elaborado un plan (...) la fundación de un Instituto de Cultura Griega Moderna fuera de Grecia: un lugar seguro para salvaguardar la llama (...). Este instituto se convertiría en el campo de batalla para unos pocos griegos excepcionalmente puros -escritores, artistas, estudiosos- que podrían encender en suelo extranjero la llama intelectual de la Grecia de hoy (...)*"[12].

Lo que uno siente aquí no es sólo que Kazantzakis se ha suavizado en su lenguaje amargamente anti-nacionalista, si no que para esta época ya se había graduado de la escuela de Marx y, como Sartre, formuló un nuevo socialismo personal, filosófico y metafísico. Su viaje a Rusia en octubre de 1925 no fue exactamente lo que había esperado. Las intenciones originales y la gloria de la Revolución habían sido mitigadas, bajo Stalin, por la burocracia y la *Realpolitik*.

En 1927 tenía previsto escribir un libro sobre meta-comunismo que él sabía que los comunistas despreciarían. Aun así, él compartió hasta el final de su vida las puras preocupaciones comunistas por la igualdad social y económica. El seguía siendo receloso de los ricos y simpatizando con los pobres, los oprimidos, los comunes. Pero la pobreza no era sinónimo de mansedumbre en Kazantzakis; todos sus héroes son pobres económicamente, pero ricos en espíritu y coraje. Por otra parte, este flirteo con el comunismo había dejado en él la noción de la responsabilidad comunitaria del intelectual. Sin embargo, a pesar de que todavía creía en la necesidad de acción, modificó el enfoque del comunismo con ideas de Buda. Por lo tanto, rechazó doctrinariamente al comunismo, alterando sus principios para sí mismo por un credo más existencialista, más metafísico, más introspectivo –el marxismo contaminado por el misticismo-. Antes de que se alcanzara un equilibrio justo de las clases, Kazantzakis cree ahora que el hombre tenía que luchar y crear un equilibrio adecuado de su ser interior; que primero debe conciliar la pasión y

[11] Prevelakis lo llama: "un documento importante (...) una sinopsis de las ideas políticas de Kazantzakis", *Nikos Kazantzakis y su Odisea,* p. 19, y su esposa Heleni considera que es suficientemente importante como para citarlo en su totalidad al final de la biografía, desde donde se toma este extracto.

[12] Heleni Kazantzakis, p. 460.

la razón, lo concreto con lo abstracto, lo particular con lo universal, lo Dionisíaco con lo Apolíneo. Este es el conflicto expuesto, por ejemplo, en *La Última Tentación* entre Judas, el ansioso revolucionario marxista, y Cristo, el místico ardiente: "*Judas negó con la cabeza, enfurecido. 'En primer lugar tenemos que expulsar a los Romanos', dijo. 'Debemos liberar nuestros cuerpos antes de que liberemos nuestras almas- cada cosa en su debido orden. No vamos a iniciar la construcción desde el techo hacia abajo. Primero vienen los cimientos'-'El cimiento es el alma, Judas.'-'Yo digo que el fundamento es el cuerpo'- Si el alma dentro de nosotros no cambia, Judas, el mundo fuera de nosotros jamás cambiará. El enemigo está dentro, los romanos están dentro, la salvación comienza desde dentro*"'[13].

Para los auténticos marxistas, por supuesto, esto es un peligroso alejamiento de lo real a la complacencia de lo abstracto: un retiro de las preocupaciones físicas urgentes e inmediatas para teorizar sobre cuestiones metafísicas incontestables. Por lo tanto, como señala Michael Anthonakes el Cristo de los Evangelios está mucho más interesado en los asuntos económicos que el Cristo en *La Última Tentación"*, y aunque el Cristo kazantzakiano "*predica una guerra contra el mal (. . .) su combate es con las palabras y no mediante la acción social*[14].

Es evidente, entonces, que Kazantzakis no se permitiría ser encarcelado dentro de una misma doctrina. No quiso ser siervo del dogmatismo marxista, pero tampoco podría dejar de simpatizar con lo que presume progresista en la ideología comunista. Así, mientras que Angelos Sikelianós, el gran poeta y amigo de Kazantzakis, fue cortejado sin éxito por los partidarios comunistas en los años 40, Kazantzakis se ofreció para unirse a ellos, pero fue rápidamente rechazado. Sin embargo, él no permitió que la sospecha de los comunistas doctrinarios lo obligara a rechazar lo que considera bueno en el marxismo y la militancia comunista. En septiembre de 1949, cuando la lucha de los partidarios comunistas, después de la intervención de los británicos, estaba llegando a su fin, lamentó que "*Rusia ha dejado a los pobres Andartes [los E.A.M. guerrilleros] varados.* Tres meses más tarde, de nuevo, escribió: "*Todo [en Grecia] es absolutamente oscuro. La esclavitud nos ha oprimido una vez más - la esclavitud científica en esta ocasión, bien organizada, se camufló bien. Y para poder liberarnos tenemos necesidad de un nuevo 1821 [año en que comenzó la lucha por la liberación de los turcos]*".

En ese mismo año, durante la persecución despiadada de los izquierdistas y los comunistas por fascistas y monárquicos, había escrito: "*Mientras tanto, miles de otros espíritus están siendo asesinados; otros están marchitándose en las cárceles y en el exilio; otros se están vendiendo (. . .) Y así me siento aquí en este paraíso de los Anfípolis, trabajando en la lengua griega moderna y el espíritu a lo mejor de mi capacidad. Durante cuarenta años, no he estado haciendo nada más -sin otra recompensa excepto una enorme persecución por parte de los oficiales griegos*"[15].

[13] *La Última Tentación de Cristo*, pp. 340-341.

[14] *Cristo, Libertad y Kazantzakis*, pp. 73-74.

[15]Heleni Kazantzakis, pp. 484-85.Sus enemigos en años posteriores encontraron mucho material para usar en su contra en libros como la novela de Galatea sobre su esposo, *Hombre y Superhombre* (en griego–1957), en las anotaciones de Alkis Diktaios en *Cartas a Galatea*, o en *Nikos Kazantzakis: Un hombre trágico*de Lily Zografou (en griego- 1959). Pero el más agresivo de todos los ataques contra Kazantzakis es el de Rigas Gartaganes en *El declive de la cultura contemporánea y el fenómeno Kazantzakis* (en griego), publicado en 1954, cuando Kazantzakis aún estaba vivo. Ciertamente, proclama Gartaganes en uno de sus arrebatos, "tú [Kazantzakis] eres también un fenómeno de nuestro tiempo, habiendo llegado a la superficie con el fin de reflejar su decadencia (. . .) ¡Qué puedas ser perdonado!" (traducido por el autor

De hecho, la campaña para difamar a Kazantzakis y sus obras se reavivó con nuevo vigor en el reinado de cada sucesivo régimen de derecha en Grecia. Influyentes periódicos como *Estia* y *Ethnikos Kyrix* lo criticaron en varias ocasiones como "Comunista", "decadente" e "inmoral". Los vestigios del comunismo y anticlericalismo en sus héroes fueron inflados por críticos que los describieron como "comunistas destructivos" y "ateos". El conservador Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Griega se enfureció por el ataque a los monjes en Zorba y la perversión de la doctrina en *La Última Tentación*. Por lo tanto, es bien sabido que muchos de los libros de Kazantzakis fueron prohibidos, que fue excomulgado, y que fue solo después de una ensordecedora protesta popular que se permitió que su cadáver fuera enterrado en su Creta natal. De hecho, no es casual que la actual junta militar en Grecia prohíba la venta de sus libros y tal vez incluso la mención favorable de su nombre.

de este artículo – p.115).

Reseña
Juan Andrés Guzmán y Jorge Rojas. Empresarios Zombis. La mayor elusión tributaria de la elite chilena. Editorial Catalonia, 190 páginas, Santiago, reimpreso en 2018.

Daniela Alegría*
Pontificia Universidad Católica de Chile

Empresarios Zombis. La mayor elusión tributaria de la elite chilena es un libro escrito por los periodistas Juan Andrés Guzmán y Jorge Rojas, publicado originalmente en 2017, reimpreso en 2018 y con plena vigencia en este 2019. El pago de impuestos no es un tema baladí en la actualidad chilena. En efecto, ha sido uno de los temas más subrayados en la revuelta de octubre de 2019[1]. De acuerdo con Francisco Saffie, "el sistema tributario debería ser expresión de la igualdad que requiere la calidad de ciudadano y el pago de los impuestos, una muestra de reciprocidad. Esa reciprocidad exige (...) que el pago de los impuestos no sea evadido o eludido"[2]. Como señalan los autores de este texto, Guzmán y Rojas, gracias a la discusión en torno a los impuestos es posible pensar los niveles de concentración de riqueza, es decir, la desigualdad[3], así como la pérdida de confianza en la democracia que hace que las personas vean al Estado como impotente o indiferente a la hora de controlar a la elite empresarial que actúa de manera "perfectamente legal" pero perjudicando al resto de las personas.

Esta investigación, como se señala en la nota introductoria, comenzó con dos series de reportajes publicados por Guzmán en *The Clinic* y por Rojas en Ciper y su objetivo es develar cómo la elite empresarial chilena se dedicó en la década de los noventa a comprar empresas con grandes pérdidas tributarias. Este tipo de empresas, "las empresas zombis", vuelven a la vida y absorben las empresas más prósperas. Gracias a este movimiento, "grandes montos de utilidades desaparecían de la vista del Servicio de Impuestos Internos (SII)" (pág. 18). Así, pues, las grandes empresas que hicieron grandes fortunas en la década de los noventa compraban las empresas quebradas de los ochenta y encontraron de esta manera un mecanismo para no tributar.

*Contacto: dvalegria@uc.cl. Doctoranda en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad Complutense de Madrid. Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciada en Filosofía, Universidad de Chile. Diplomado en Contabilidad y Finanzas, U. de Chile y cursando actualmente un Diplomado en Tributación, U. de Chile.

[1] De acuerdo con la plataforma Chilecracia.org, por ejemplo, el que la elite empresarial (o los "súper ricos") deban pagar más impuestos de lo que hoy hacen es una de las demandas ciudadanas que más puntúa. Véase en La gente está opinando (s.f.). Recuperado el 2 de noviembre de 2019, de https://chilecracia.org/resultados

[2] Véase en Saffie, F. "Los impuestos no son armas: repensando los vínculos sociales tras el 18/O" (26.10.2019). Recuperado el 2 de noviembre de 2019, de https://ciperchile.cl/2019/10/26/los-impuestos-no-son-armas-repensando-los-vinculos-sociales-tras-el-18-o/

[3] De acuerdo con un estudio realizado por la OECD y el Banco Mundial, Chile encabeza el ranking de los países más desiguales entre las principales economías del mundo.

Este libro cuenta con siete capítulos y con dos entrevistas a cientistas políticos: Tasha Fairfield y Jeffrey Winters. El primer capítulo, "Zombis para los más vivos", se explica qué son y cómo funcionan las empresas zombis para no pagar impuestos. El segundo capítulo está dedicado a uno de los pioneros en la compra de empresas zombis: Sebastián Piñera. El siguiente capítulo se titula "Los Carlos y sus zombis" y da cuenta de cómo Empresas Penta S.A. —de Carlos Alberto Délano y Carlos Eugenio Lavín— se fusionó en tres ocasiones con empresas con pérdida tributaria para no pagar impuestos entre 1990 y 2000. El cuarto capítulo, en tanto, se titula "Luksic y el zombi en la compra del Banco de Chile". En él se explica cómo la familia Luksic compró la empresa zombi Inversiones San Francisco S.A. para ahorrar los impuestos que debían pagar por la venta del $12,5\%$ que tenían de Entel. Más tarde, con ese dinero compraron acciones del Banco de Chile. Le sigue el capítulo "Las fábricas de zombis" y en él se muestra cómo abogados y contadores trabajaron con el objetivo de agrandar las deudas de las empresas de Manuel Cruzat, Javier Vial Castillo, entre otros, y que esas deudas pudiesen perdurar por muchos años. En el sexto capítulo, titulado "Cazarlos o convivir con ellos", se detalla cómo los directores del SII tuvieron que lidiar con las zombis. El último capítulo trata del famoso "perdonazo" a la tienda Johnson's en que terminó pagando solo US$8 *millones de los US$*108 millones adeudados en impuestos. Por razones de espacio me referiré solamente a los dos primeros capítulos y a las entrevistas.

Como señalé anteriormente, el primer capítulo se titula "Zombis para los más vivos" y da cuenta de cómo setenta y tres empresas chilenas declararon en la década de los noventa haber sufrido grandes pérdidas tributarias. Este hecho resulta muy llamativo porque esa década ha sido la más próspera en la economía chilena por lo que usualmente los economistas se refieren a ella como la "época de oro". De acuerdo con los indicadores, existió una expansión del Producto Interno Bruto que en algunas oportunidades incluso llegó a superar el 10% anual. A grandes utilidades, grandes pagos de tributos. No obstante, aún cuando Chile en esos años tenía la tasa más baja de impuestos de la OECD y de Latinoamérica, estas grandes empresas prefirieron comprar empresas zombis con el fin de pagar menos tributos[4].

Lo que estaba detrás de esta estrategia tributaria es la elusión. El SII define la elusión como la "acción que permite reducir la base imponible mediante operaciones que no se encuentran expresamente prohibidas por disposiciones legales o administrativas"[5]. Por el contrario, la evasión es definida como la "acción que se produce cuando un contribuyente deja de cumplir con su declaración y pago de un impuesto según lo que señala la ley" (ídem). Esta acción puede ser involuntaria o culposa, esto último es con el ánimo de burlar la norma legal. Si bien la evasión puede ser voluntaria o no y, por lo tanto, ser sancionada si se incurre en ella, la elusión, por el contrario, es "perfectamente legal" y no tiene como consecuencia una sanción, aunque es socialmente dañina.

Este primer capítulo cuenta con una interesante sección sobre preguntas frecuentes sobre las empresas zombis. Guzmán y Rojas dejan en claro cinco cuestiones: i) la compra

[4]Las grandes empresas que da cuenta esta investigación son "Inversiones Bancard Ltda. de Sebastián Piñera, declarando 44.000 millones de pérdidas; San Patricio S.A. de María Luisa Solari Falabella y su hija Cecilia Karlezi, informó cifras negativas por $940.000 millones; Empresas Penta S.A. de Carlos Alberto Délano y Carlos Eugenio Lavín, anunció mermas por $54.000; Hidrosur S.A., de Andrónico Luksic Craig, declaró una pérdida tributaria de $74.000 millones" (p. 17).

[5]Diccionario básico tributario contable (s.f). Recuperado el 2 de noviembre de 2019, de *www.sii.cl/diccionario$_t$ributario/dicc$_e$.htm*

de zombis no tenía otro sentido más que la rebaja de los impuestos, ii) en las empresas zombis no había pérdidas reales, iii) las pérdidas eran entelequias contables, es decir, eran pérdidas por intereses y reajustes calculados sobre una deuda inexistente, iv) es una estrategia sólo para los más ricos, y v) esta estrategia de usar empresas zombis no es algo que siempre se haya hecho.

Entre las "ofensivas tributarias" que sucedieron durante los años 1986 y 2006 se encuentra, por ejemplo, el Fondo de Utilidades Tributables (FUT). El FUT "buscaba incentivar que los dueños de las empresas reinvirtieran las utilidades y no se las gastaran" (pág. 34), en consecuencia, si las utilidades permanecían en las empresas no pagaban impuestos, no obstante, lo que sucedió es que una gran cantidad del FUT no fue invertido o ahorrado, sino que fue consumido sin pagar el impuesto correspondiente. Los asesores tributarios que trabajaron para la elite empresarial chilena consideraron que la ley era un material con el que se puede trabajar (cfr. pág. 35) y, por lo tanto, que la elusión era un derecho que todos tenían para pagar menos impuestos.

Recién en 2014 Michelle Bachelet en su segundo gobierno pudo hacer una reforma real y de fondo al sistema tributario. En esa reforma se redactó la Norma General Antielusión (NGA) que buscaba, como dice su nombre, poner límites a los asesores tributarios de hacer una "planificación tributaria" en beneficio de la elite empresarial. En el segundo gobierno de Sebastián Piñera (2018-), en tanto, se ha buscado eliminar esta Norma a través de modificarla con el propósito de hacerla completamente infructuosa. Se mantiene el nombre, pero concretamente se elimina la cláusula.

El segundo capítulo se refiere al "Rey Zombi": Sebastián Piñera. Como muestra Guzmán y Rojas, Piñera "fue un adelantado en el uso de zombis" (pág. 45) pues en los noventa compró al menos cuatro empresas de ese tipo. Piñera recurrió a este tipo de empresas durante doce años: desde 1992 hasta 2004, mientras tanto ejercía como senador por Santiago Oriente (hasta 1998) y luego presidente de Renovación Nacional (2001-2004). Cuando era senador y miembro de la Comisión de Hacienda del Senado, participó en la discusión de la reforma tributaria de 1990 y votó a favor del artículo que permitía que las pérdidas que arrastraban las empresas no se perdieran y pudiesen ser aprovechadas sin límites hacia adelante (esto es, comprar una empresa zombi para ocultar utilidades y pagar menos impuestos).

A lo largo de este segundo capítulo se da cuenta de cómo Piñera compró una empresa zombi por el monto de $817 millones en 1995 ($1.888 millones a 2017) para apropiarse de la pérdida de esa compañía que era de $44.000 millones. Esta empresa zombi comprada a Manuel Cruzat fue rebautizada con el nombre de Bancard S.A. y, un año más tarde, por Inversiones Bancard Ltda. para ser fusionada con otra empresa de Piñera, Inversiones Santa Cecilia S.A. (otra empresa zombi que anteriormente ya había "devorado" otras empresas sanas)[6]. Gracias a esta acción, Piñera pudo eludir $2.800 millones en impuestos. El SII solo pudo hacer que Piñera corrigiera sus impuestos desde el año 2001, año en que ya había utilizado la mayor cantidad de pérdidas para eludir el pago de impuestos. De estos $2.800 millones que debió pagar el actual presidente, solo le fueron cobrados $216 millones, menos del 10%. Pero esto no termina aquí pues Piñera realizó retiros en exceso por $90 millones, favoreciendo a sus cuatro hijos, dos menores de edad. Gracias a la

[6]Una fusión "consiste en la reunión de dos o más sociedades en una sola que las sucede en todos sus derechos y obligaciones, y a la cual se incorporan la totalidad del patrimonio y accionistas de los entes fusionados" (Artículo 99 de la Ley N° 18.046).

fusión con la empresa zombi (i.e. con una empresa con grandes pérdidas) la familia Piñera Morel debiese pagar impuestos cuando la empresa vuelva a tener utilidades tributables. Como señalan los autores de este libro, no ha sido posible clarificar si alguna vez pagaron impuestos. Muy probablemente los asesores tributarios pudieron desviar las ganancias hacia otras empresas para así evitar, nuevamente, el pago de los impuestos debidos.

La reforma de Bachelet de 2014 buscaba terminar con los retiros en exceso. Sin embargo, permitió que todas las empresas de las que había salido dinero de esa manera, si era disuelta antes del 1 de enero de 2015, no pagara ningún impuesto. Tal movimiento fue lo que hizo la empresa Inversiones Bancard Ltda. de Piñera al disolverla el 18 de diciembre de 2014. Pues bien, el resto del capítulo relata las otras empresas zombis que adquirió el actual mandatario y nuevas maneras de no pagar impuestos.

A lo largo de esta investigación se va aclarando cómo la elite empresarial chilena considera que "los impuestos son un robo fiscal, y la ley no es algo que por principio haya que obedecer, sino que es un material con el que se puede trabajar creativamente" (pág. 148). Al no llegar los dineros de los impuestos al Estado, se logró que la riqueza se concentrara cada vez más produciendo, finalmente, mucha más desigualdad en la sociedad chilena. Últimamente existen iniciativas que difunden la idea de que el pago de impuestos es éticamente injusto (la gran mayoría de la población paga impuestos solamente a través del IVA). Estas iniciativas señalan que se malgasta el dinero recaudado por lo que el Estado debiese ser pequeño y sin recursos. Estas ideas apuntan, finalmente, a que la población respalde a la elite empresarial chilena. Los tributos tienen la tarea de equilibrar los ingresos de los ciudadanos para no permitir el cúmulo de riquezas solo en algunos ya que suele suceder que acumular riquezas es, finalmente, acumular poder y una democracia sana se corroe cuando el poder está concentrado en algunos pocos (cfr. pág. 148).

Me referiré, por último, a las dos entrevistas. Tasha Fairfield da cuenta de que es necesario estudiar a la elite. De acuerdo con Ricardo Hausmann, director del Centro para el Desarrollo Internacional de la Universidad de Harvard, esta elite es "extremadamente cerrada: viene de tres o cuatro colegios, dos o tres universidades y con los mismos apellidos" (pág. 157). Para Fairfield, la elite chilena pudo mantener sus beneficios tributarios durante lo que va de democracia gracias a tres motivos: i) su firme unión con el principal gremio empresarial, la Confederación de la Producción y el Comercio, ii) contar con partidos políticos que representan sus intereses en el Congreso, y iii) el miedo que tuvo la Concertación de discutir con esta elite sobre el tema tributario (cfr. pág. 162).

Jeffrey Winters, en tanto, hace hincapié en que los grandes niveles de desigualdad creados por la elite empresarial conllevan a que crezca fuertemente en los ciudadanos un sentimiento de desconfianza hacia la democracia (cfr. pág. 173). Pues bien, Winters se refiere a los "súper ricos"[7] no como elite sino con el término de oligarquía[8]. De acuerdo con este autor, Chile es en parte una democracia y en parte oligarquía. La democracia representa una amenaza para la oligarquía cuando existen políticas redistributivas. En Chile, esta amenaza se ha neutralizado por lo que la oligarquía y la democracia han

[7]Se le llama "súper ricos" al 1% más rico del país. Ellos concentran un tercio de todos los ingresos anuales del país.

[8]Oligarquía entendida como "donde quiera que los hombres gobiernen movidos por su riqueza, sean estos pocos o muchos" (pág. 182).

podido convivir (cfr. pág. 183).

Recapitulando, este es un libro que a mi juicio representa un valioso aporte a los debates actuales sobre el sistema tributario en Chile. Guzmán y Rojas ofrecen un tratamiento claro y balanceado de los diversos ejemplos en que la elite empresarial chilena ha utilizado empresas zombis y otras "maniobras tributarias" para pagar menos impuestos. Esta investigación permite tener un panorama amplio sobre cómo funciona el sistema de tributación chileno, sus reformas, y de qué manera se ha enriquecido la elite a través de la elusión tributaria que es legal pero dañina para el resto de la sociedad. En consecuencia, el libro reseñado es relevante pues también permite pensar en torno a la concentración de la riqueza, la desigualdad y la democracia. En efecto, no es posible pensar en términos de justicia prescindiendo del tema tributario. Es justo que se exija contribuir más al que tiene más y para lograr tal objetivo es necesario que existan, desde luego, medidas antielusión y antievasión.

Reseña

Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser, Feminism for the 99% A Manifesto. Editorial Verso, 85pp., Londres - Nueva York, 2018. ISBN 978-1-78873-442-4

Margarita Cabrera Cabrera*†
Universidad de Chile

El texto *Feminism for the 99% A Manifesto*, es la caracterización de un feminismo anticapitalista que considera imprescindible erigir vínculos con el marxismo, antirracismo, ambientalismo, derechos de los obreros y migrantes. Lo anterior busca distanciarse de posturas como el "feminismo liberal" cuya estrategia es la incorporación de la mitad de las mujeres de elite a altos cargos de las compañías, lo cual es criticado por las autoras, ya que no involucra un "feminismo de las masas" (de ahí el 99%), sino de una minoría de mujeres privilegiadas. El libro contiene once tesis que identifican la crisis del capitalismo como origen de las problemáticas actuales y un epílogo que consta a su vez de cinco partes, en donde se proponen las soluciones a tales problemáticas.

Las dos primeras tesis se relacionan con aspectos que afectan a las mujeres, como es el caso del resurgimiento de la huelga como método de visibilidad política de las mujeres alrededor del mundo, ya que ha reflejado que el concepto de "trabajo" no se circunscribe sólo a una actividad remunerada. En otras palabras, se hace ostensible que existe un tipo de trabajo vinculado a un género, cuya actividad no es pagada y que resulta indispensable para la sociedad capitalista. La redefinición de "trabajo", a juicio de las autoras, trae consigo la posibilidad de una nueva lucha de clases sin precedentes, en donde se encuentran los intereses de las feministas con los de otros grupos afectados por el modelo económico actual. Por otro lado, se propone una precisión respecto al concepto feminismo, dado que es equiparado el "feminismo" a modo amplio al "feminismo liberal", el cual busca una igualdad en el mercado actual y se niega a abordar las restricciones socioeconómicas que mantienen a la mayoría de las mujeres desfavorecidas en el mismo lugar, sin ningún tipo de mejora vital. El problema que observan las autoras es que las "feministas liberales" tienen como objetivo la emancipación de unas pocas mujeres en detrimento de muchas que no poseen las mismas ventajas culturales y económicas.

Desde la tercera tesis, se aspira a un movimiento integrador para desmantelar la opresión social, puesto que el 99% de las mujeres son explotadas de alguna u otra manera, a saber, mujeres de clase media, transexuales, discapacitadas, migrantes, *queer*, etc. De este modo, el feminismo que se concibe en el libro no es solo un tema que atañe a las mujeres, sino que trata de oprimidos en general. A partir de lo anterior, la cuarta tesis

*Contacto: margarita.cabrera@ug.uchile.cl Licenciada en Filosofía, Universidad de Chile. Actualmente cursa el Magíster en Filosofía en la misma casa de estudios.

†A mi madre Margarita Cabrera Tripainao que me enseño a perseverar.

llega a la resolución de que la crisis económica actual es causada por el capitalismo, que se ha reinventado una y otra vez, pero sólo para el beneficio del 1%. Por consiguiente, en la actualidad existe la posibilidad de que el feminismo se posicione en la vanguardia del nuevo orden social.

Posteriormente, en el texto se busca expandir la noción según la cual la "lucha de clases" se desarrolla netamente en el ámbito económico, siendo más bien que se relaciona con la reproducción social, es decir, es necesario tomar en cuenta otros aspectos como la atención médica universal, educación gratuita, justicia ambiental, entre otros. Las anteriores son demandas que se volvieron explosivas, dado que el capitalismo vejó sistemáticamente a la mayoría de las personas. Particularmente, la violencia hacia las mujeres se exhibe en los lugares de trabajo y en sus hogares, por ejemplo, el movimiento *metoo* ha hecho palmaria la sistemática opresión que ha sido perpetrada contra las mujeres en sus lugares del trabajo.

La octava tesis apunta nuevamente a separarse de ciertos tipos de feminismos, como es el caso de las mujeres que hicieron discursos racistas cuando se le otorgó el sufragio a los afroamericanos o las feministas que han justificado políticas antimusulmanas. En consecuencia, las feministas del 99%, como se han autoproclamado las autoras, rechazan explícitamente el imperialismo y el racismo, ya que estos últimos son fruto del capitalismo. De lo anterior se desprende que las opresiones son diferentes en cada etnia, lo que resulta imprescindible al tener en consideración cuando se une fuerzas con otros actores sociales.

La penúltima caracterización que se atribuyen las feministas del 99% es el ecosocialismo, dado que la actual crisis del modelo es una crisis ecológica, producto del voraz uso de los recursos, los cuales el capitalismo no se ha preocupado de pagar o renovar. Producto de lo anterior, las mujeres deben lidiar con los efectos de la crisis medioambiental. Las autoras nombran algunas luchas contra la privatización del agua y en defensa de la biodiversidad que han sido lideradas por mujeres. Además, sostienen que el 80% de quienes buscan refugio por el cambio climático son mujeres. Respecto a esta tesis, se extraña que la afirmación respecto de las refugiadas no esté sustentada en algún organismo que haya avalado dicha cifra. Por otro lado, cabe preguntarse si un movimiento liderado por mujeres será necesariamente de carácter feminista e incluso si representará a la mayoría de la población.

La decima tesis expresa, por un lado, que el feminismo del 99% es global y, por otro, que el capitalismo es antidemocrático, porque nos priva la libertad de decisión de qué y cuánto producir, tampoco toma en cuenta las relaciones sociales, ni las fuentes energéticas que sustentarán dicha producción. Además, no existe una política de protección dirigida a la mayoría de las personas, sino que, por el contrario, son amenazadas por las fuerzas militares de sus países. Por otro lado, los gobiernos son instrumentalizados para que se continúe perpetuando el beneficio de la industria farmacéutica, petrolera, armamentista y alimenticia.

Por otro lado, el feminismo del 99% se posiciona con las victimas de los ataques colonialistas, ya que no consideran feminista liderar una ofensiva armamentista a otros países. De hecho, no empatizan con las "feministas" que no critican el genocidio que conllevan estos ataques. Aquí existe una clara alusión a Hillary Clinton, que es nombrada al comienzo del libro como un claro ejemplo del "feminismo liberal", el cual muestra que no posee un apoyo transversal (porque es un feminismo del 1%), dada la derrota que

sufrieron los demócratas en las últimas elecciones presidenciales en Estados Unidos.

La última tesis convoca a los movimientos radicales como los ecologistas, el movimiento LGTBQ+, antiimperialistas, sindicatos y antirracistas a unirse en una insurgencia anticapitalista. Dicho de otro modo, se busca reconocer las diferencias entre tales grupos, las que el capitalismo busca separar, pero se puede convertir en una oportunidad de unión con un objetivo común: un nuevo orden social.

Ahora bien, la propuesta positiva de las autoras proviene de poner en relieve la similitud que existe entre su manifiesto y el manifiesto comunista, puesto que ambos identifican como fuente última de la opresión al capitalismo, pero el manifiesto del 99% aspira a incluir una mayor cantidad de personas.

El libro es recomendable, dado que su contenido es claro, a saber, no profundiza mayormente en la terminología filosófica, permitiendo que personas que no son cercanas a la disciplina puedan familiarizarse rápidamente con las propuestas de las autoras. Sin embargo, no se hacen referencias explícitas a filósofos, por ejemplo, a Foucault en la tesis cinco respecto a la transformación de la vida sexual producto del capitalismo. Por último, la propuesta es ambiciosa, ya que intenta permear un tejido social bastante amplio, de modo que a ratos no se sabe muy bien qué tanto tiene de feminismo cada arista a la que se intenta llegar.